cornelio fabro

introduzione all'ateismo moderno

CORNELIO FABRO

INTRODUZIONE ALL'ATEISMO MODERNO

Seconda edizione riveduta e aumentata

VOLUME I

EDITRICE STUDIUM - ROMA

μόνῳ σοφῷ θεῷ

Rom. 16, 27

PREFAZIONE

Nello sviluppo del pensiero moderno, l'avventura della libertà ha percorso ormai l'intero arco delle sue contrastanti possibilità: non a caso perciò l'oblio dell'essere, proclamato dal *cogito*, ha portato, per cadenza inarrestabile, alla perdita dell'Assoluto e ora l'uomo erra ramingo nel mondo che ne definisce i limiti e il suo pericolo mortale. Oggi la scienza, per la prima volta nella storia dell'umanità, è riuscita a scandagliare le forze abissali del cosmo e già si appresta a imbrigliarle per violare gli eterni silenzi degli spazi infiniti. Eppure, mai come oggi, l'uomo ha sentito l'incombente minaccia della scomparsa totale della sua civiltà e della stessa distruzione del genere umano: infatti il traguardo che ha dato all'uomo moderno il dominio delle forze dell'universo, l'ha accostato al nulla che può sprigionarsi ad ogni momento da una volontà che più non conosce fondamento e vincolo di verità. Ed il pensiero contemporaneo allora, che ha fatto del nulla il fondamento dell'essere, ha saldato il cerchio della coscienza in se stessa.

Così per l'emergere di questo nulla attivo al centro della coscienza, non solo la filosofia si è fatta deserta del Dio vivo, ma anche la letteratura, l'arte, la politica e l'intero complesso delle scienze dello spirito in generale hanno bandito dalla loro prospettiva l'Iddio vero che ha sostenuto nei secoli i fondatori della civiltà e i difensori della libertà, come il Padre degli uomini e l'unico desiato rifugio nel dubbio e nel dolore.

Scopo di queste scarne note è di chiarire anzitutto l'itinerario essenziale del nulla scavato dal *cogito* che ha portato l'uomo alla disperazione radicale, scaturita dall'esito immanente al principio — in pieno contrasto col suo proposito di libertà rinnovato ad ogni tappa — che l'uomo non può salvare l'uomo, per autenticare una non più elusiva invocazione di salvezza. Non quindi una storia del pensiero — troppe sono le lacune e troppo intensificata è la prospettiva — ma piuttosto un'analisi in diagonale dell'istanza ultima della libertà dalle viscere dell'aspirazione suprema a svincolarsi dalla tirannia del finito a cui

l'ha condannata la coerenza del principio. Perciò si è preferito insistere, con una meditazione diretta dei testi ed una fedeltà continua all'idea, sul medesimo nucleo teoretico ch'è ricomposto e ripreso di volta in volta nell'articolarsi multiforme della sua avventura speculativa.

L'appassionante itinerario del pensiero moderno, che non ha pari nella storia dello spirito umano, vuol essere qui còlto e interpretato nel suo momento nascente: ciò che direttamente c'interessa non è solo il problema di Dio e neppure quello dell'uomo o del mondo, né quello del conoscere e dell'essere o dell'Uno o dei molti..., ma il momento d'incandescenza della loro crisi. È quel punto del sorgere del vuoto e dell'aspirazione, è il momento cioè dell'attesa, ossia il giudizio che il pensiero ha fatto di se stesso per autenticare una realtà di presenza che più non deluda. E nessun tempo come il nostro, che ha dato fondo a tutte le illusorie e vane parvenze della temporalità, può essere più vicino alla speranza essenziale e additare alla filosofia la sua missione originaria di tornare ad essere guida a saggezza e conforto nella lotta per la fondazione della libertà.

Per questo, all'esposizione lineare o alla facile polemica e alla scontata apologetica, abbiamo preferito ritrovare e misurarci unicamente con i principi, poiché è da essi soltanto che può scaturire la posizione dell'uomo nel mondo e il senso ultimo del suo essere e del suo destino: che è ciò che soprattutto e anzitutto c'interessa, per sapere donde egli venga con la sua nascita e dove vada con la sua morte.

L'AUTORE

POSTSCRIPTUM ALLA II ED. — Oltre le nuove aggiunte e le modifiche, già anticipate nella trad. inglese (a cura di A. Gibson col titolo: *God in Exile: Modern Atheism*, The Newman Press, New York 1968. La Parte VIII, qui omessa e dedicata alla « teologia dell'ateismo », è stata presa dal vol.: *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, pp. 383-462), sono state inserite nella presente edizione alcune nuove appendici e altre integrazioni sia al testo che alle note.

INTRODUZIONE

INTORNO ALLA DETERMINAZIONE DEL CONCETTO DI ATEISMO

1

UNIVERSALITÀ E POSITIVITÀ DELL'ATEISMO CONTEMPORANEO

Non è facile dare un giudizio del proprio tempo. Il presente nel flusso della storia è — e altro non può essere — un punto di arrivo di cui vive ognuno di noi e dal quale non può astrarre, come invece deve astrarre chiunque si appresta a fare un giudizio e soprattutto quel giudizio risolutivo dal quale dipende l'esito e il significato stesso dell'uomo. Eppure nessuno di noi può vivere senza quel giudizio, ossia senz'orientarsi sul senso che l'essere ha raggiunto per lui nel tempo che lo muove e lo chiude: anzi, sotto un certo aspetto, bisogna riconoscere che solo un contemporaneo può dare e fare il giudizio del suo tempo sia perché lui solo vive nell'atto del suo processo, sia e soprattutto perché è solo ad affrontare il rischio che il tempo porta con sé di ora in ora, di attimo in attimo. Il cosiddetto « giudizio storico », che i posteri pretendono portare sul passato quando la festa o la tragedia è finita, non ha né può avere che un significato di probabilità che interessa la scienza e non la verità dell'essere, la quale non può andare che assieme al tempo e con esso all'impegno della libertà di colui che giudica, non comunque, ma per essere se stesso e riconoscersi nella forma spirituale che unicamente gli conviene.

Per questo è a noi anzitutto, prima che ai posteri, che tocca parlare del nostro tempo, del suo volto spirituale, di ciò ch'esso è e dev'essere per ciascuno di noi. E cominciamo con affermare che il nostro tempo è estremamente interessato alla verità più di qualsiasi altra epoca od almeno — per non contravvenire al principio ora indicato — con una passione di chiarezza che non è inferiore ad alcuna ma che per certi riguardi almeno, precisamente perché le mancano tutte quelle garanzie obiettive di cui più o meno disponevano le altre epoche, può essere riconosciuta senz'altro definiente e definitiva. La mancanza di garanzie obiettive, diciamolo subito, è affermata in linea di principio

nel mondo contemporaneo dalla professione di « umanesimo radicale » che lo definisce come realtà spirituale in atto: è quest'umanesimo radicale ch'esprime l'espulsione totale nel nostro tempo della trascendenza nei suoi due momenti costitutivi: dell'esistenza di Dio come Primo Principio creatore del mondo (trascendenza metafisica) e della immortalità dell'uomo come persona (trascendenza temporale del singolo). L'uomo non può ammettere Dio o parlare di Dio che in qualità di persona libera e spirituale che aspira a raggiungere con la morte la partecipazione della vita divina: è questa prospettiva, appena sfiorata dalla filosofia classica, ch'è stata annunziata dalla religione cristiana ma ch'è stata sempre insidiata dalla filosofia e definitivamente liquidata dal pensiero moderno. A scanso di equivoci, precisiamo che il dire che il mondo contemporaneo si trova sotto il segno dell'ateismo non significa affatto che tutto il mondo sia diventato ateo e che le religioni, soprattutto il cristianesimo, non esistano più [1]. Può darsi anzi che, in un censimento che fosse condotto nel solo foro interno, i teisti di convinzione superino oggi quelli di altri tempi e che la religione cristiana soprattutto, mai come ai nostri giorni, si stia avvicinando a dare quella testimonianza di presenza di Dio in Cristo e d'impegno per la salvezza universale dell'uomo in cui s'illumina la sua inconfondibile verità, dopo che l'uomo ha mostrato, con l'atrocità di due guerre mondiali, di non poter salvare l'uomo e di lasciarlo ora preda del terrore di un incombente conflitto nucleare.

La situazione però di cui tocca prender coscienza, senza futili ottimismi o vacue deplorazioni, è un'altra: si tratta cioè che tanto l'ateo quanto il credente sono oggi riportati, dopo lo sviluppo del pensiero moderno, a misurarsi direttamente sul fronte dei rispettivi principi senza infingimenti. Non siamo cioè ad una delle tante « crisi di passaggio », ma la nostra è un'epoca di decisione che ha valore costitutivo tanto

---

[1] Da un punto di vista più spirituale può essere anzi che l'ateismo rappresenti una protesta contro le inadeguate concezioni di Dio e della religione: così l'ateismo diventa l'istanza per una più schietta fondazione del problema di Dio ed una più operante testimonianza della sua presenza nel mondo della libertà. In questo senso, ch'è un senso capovolto, si può accettare l'osservazione: « ... The paradoxical statement that the real proof of God is the agonized attempt to deny God. It is often been remarked that atheism is but a kind of negative theology. The atheist may feel the inadequacy of all human concepts of God compared with that which God would really be, the author of all things, even of the atheist » (E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Oxford U. P. 1945, p. 43 s.).

per i popoli come per i singoli. Infatti mai come ai nostri tempi si può dire, senza timore di eccedere, che masse sconfinate sono dominate da governi e partiti che si proclamano atei e areligiosi. La situazione cioè si è capovolta: mentre in passato l'ateismo era ristretto ad una *élite*, era cioè un fenomeno a carattere strettamente individuale e di associazioni ristrette, oggi invece si dovrebbe dire che l'ateismo è e diventa sempre più un fenomeno e un atteggiamento di massa. Constatazione davvero sconfortante e irreparabile qualora si potesse garantire che le masse sono solidali con le ideologie dei loro capi, o piuttosto se esse non debbano rassegnarsi, per l'impossibilità pratica di uscire dallo statuto di violenza politica (e non di rado anche di violenza fisica e sociale) a cui sono costrette, fino a subire la restrizione e la privazione completa del diritto di manifestare le proprie convinzioni.

L'ateismo del nostro tempo [2] deriva da vari filoni culturali e si può presentare in varie forme che hanno in comune affinità di metodi più che di ideologie.

C'è l'*ateismo di derivazione materialistica*, secondo la struttura più nota, nel quale la mancanza di Dio è motivata dall'impossibilità per l'uomo di trascendere l'orizzonte dell'esperienza sensoriale: formula assai vaga ch'è semplice agnosticismo se si arresta all'affermazione di questa impossibilità, ma diventa ateismo appena afferma che l'uomo non può avere altro orizzonte di vita che quello del mondo sensibile. È l'ateismo di chi è *senza Dio*, di chi non riesce a istituire nessun rapporto con Dio, perché Dio non c'è.

C'è l'*ateismo di derivazione illuministica* cioè *razionalistica*, il quale afferma ch'è unicamente alla ragione umana che dobbiamo chiedere il perché delle cose, della conoscenza della natura e della storia: è l'atteggiamento del cosiddetto libero pensiero e del laicismo nella sua forma più estrema, applicato alla vita sociale e individuale. I crescenti risultati della scienza, che hanno capovolto la figura del mondo e che ora quasi la stanno mettendo in pericolo, hanno fornito un grandioso pretesto a tutto l'ateismo moderno che ancor oggi non ha perso il suo fascino presso chi è più insofferente a sopportare la prospettiva metafisica.

C'è infine l'*ateismo più moderno di derivazione immanentistica, fenomenologica, marxistica, esistenzialistica...*, il quale, partendo dal

---

[2] G. Marcel, *L'athéisme philosophique et la dialectique de la conscience religieuse*, nel volume *L'athéisme contemporain*, Edition Labor et Fides, Genève 1956.

principio della coscienza, sta fermo alla realtà della natura umana nella sua effettività immediata, sociale o individuale: in questa prospettiva vanno ricordate le forme oggi più vistose di ateismo quali sono il neopositivismo, il marxismo in tutte le sue forme e l'esistenzialismo negativo.

L'ateismo contemporaneo presenta alcune caratteristiche che lo differenziano dalle precedenti forme che hanno accompagnato, nella storia dell'uomo, la credenza in Dio; tali caratteristiche si possono raccogliere nei due attributi di *universalità* e *positività*.

a) *Universalità* - Mentre in passato, fino all'avvento del marxismo, l'ateismo si limitava a posizioni di setta fra filosofi, libertini, adepti di società segrete..., oggi esso investe le masse che il principio democratico ha portato in primo piano: le masse dei lavoratori dell'Occidente e le masse dei popoli ex-coloniali e sottosviluppati dell'Asia e dell'Africa, che vengono riportati all'indipendenza, ai quali la propaganda sovietica propina il principio che la religione e il cristianesimo furono e sono gli alleati principali dei capitalisti e dei dominatori colonialisti.

b) *Positività* - Mentre le precedenti forme di ateismo erano in prevalenza di natura teoretica e agivano nell'ombra, ora l'ateismo opera e si organizza alla luce del sole col proposito esplicito di eliminare il cristianesimo come l'unico baluardo di resistenza: esso afferma che l'uomo prenderà possesso del proprio essere nella proporzione in cui espellerà da sé e dalla società la coscienza di Dio. Perciò si parla di *ateismo umanistico* o di *umanesimo ateo*, come ricupero dell'essenza umana mistificata nell'alienazione capitalistica e religiosa. Il paganesimo e l'idolatria, le guerre dell'Islam, la stessa riforma, l'illuminismo, la rivoluzione francese... furono senza dubbio meno radicali e pericolosi di questo « ateismo costruttivo » che pretende — ed ha buone ragioni per affermarlo — di essere l'erede ultimo e più coerente del pensiero moderno [3].

In questa situazione c'è soprattutto da temere — ed i sintomi non mancano — un'esplosione sempre più estesa di ateismo pratico — ovvero sociale e politico che dir si voglia — presso i grandi popoli di Asia e Africa i quali sono stati finora, rispetto all'Occidente, in condizioni di isolamento culturale; è presso di essi che la forza di espansione del comunismo marxistico trova l'elemento più ingenuo ed in-

---

[3] Mi consta per informazione diretta che, p. es. in Giappone e in Cina, sono ormai tradotte le opere principali di Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Stalin... in maggiore ampiezza che in francese, inglese e italiano!

sieme più bramoso e acceso di rivendicazioni di libertà e progresso materiale. A questi popoli il comunismo ateo non cessa di prospettare la religione in generale ed il cristianesimo in particolare come gli alleati storici e quindi corresponsabili dell'oppressione capitalistica. La letteratura marxistica ne offre la più ampia prova.

Possiamo allora parlare di un *ateismo positivo*. Vedremo nel seguito di queste note le caratteristiche più salienti di queste forme di ateismo che potrebbe essere detto *ateismo costruttivo*, rispetto all'ateismo distruttivo del materialismo antico e illuministico: poiché, mentre questo è tutto proteso alla demolizione dell'Assoluto, a scardinare i presupposti metafisici della sua fondazione, l'ateismo contemporaneo invece pretende di muoversi dalla costruzione dell'uomo, ovvero dichiara che è l'uomo che deve comprendere l'uomo a partire dall'uomo, che si deve edificare l'uomo e salvare l'uomo mediante l'uomo... Ovvero esso implica la negazione di Dio non come fine ma come mezzo e quasi di riverbero: esso lotta per l'uomo ed afferma che per salvare l'uomo bisogna eliminare Dio, per poter vivere nel tempo bisogna accantonare l'eternità. È l'ateismo più radicale che vede nella negazione di Dio la condizione fondamentale per salvare l'uomo (ateismo marxistico, esistenzialistico, sociologico, storicistico...).

Dialettica del concetto di « ateismo »

Non è facile dissipare le confusioni e le inesattezze che gravano nella cultura contemporanea sul concetto di ateismo: procederemo per gradi. Inizieremo con l'affermazione dell'esistenza dell'ateismo: oggi l'ateismo di fatto esiste e prospera alla luce del sole in tutti i continenti e sotto le più svariate forme di vita civile e si tratta non solo dell'ateismo pratico, a cui soggiacciono non di rado anche i teisti della miglior acqua (cristiani compresi!), ma dell'ateismo teoretico. Ossia, oggi possiamo trovare in tutte le classi sociali, sia pure in proporzioni diverse, uomini i quali sono convinti che non esiste Dio e *dicono* di avere delle ragioni valide per negare Dio e la sua provvidenza.

A parte la posizione negativa tradizionale della teologia cattolica sulla possibilità dell'ateismo speculativo e teoretico che dir si voglia, c'è stato anche qualche filosofo recente che ha negato recisamente tale possibilità. Essi, per esempio J. Lagneau, oppongono anzitutto il consenso di tutti i popoli nelle età passate sull'esistenza di Dio: argomento in verità molto vago, non solo perché il problema riguarda il

mondo moderno e contemporaneo che ha assunto un principio nuovo — la rivoluzione copernicana del pensiero — per la fondazione dell'essere, ma anche perché nella maggior parte dei casi le religioni dell'antichità (politeiste, edoniste...) non erano che forme più o meno larvate di panteismo o materialismo e perciò di negazione di Dio. L'argomento più forte del filosofo citato è però un altro: egli ammette ch'esiste fra gli uomini la negazione di Dio, ma tale negazione attinge a suo avviso solo le concezioni false o inadeguate di Dio, che circolano in un certo ambiente, e l'ateismo si risolverebbe così in un giudizio d'insoddisfazione sull'idea corrente di Dio. Al di fuori di questi atei teorici, che dunque tali non sono ma testimoni piuttosto dell'esigenza del vero Dio, non ci sarebbero che atei pratici ossia coloro che non realizzano Dio nei propri atti: « L'athéisme pratique, c'est le mal moral, qui n'implique pas la négation de la valeur absolue de la loi morale, mais simplement la rébellion contre cette loi. En dehors de cet athéisme pratique, il n'y a pas vraiment d'athéisme »[4]. La discussione sincera e profonda del Lagneau segue in sostanza la falsariga del concetto cartesiano dell'Essere perfetto. Ogni discussione — egli osserva — sull'esistenza di Dio, suppone l'affermazione di una verità assoluta a cui si devono rapportare le verità particolari, e quest'affermazione implica più o meno confusamente l'affermazione di Dio. E l'affermazione dell'Essere perfetto — continua — implica la negazione di tutte le forme che non l'esprimono completamente. A questo modo — conclude — ciò che ordinariamente si chiama ateismo è necessario non solo al progresso ma all'esistenza stessa della vera credenza in Dio: si tratta che la ragione che noi abbiamo per affermare Dio è sempre in definitiva l'impossibilità di trovare nella realtà l'oggetto intero del nostro pensiero. Dio, così, non si può dare che come trascendimento e quindi sul fondamento della negazione, ossia di un certo tipo di negazione. Il Lagneau presenta questa sua variante della « teologia negativa » per gradi. Così, il dimostrare l'impossibilità che Dio esiste, nel senso che Dio sarebbe accessibile direttamente ai nostri sensi od anche oggetto necessario della nostra ragione, è la condizione necessaria perché noi possiamo sapere che Dio è, poiché la realtà di Dio sarebbe illusoria se non consistesse nell'eccedenza (o trascendenza!) del pensiero sulle cose. Quindi, Dio non è l'impossibile, ma la ragione dell'impossibile, ossia del trascendimento sia dell'immediato come del mediato (dalla ragione).

---

[4] J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, ed. Alexandre, Paris 1950, p. 229.

Perciò Dio è l'Assoluto, e ciò significa che Dio non può esistere né come gli oggetti sensibili (contingenza), né come gli oggetti d'intelligenza (necessità). Ecco quindi la situazione capovolta, e l'ateismo diventa la condizione indispensabile per l'affermazione di Dio: infatti quando la critica ha dimostrato ch'è impossibile spiegare l'azione assoluta del pensiero sia con l'esperienza sensibile sia con la presenza in essa di una legge che la determini necessariamente ad affermare l'essere, l'impossibilità allora di rendere conto di quest'affermazione assoluta è la prova della realtà oggettiva di Dio. Riassumendo: « On peut comprendre pourquoi non seulement l'athéisme est le seul qui empêche la croyance en Dieu de se corrompre; car cette pensée peut se perdre dans l'affirmation déraisonnable. On peut encore comprendre la nécessité de l'athéisme, qui ne peut consister qu'à montrer que Dieu n'est pas donné, soit comme réalité sensible, soit comme essence; car alors Dieu ne serait que nécessité; il ne serait pas. Le véritable athéisme consisterait à nier, non l'existence, mais la réalité de l'Absolu »[5]. Ma quest'ateismo, per il Lagneau, è impossibile, perché l'Assoluto è sempre affermato come lo scopo a cui tende la natura e come l'oggetto dell'intelligenza e della volontà. C'è indubbiamente un'esigenza profonda in questa « critica positiva » dell'ateismo, ma è un'esigenza che resta sul piano agostiniano-cartesiano dell'essenza e non attinge un giudizio d'esistenza e quindi non rompe il cerchio dell'immanenza. Perché infatti l'Assoluto, di cui parla il Lagneau, non può essere la ragione stessa nel suo continuo trascendersi come attività pensante? Ed è quest'Assoluto ch'è stato dissolto, come vedremo, dalla sinistra hegeliana, da Schopenhauer, da Nietzsche e dalla filosofia contemporanea: per tutte queste filosofie l'ateismo coincide con l'essenza stessa della filosofia moderna dell'immanenza, ed altra filosofia non è più possibile.

L'ateismo va quindi visto e giudicato dall'interno dell'atto del pensiero. In questo senso J. Maritain ha distinto un duplice ateismo: *negativo* e *positivo*; mentre il primo si limita, a suo parere, a respingere l'idea di Dio lasciando poi vacante (*vide*) il posto ch'essa aveva nella coscienza dell'uomo, il secondo combatte attivamente l'idea di Dio ed opera insieme col massimo sforzo per sostituirvi il mondo dell'uomo e dei suoi valori: così Nietzsche, il marxismo, l'esistenzialismo. Ma la distinzione ci pare un po' forzata e fittizia, sia perché anche i *philosophes* del sec. XVIII non lottavano contro l'idea di Dio che per stabilire il

---

[5] J. Lagneau, *Op. cit.*, p. 231.

regno dell'uomo e sia perché anche gli atei attuali (per esempio i marxisti) dànno ad ogni momento prove tangibili del loro accanimento contro Dio e la religione, arrangiano musei e fiere letterarie sull'ateismo, ecc. Tutto l'ateismo moderno va perciò detto *assoluto* e *positivo*: esso però non è tanto — od almeno non è anzitutto e soprattutto — l'effetto di un atto di scelta morale come determinazione libera, quale pensa il Maritain, e quindi a rigore un rifiuto esplicito di Dio, quanto piuttosto un mettersi fin da principio, ossia fin dal primo passo della coscienza riflettente, nell'impossibilità di poter incontrare e riconoscere il problema di Dio. Lo ha riconosciuto lo stesso Maritain mettendo alla base dell'ateismo assoluto « ...une revendication de l'homme de devenir le seul maître de sa destinée, complètement affranchi de toute aliénation et de toute hétéronomie, décidément et complètement indépendant de toute fin dernière et de toute loi éternelle qui lui seraient imposées par quelque Dieu transcendant ». Ora l'ateismo non è più un episodio marginale, ma ci porta nel cuore del principio moderno dell'immanenza: « Eh bien, quel est maintenant l'aboutissement réel de la philosophie de l'immanence absolue qui ne fait qu'un avec l'athéisme absolu? Tout ce qui était considéré jadis comme supérieur au temps et participant à quelque qualité transcendante — valeur idéale ou réalité spirituelle — est désormais absorbé dans le mouvement de l'existence temporelle et dans l'océan tout-puissant du devenir et de l'histoire. Vérité, justice, bien, mal, fidélité, toutes les normes de la conscience, désormais parfaitement relativisées, ne sont plus que les formes changeantes du procès de l'histoire, comme pour Descartes elles n'étaient que des créations contingentes de la liberté divine » [6]. Eppure si deve proprio al Maritain un'analisi magistrale del *cogito* cartesiano come potenzialmente ateo, poiché il *cogito* si presenta come ponente dell'esistenza in quanto è distruttivo (negante) dell'essenza. Cartesio allora, per aver abbandonato S. Tommaso e seguìto il volontarismo di Scoto, è l'antenato dei *libertistes* moderni e il precursore di J.-P. Sartre: « C'est cette même forme d'existentialisme — primauté de l'existence mais payée par la suppression de la nature intelligible ou de l'essence — que nous retrou-

---

[6] J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949, p. 16 s. Però quando l'A. conclude: « Une totale réjection de la transcendance entraîne logiquement une adhésion totale à l'immanence » (*Op. cit.*, p. 18), noi pensiamo, ed è l'oggetto centrale e il principio pilota della nostra ricerca, che la formula va precisamente capovolta: è il principio d'immanenza che porta con molteplici tentativi, ma in modo inarrestabile, all'ateismo come umanesimo radicale.

vons dans l'existentialisme athée d'aujourd'hui, et sans dout l'auteur de l'*Etre et le Néant* a-t-il plus de raisons qu'il ne pense de se rattacher au philosophe du *cogito* »[7]. È noto, e lo vedremo a suo luogo, che l'autore di *L'Etre et le Néant* accetta in pieno quest'accostamento.

Noi non vediamo perciò una soluzione di continuità nello sviluppo del pensiero moderno: nella sua « corsa alla coerenza » l'ateismo gli è essenziale e costituisce la formula negativa per garantire quella positiva della « libertà dell'essere » dell'uomo ch'è l'essenza nuova del *cogito*, ossia del nuovo concetto di libertà. Questo anche ci permette di comprendere perché Marx — e l'hanno ripetuto non pochi altri dopo di lui anche non marxisti — abbia affermato che lo stesso ateismo è superato, ossia che bisogna superare la discussione stessa di Dio ricacciandola nell'oblio di un'epoca di tenebre dell'umanità. La posizione marxistica ha un'importanza eccezionale di risoluzione del principio moderno e vale la pena di prenderne subito atto: « L'*ateismo*, come negazione di questa inessenzialità, non ha più senso, perché esso è una negazione di Dio e pone l'*esistenza* dell'uomo mediante questa negazione. Ma il socialismo come tale non ha più bisogno di questa mediazione: esso parte dalla *coscienza sensibile teoretica e pratica* dell'uomo e della natura come dell'essenza. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo non più mediata dalla soppressione della religione, come la vita *effettiva* non è più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è la posizione come negazione della negazione, e quindi il momento *reale* necessario per il prossimo sviluppo storico dell'emancipazione e restaurazione dell'uomo »[8]. È qui che tocca vedere

---

[7] J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, p. 15 s. Da questo punto di vista del *cogito*, come motivo essenziale del pensiero moderno nel suo sviluppo da Cartesio fino all'esistenzialismo sia di destra come di sinistra, si può accettare anche l'osservazione di G. Marcel, che è stata « ... l'application de la catégorie de causalité au problème de Dieu la principale source de l'athéisme » (apud: J. Lacroix, *Sens et valeur de l'athéisme contemporain*, in *Monde moderne et sens de Dieu*, Paris 1954, p. 45. L'espressione ritorna nel volume dello stesso A., *Le sens de l'athéisme moderne*, Paris-Tournai 1958, p. 20) ossia di quella negazione di Dio che scaturisce dal principio d'immanenza (accolto anche dal Marcel) eversore della trascendenza e del rapporto causale fra Dio e la creatura (cf., al riguardo, le osservazioni di richiamo alla dottrina del Concilio Vaticano I da parte di P. Henry, in *Monde moderne et sens de Dieu*, pp. 69 ss., 75).

[8] K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...*, in *Oekonomisch-philos. Manuskripte aus den Jahre 1844*, MEGA, Abt. I, Bd. III, p. 126, tr. it. C. Fabro, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962, p. 122 s. Sull'affermazione categorica di questo « superamento » non si allontana molto da Marx,

il nocciolo della questione: se l'ateismo moderno e contemporaneo non sia di più di un mero atteggiamento pratico, di un « affare di opzione », come spesso si dice[9]. Per noi l'ateismo moderno ha una radice anzitutto e soprattutto filosofica: esso è scaturito già prima, cioè dall'assunzione del *cogito* e non propriamente dalla negazione del soprannaturale che molti filosofi credenti — dopo aver posto e accolto il *cogito* virtualmente ateo — continuavano e continuano a mantenere. L'ateismo di cui parliamo — e l'osservazione può del resto valere in generale per qualsiasi forma di ateismo — è la conseguenza diretta di un inizio del filosofare ch'è assolutamente determinante per l'espulsione di Dio, e un simile inizio sarebbe stato possibile anche nell'ipotesi che l'uomo fosse stato creato in *puris naturalibus*. La questione della perdita della grazia qui, nel momento teoretico originario qual è inteso per esempio da S. Tommaso, non c'entra.

L'ateismo si presenta in vari modi e secondo piani intenzionali diversi.

Si può parlare infatti di un ateismo iniziale dal punto di vista *fenomenologico*, ossia secondo la pura potenza nella quale si trova all'inizio la coscienza dell'uomo, che al suo primo attuarsi si presenta vuota di ogni contenuto e quindi della nozione di Dio.

Inoltre, si può parlare ed ammettere un ateismo *psicologico* in quanto Dio è incommensurabile per ogni intelletto finito come oggetto di intuizione e presenza in senso proprio. Benché Dio sia immanente ad ogni ente, ed anzi in modo del tutto speciale alla coscienza ch'è spirito e che è quindi *capax infiniti* e *capax Dei*, tuttavia senza l'aiuto della grazia e l'elevazione alla gloria Dio resta l'aldilà di ogni intelletto finito. È ciò che si esprime mediante il principio dell'assoluta « trascendenza » di Dio, ch'è un elemento fondamentale del concetto del « teismo » in senso autentico.

Si può parlare ancora di ateismo in senso *pedagogico* o *didattico* — se può passare il termine — ossia ricordando che l'esperienza, la conoscenza e il sentimento dell'uomo, nella loro sfera e nell'attuarsi *diretto* e immediato, non incontrano propriamente Dio ma soltanto gli oggetti finiti di cui è formato il mondo della coscienza che l'uomo trova a sé davanti e che fanno contesto con la vita immediata. Né la

---

a più di un secolo di distanza, quella di un antimarxista come M. Merleau-Ponty (cf. *Eloge de la philosophie*, Paris 1953, spec. p. 58 ss.).

[9] Cf. il saggio di A. Del Noce, *Riflessioni sull'opzione ateistica*, in *Il problema dell'ateismo*, Brescia 1962, p. 171 ss.

Chiesa, né la teologia tradizionale hanno mai favorito le fantasie antiche della mitologia e quelle vecchie e recenti dell'ontologismo e del panteismo, preferendo cimentarsi con la difficoltà di salire all'Infinito a partire dalle cose finite.

Inoltre, si è parlato alle volte di *ateismo* in senso *metodologico* nell'ambito delle scienze: ciò va inteso semplicemente in forma privativa e non negativa; ma ciò va sempre preso con cautela, quando si tratta della scienza nel senso che il termine ha assunto nell'epoca moderna, soprattutto nella sfera delle scienze propriamente matematiche, fisiche e naturali. Esse infatti riguardano oggetti i quali sono per definizione limitati alla sfera delle facoltà sensibili, rappresentative e concettuali della ragion finita, e Dio non sarebbe più Dio, ossia l'Assoluto trascendente, se fosse oggetto di simili metodi d'indagine. Per evitare malintesi precisiamo: se la scienza come tale non trova Dio nell'oggetto proprio della sua indagine, ciò non esclude — bensì, come è ovvio, l'esige — che lo *scienziato stesso come uomo* si ponga il problema di Dio, ossia il problema del senso e fondamento ultimo delle leggi e dei fenomeni naturali [10], come si dirà a suo luogo.

Adottando la terminologia del Dilthey, possiamo dire che l'osservazione restrittiva vale quindi soltanto per le « scienze della natura » (*Naturwissenschaften*) e non per le « scienze dello spirito » (*Geisteswissenschaften*) [11], quali sono il diritto, l'etica, la politica, la filosofia della storia... e prima di tutte la filosofia. Infatti lo spirito non può

---

[10] In questa situazione il problema di Dio nelle scienze è avvertito; esso è avvertito più come *problema dell'uomo* che si occupa della scienza, che non come problema interno alla scienza stessa. Voglio dire che l'esigenza di Dio non riguarda tanto la penetrazione dell'*oggetto* della scienza nella sua struttura fisica come tale, quanto la comprensione della *situazione fondamentale* dell'essere stesso; ciò ch'è un'esigenza del soggetto, dello scienziato, che dopo la parola della scienza si prospetta il *problema dell'essere* e del suo destino (C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 108 ss.).

[11] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Ges. Schr., Leipzig 1933, Bd. I. Il Dilthey mette la religione e la metafisica in una stretta scambievole connessione e concepisce la religione legata soprattutto all'esperienza interiore. L'esperienza interiore è presentata a sua volta come il luogo di nascita e il punto di derivazione delle *Geisteswissenschaften*. La metafisica è il fondamento della scienza dello spirito, e la religione il fondamento della metafisica (p. 137); la concezione nuova dell'esperienza religiosa è dovuta a Schleiermacher per aver criticato il fondamento intellettualistico della religione fondandola sull'inconscio (p. 139 ss.).

prospettare alcun rapporto assoluto senza prima determinare il Primo Principio e senza decidere il proprio rapporto al Fine ultimo [12].

Si può dire allora che il problema di Dio riguarda l'uomo intero come « persona » e non qualche momento particolare del suo attuarsi conoscitivo. Perciò le osservazioni precedenti non intendono restringere la sfera intenzionale del problema di Dio, ma piuttosto di caratterizzarla nella sua effettiva comprensione. Infatti è storicamente certo che gli uomini hanno parlato di Dio nei modi più vari e (almeno apparentemente) contraddittori; ma dev'essere altrettanto saldo che se Dio è Dio — come dev'essere — non si può parlare di Dio in senso proprio che in un modo soltanto, in quel modo che conviene al Creatore del mondo e al Padre degli uomini ed è adatto all'uomo come essere ragionevole che cerca la causa e il fondamento degli esseri fuori del circolo delle cose finite.

---

[12] È il principio che Kierkegaard esprimeva in forma dialettica per accentuare quel che significa appunto « essere spirito » *(at vaere Aand)*: « Il Cristianesimo può dire ad un uomo: tu devi scegliere l'unica cosa necessaria, ma in modo che non ci debba essere questione di scelta. Cioè: se ti perdi in chiacchiere senza fine, tu in fondo non scegli più la cosa necessaria; deve essere scelta come il Regno di Dio, anzitutto. Così dunque c'è qualcosa rispetto alla quale non si deve scegliere, e secondo il cui concetto non vi può essere questione di scelta e che pure è una scelta. Quindi, proprio questo, che non c'è alcuna scelta, esprime con quale intensità e passione immensa uno sceglie » *(Papirer* 1849-50, X^2 A 428; tr. it. di C. Fabro, II ed. Brescia 1962, nr. 2148, t. II, p. 33). Con una espressione più formale S. Tommaso affermava che l'oggetto proprio dell'atto della volontà, come potenza che ha per oggetto il bene, è l'ultimo fine (cf. *Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 8, spec. a. 3).

2

ISTANZE TEORICHE NELLA PROBLEMATICA DELL'ATEISMO

Bisogna quindi prender atto che la risoluzione del principio moderno d'immanenza nell'ateismo ha dato ai termini di teismo, ateismo, panteismo e simili una struttura estremamente dialettica, comunque la considerazione si volga. Può benissimo darsi, e lo conferma almeno la storia della spiritualità occidentale, che il mistico, proprio quando è giunto al vertice dell'unione con Dio, veda nella « tenebra » (Pseudo Dionigi, S. Giovanni della Croce...) e si senta « vuoto di Dio », estremamente lontano da Dio e come sospeso in bilico pauroso sul nulla; mentre l'immanentista, come l'idealista metafisico, può affermare, in virtù della sua versione dello *Ich denke überhaupt* come atto assoluto, di nuotare nella vita divina, perché identifica il divino e Dio stesso con la vita universale grazie alla mediazione dell'atto di coscienza. È una mediazione la quale prima toglie — come ha osservato Kierkegaard — la differenza infinita che separa il finito dall'Infinito e poi rende impossibile il riconoscimento del peccato come differenza esistenziale dell'uomo da Dio nel divenire storico della libertà umana [1]. Per questi

---

[1] « Fra Dio e un uomo (lasciamo infatti la speculazione conservare l'*umanità* con cui fare le sue gherminelle) c'è una differenza assoluta. Il rapporto assoluto dell'uomo a Dio deve perciò esprimere la differenza assoluta e la somiglianza divina diventa impertinenza, villania, arroganza » (S. Kierkegaard, *Afslutt. uvid. Efterskrift*, P. II, sez. II, c. IV, tr. it. C. Fabro, Bologna 1962, t. II, p. 218). Nella sfera esistenziale l'espressione del rapporto dell'uomo a Dio e insieme della differenza assoluta è l'atto di « adorazione ». « L'adorazione è il *maximum* per esprimere il rapporto dell'uomo a Dio ed insieme la sua somiglianza con Dio, poiché le qualità sono assolutamente differenti. Ma l'adorazione significa precisamente che Dio è assolutamente tutto per l'uomo e che l'adorante è a sua volta colui che distingue assolutamente » (*Op. cit.*, t. II, p. 219).

motivi, e per altri che si potrebbero svolgere e che rimandiamo alle rispettive tappe di sviluppo dell'ateismo moderno, crediamo che in tutta questa ardua materia tocca muoversi con estrema cautela.

Storicamente - Il fraintendimento fatto dall'ateismo scaturisce da motivi molteplici. Anzitutto, l'affermazione dell'impossibilità di trascendere il mondo finito dell'esperienza ed è l'ateismo scettico e fenomenista. Poi, le difficoltà di « concepire » tanto la realtà spirituale quanto la realtà materiale nella loro originalità e di chiarire la loro distinzione ed è l'ateismo sia materialistico come idealistico. Non è l'ammissione della materia o dello spirito che implica di per sé l'esclusione di Dio, bensì la professione di monismo materialistico o di monismo spiritualistico: la « distinzione », sul piano dell'essere, dello spirito dalla materia è il primo passo del teismo, sia perché Dio può essere concepito solo come spirito e sia perché l'uomo può cercare Dio solo in quanto si sente « spirito », ossia nell'apertura dell'Assoluto. Nell'antichità questa coerenza fra il monismo materialistico e l'ateismo si trova in Democrito e nella sua scuola [2].

Nel pensiero moderno il monismo materialistico procede soprattutto dal meccanicismo di Cartesio, dal sensismo di Locke e dall'umanesimo di Feuerbach. Più ardua, ma più profonda e radicale, è la derivazione dell'ateismo dal monismo spiritualistico, ch'è propria dell'idealismo moderno, come si dirà a suo luogo. Si riduce all'ateismo materialistico l'ateismo dello scetticismo antico, per esempio di Carneade, secondo il quale gli dèi erano costretti a vivere di cose sensibili come gli uomini, erano quindi mortali [3]. Al principio dell'immanenza si riduce invece l'ateismo implicito o esplicito dello scetticismo moderno (Hume).

Ancora, l'impossibilità di « comporre » la vita dello spirito, ossia la « libertà » dell'uomo con la libertà di Dio ed è l'ateismo umanistico.

Ancora, e di conseguenza, l'urgenza di « conciliare » il problema del male con l'esistenza di Dio... ed è l'ateismo pessimistico (Schopenhauer). Ognuna di queste istanze, che sembrano le principali, ha un proprio « ambiente » di cultura, che va chiarito di volta in volta; così non poche posizioni di filosofi, soprattutto nell'antichità, che al loro

---

[2] Già Platone critica l'ateismo materialistico (*Leg.* X, 891 *c*-892 *b*); nel pensiero moderno soprattutto Berkeley (*Principles of Human Knowledge*, P. I, 92; *Alciphron*, I, 9) e Leibniz (*Confessio Naturae contra Atheistas*, del 1668).

[3] Sextus Emp., *Adv. Mathem.* IX, 139-140.

tempo furono giudicate atee, costituiscono invece una critica positiva ad altrettante concezioni inadeguate di Dio: Parmenide, Eraclito, Anassagora, Socrate, Platone, Aristotele... si trovano in questa linea positiva, malgrado l'accusa di ateismo. Non vale invece altrettanto per i filosofi moderni che partono dal principio d'immanenza.

Teoreticamente - Il significato dell'errore commesso dall'ateismo si mostra mediante la scelta gratuita di una particolare sfera del reale, ch'è esclusiva per principio delle opposizioni e delle diversità. Il monismo costituisce infatti la struttura ontologica propria dell'ateismo, ma l'affermare un'unica realtà esige la soppressione della molteplicità e delle distinzioni del reale. Il monismo dà quindi la formula speculativa dell'ateismo. Per il monismo materialistico e vitalistico dell'antichità e del Rinascimento, l'esclusione di Dio è ovvia e confessa. Ma anche il monismo moderno spinoziano e idealistico, tutto colmo di Dio, *diventa* ateismo: infatti, in quanto esso è panteismo o panenteismo, sopprime la distinzione metafisica, cioè sul piano dell'essere, di Dio dal mondo e dall'uomo; per Spinoza l'essere è unico: cioè la Sostanza (la Natura, nel senso più ampio) in cui i due mondi del pensiero e dell'estensione si distinguono solo come « attributi » necessari e i singoli esistenti come « modi »; anche per l'idealismo metafisico l'essere è unico, l'Io o Concetto assoluto, e i singoli sono solo le sue apparenze o manifestazioni. In questo senso non ci sembra esatto qualificare l'idealismo di Fichte-Schelling-Hegel per « panteismo », in quanto esso precisamente si fonda sulla distinzione fra l'apparenza (la molteplicità) e la realtà (l'unità). Perciò, per noi, l'ateismo dell'idealismo metafisico sta agli antipodi di quello spinoziano: mentre questo risolve il fondamento nella natura, quello lo risolve nello spirito: la negazione di Dio è equivalente in ambedue i casi, ma non il suo significato. Il termine che li può abbracciare entrambi è sempre quello di monismo o quello equivalente di panenteismo.

Esistenzialmente - L'errore di ogni forma di ateismo è nell'arresto o capovolgimento della *libertà* ch'è alla fine ridotta alla necessità cioè al nulla. Il monismo materialistico riduce alla gravitazione psicologica ossia al risultato della convergenza degli istinti e dei sentimenti. Il monismo idealistico non va molto più lontano, anzi aggrava la situazione perché concepisce la libertà al di là del campo della contingenza e secondo la stretta necessità dell'Idea, dell'Io impersonale o sociale e simili. La distinzione di materialismo e idealismo, quand'è scrutata dal

fondo della libertà come atto primordiale dell'uomo, perde ogni consistenza. Lo stesso esistenzialismo ateo vi ricade, e ancor più profondamente del materialismo e dell'idealismo, perché vuol fare — come anche il suo antagonista, il marxismo — la sintesi dell'uno e dell'altro: per l'esistenzialismo ateo infatti l'essere è scelta, ma una scelta di essere ciò che si è, la scelta cioè di non scegliere, perché se l'uomo dovesse scegliere qualcosa al di là di sé, e se la sua scelta fosse condizionata da qualcosa di diverso da sé, non sarebbe più scelta. Così se Dio esistesse, l'uomo non sarebbe libero... Né l'ateismo marxistico può sfuggire alla morsa di questa riduzione, perché dichiara di respingere l'individualismo nichilista dell'esistenzialismo. Nel marxismo, come nel monismo, il soggetto dell'essere e del valore è *unico* come nel materialismo e nell'idealismo: il genere, la classe operaia, il partito... sempre un universale quindi. Esistenzialismo e marxismo fondono quindi in sé ambedue materialismo e idealismo con diversa proporzione, la quale però nel fondo oscilla fra i due estremi, impossibilitata, com'è ovvio, a fissarsi nell'uno di essi. È certo comunque che qui l'uomo effettivo, il singolo ch'è il primo soggetto dell'essere, non sceglie e quindi non è libero, non è semplicemente.

Fenomenologicamente - L'errore dell'ateismo è nella mistificazione proprio di quel concetto di « esperienza » al quale esso pretende di attenersi, poiché annulla il senso dell'*intenzionalità* della coscienza come rapporto di presenza. Infatti: o afferma che l'essere è materia e che lo spirito è fenomeno; o *viceversa*, come fanno il materialismo e l'idealismo, è un ridursi al nulla. Ogni opposto significa in virtù del contrario: quindi la materia può avere un senso in quanto si contrappone a spirito, e *viceversa*. Dire che tutto è materia o che tutto è spirito, è dire un bel niente, poiché, sopprimendo le distinzioni, si sopprime ogni posizione e si annulla perciò quella « presenza » dell'altro che ha fatto sorgere il problema stesso. Dura, ma inevitabile nemesi di questi indirizzi atei: il materialismo coll'attenersi esclusivamente all'immediato di percezione e l'idealismo coll'attenersi esclusivamente all'immediato di riflessione hanno tolto la stessa distinzione d'immediato e mediato, hanno tolto l'intenzionalità nella sua essenza e possibilità e quindi il fondamento del conoscere stesso.

Logicamente - L'errore dell'ateismo va individuato — e perciò confutato — nel primato ch'esso dà al « principio d'identità », scavalcando il principio di (non) contraddizione. Il principio d'identità —

proprio perché il mondo non è il tutto e perché l'uomo [4] si distingue dal mondo e perché l'uomo si apre al conoscere non da se stesso ma mediante la presenza del molteplice e procede al giudizio sul fondamento della distinzione di sé dal mondo — non può essere il primo. Allora come il mondo non può essere identico all'uomo, così l'uomo non può essere identico al mondo, e la loro diversità fonda la presenza nella conoscenza e la possibilità del rapporto, allora non si può spiegare né il mondo con l'uomo né l'uomo con il mondo, ma si deve spiegare il mondo con ciò che compete al mondo e l'uomo con ciò che spetta all'uomo. Ma anche questo non può bastare poiché sarebbe un far ritorno al principio d'identità e porlo a fondamento: tocca perciò andare più a fondo mediante il principio di contraddizione. Per affermare semplicemente la presenza e la distinzione del mondo e dell'uomo non è necessaria la filosofia, poiché questo lo fa già l'esperienza. Ma l'esperienza, assieme alla realtà, attesta anche la molteplicità, la diversità, la finitezza... tanto del mondo come dell'uomo: l'uomo è tanto « di più » del mondo perché lo conosce e lo trasforma, ma anche il mondo è tanto « di più » dell'uomo perché lo condiziona, lo aiuta e lo minaccia. Per questo il principio d'identità ha un senso solo se è fondato su quello di contraddizione; esso si rivela un principio di verifica del reale e non di fondazione universale del primo rapporto dell'essere al conoscere. Il tanto « di più » che il mondo e l'uomo hanno l'uno per l'altro è il segno del tanto « di meno » che ciascuno ha verso l'essere, inteso come fondamento. Così l'accettazione inevitabile del principio di contraddizione è, implicitamente, la posizione del problema di Dio, ovvero essa pone l'esigenza del trascendimento e della trascendenza. Il teista, si può ammetterlo, per difendere l'esigenza e soprattutto gli attributi di Dio deve impegnarsi con difficoltà assai ardue; ma l'ateo, col negare l'esistenza di Dio, rinuncia sul piano logico al fondamento e alla sintesi perché ha tolto in partenza, mediante il monismo, ogni significato all'esclusione della contraddizione di cui vive il pensiero.

Nella tradizione della storiografia filosofica, il problema dell'ateismo sembra limitato alla posizione di qualche raro filosofo, quasi un episodio marginale nella storia del pensiero, mentre in realtà esso esprime il dramma costitutivo e risolutivo del pensiero nella ricerca del fonda-

---

[4] L'uomo, è chiaro, indica qui l'attuarsi dell'uomo nella sua originalità come *coscienza*, e non l'uomo come realtà fisica secondo la quale egli è parte del mondo fisico e mantiene col mondo dei precisi rapporti fisici.

mento. Affermare l'identità di pensiero (coscienza) ed essere, come fa il monismo moderno sia materialistico come idealistico, è negare la realtà al loro rapporto, ossia quell'appartenenza dell'uno all'altro, la quale, appunto per essere rapporto di appartenenza, esclude per definizione l'identità. Ebbene, proprio quest'appartenenza essenziale del pensiero all'essere (ed a suo modo, come si dirà, dell'essere al pensiero) costituisce il primo nucleo del problema di Dio: infatti, per l'uomo, siffatta appartenenza significa distinzione e dipendenza della coscienza dall'essere, come si è detto. Il rapporto di pensiero ed essere non può infatti esaurirsi in un giudizio univoco di presenza (Heidegger) ch'è l'accettazione semplice del dato, o della materia o dello spirito, ma deve attuarsi in un processo « mutuo » di fondazione, ch'è possibile pertanto unicamente mediante il trascendimento, ossia la posizione di un Principio supremo che pone i termini di quel rapporto senza essere soggetto al rapporto stesso. Il monismo materialistico lascia lo *spirito*, ossia la coscienza, senza fondamento; il monismo idealistico lascia il *mondo* senza fondamento perché ambedue ignorano, ossia dimenticano — come dice Heidegger — l'appartenenza dell'essere al pensiero e del pensiero all'essere e perciò si rendono incapaci di chiarire perché il pensiero si fonda nell'essere e perché l'essere s'illumina nel pensiero. A questo punto, a rigore, la distinzione fra materialismo e idealismo (per esempio fra Hegel, Marx e Sartre) è irrilevante. Lo sviluppo del pensiero contemporaneo s'incaricherà di mostrare come piuttosto la coerenza stia più a favore di Marx e di Sartre che non dell'idealismo e dello spiritualismo teologizzante degli epigoni dell'idealismo.

Nella tensione teismo-ateismo la semantica ci è di poco aiuto: è la metafisica che deve decidere. Nello sviluppo del pensiero moderno, dopo l'artificioso rigonfiamento teologico del razionalismo, l'ateismo ha guadagnato passo per passo i diritti di coerenza del principio d'immanenza che ora si dispiega senza contrasti nel pensiero contemporaneo. Nell'antichità classica il concetto puro di Dio è stato disperso nel mare indeterminato del « divino »; lo stesso concetto di Dio Primo Principio, quale affiora nel platonismo e nell'idealismo, è più nel senso di separazione dal mondo che non in quello di causa creatrice del mondo. Né può bastare la celebre distinzione di *natura naturans* e *natura naturata*, attribuita ad Averroè [5], perché non può da sola garantire — os-

[5] Averroè attribuisce il termine di *natura naturata* all'universo visibile: « Et hoc ita fuit quoniam natura naturata ita fecit, et nos sequimur suum opus » (*In l. I de Coelo et Mundo,* tc. 2, ed. ven. minor, Venetiis 1560, fol. 7 *r*).

serva Schopenhauer — una posizione teistica, anzi essa non è neppure panteismo e resta al di là della tensione teismo-ateismo. La nozione poi di panteismo, lungi dal fare da mediatrice fra ateismo e teismo, è intrinsecamente contraddittoria (*ein sich selbst aufhebender Begriff*), poiché il concetto di un Dio presuppone quello di un mondo distinto da lui come correlato essenziale del medesimo. Se invece il mondo assume il suo compito, allora il mondo diventa un mondo assoluto, senza Dio: perciò il panteismo non è che una « eufemia (*Euphemie*) per indicare l'ateismo » [6].

Le istanze essenziali del concetto di Dio si tengono per mano e si saldano l'una nell'altra: lasciarne una è condannarsi a perdere Dio, ad essere senza Dio. Si è atei perciò non solo quando si esclude Dio e si afferma solo il mondo e l'uomo, ma anche quando si afferma solo Dio e si nega la realtà del mondo e dell'uomo riducendoli a momenti e fenomeni dell'Assoluto. La consistenza fenomenale del mondo è ovvia, ma secondo il teismo essa è lì per esigere e manifestare un fondamento diverso da sé ch'è lo Spirito. Lo spirito dell'uomo è ovvio ed è il principio di consistenza della sua libertà che lo contrappone alla natura; ma secondo il teismo lo spirito umano è infinito solo nella sfera della possibilità — ed in questo si distingue dalla natura — ma nella sua attuazione è finito ed è sempre condizionato e limitato dalla natura e dai suoi simili. Perciò non solo non è Dio, ma sente il bisogno di cercare Dio e di volgersi a Dio per superare siffatti limiti e stabilirsi nell'Infinito come nel proprio τέλος definitivo. A questo modo il concetto di teismo si restringe e quello di ateismo si dilata: lo conferma la macchia dell'ateismo che si sparge dovunque in questi ultimi tempi sull'atlante geografico del mondo. Ma già nella filosofia della seconda metà del sec. XIX e nella prima metà di questo secolo la macchia dell'ateismo aveva invaso quasi per intero l'atlante dello spirito.

Non c'è perciò che un *unico* concetto autentico di Dio e quindi un'unica forma valida di teismo: l'ammissione di Dio come supremo Principio ontologico ch'è l'Essere supremo, distinto dal mondo da lui

---

[6] Quest'espressione, secondo Schopenhauer, contiene una « subrezione » (*Erschleichung*), un'usurpazione, poiché tocca al teismo — *affirmanti incumbit probatio* — provare la sua posizione: invece di ateismo e di ateo, sarebbe più esatto dire « non-giudaismo », « non-giudeo » (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Kap. 5, S. W., ed. Frauenstädt, Leipzig 1916, Bd. I, p. 129; cf. *Parerga und Paralipomena*, Kap. 5, ed. Frauenstädt, Leipzig 1916, Bd. V, p. 125).

creato, ch'è insieme il supremo Principio spirituale, cioè conoscente e volente e perciò personale, quindi anche causa totale e libera del mondo [7]. Un Dio ch'è concepito come atto del mondo e immerso nel mondo, o che « emerge » nel divenire del mondo come scopo inesauribile e sempre immanente dell'evoluzione universale, è un « evento » del mondo, e non il Dio che l'uomo cerca e prega per la sua salvezza.

---

[7] « Dieser [Theismus] verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gottes bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloss ein missbrauchtes Wort, ein Unbegriff, ein *contradictio in adiecto*, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, welche nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind » (A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Kap. 5, ed. cit., Bd. V, p. 123).

La « personalità » di Dio — già in crisi in Jacobi e compromessa nel moralismo assoluto di Kant (cf. W. H. Jacobi, *Die Philosophie der Persönlichkeit nach F. H. Jacobi*, Diss., Magdeburg 1911, pp. 60 ss., 68 s. per l'influsso su Fichte) — scompare soprattutto ad opera dell'idealismo trascendentale che assume il principio spinoziano dell'Assoluto come unità di finito e Infinito (spec. Schelling ed Hegel): nel primo Fichte dell'*Atheismusstreit*, come si dirà, il principio spinoziano s'incontra col moralismo assoluto kantiano e Dio è ridotto all'« ordine morale del mondo ». La personalità come centro di spiritualità-soggettività non ha più senso in Hegel, secondo l'osservazione del figlio di Fichte, che concepisce la vita dell'Assoluto come la dialettica degli opposti: « So ist Gott hier das ewige Anschauen seiner selbst im Anderen — die lebendige Schöpfung als unendliche Subjekt — Objektivität (J. H. Fichte, *Idee der Persönlichkeit*, 2. Aufl., Elberfeld 1855, p. 73) ossia come « unità di coscienza ed autocoscienza » (ved.: Jo. W. Snellmann, *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*, Tübingen 1841, p. 242). La sinistra hegeliana avrà facilmente partita vinta sulla destra che pretendeva difendere la personalità di Dio dall'interno della dialettica (cf. Jo. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III Aufl., Berlin 1878, Bd. II, p. 646).

3

OSSERVAZIONI CRITICHE SULLA NOZIONE DI ATEISMO

Quanto la « nozione » nominale dell'ateismo è chiara, altrettanto invece è difficile determinarne l'essenza, ossia indicare il contenuto e la struttura dell'ateismo [1]. Per il teista, l'ateismo è semplicemente un errore, il massimo degli errori, e si riduce quindi ad un processo di deviazione della ragione o del sentimento. Per l'ateo però si tratta esattamente dell'opposto: è l'uomo religioso ch'è vittima di un'estrapolazione o illusione psicologica, ed è l'ateo che ha raggiunto la verità. La letteratura atea moderna, di cui daremo qualche saggio, lo attesta all'evidenza.

I - Quel che anzitutto si può dire dell'ateismo teoretico, è ch'esso nasce o da qualche *difficoltà* particolare che presenta la nozione di Dio all'uomo, oppure deriva da qualche *principio* erroneo ch'è assunto all'inizio del filosofare. Ora, una volta risolta la difficoltà in questione, sembra che l'ateismo sia superato: parimenti, quando si è mostrata l'incongruenza di quel principio iniziale che porta all'ateismo, sembra che anche l'ateismo sia evitato. Le difficoltà particolari sono prese quasi tutte dalla limitazione della nostra mente: per esempio l'impossibilità che ha l'uomo di concepire lo Spirito puro, l'Essere puro e simili attributi infiniti propri di Dio; così anche l'impossibilità di conciliare la Provvidenza divina con l'esistenza del male (come si è detto) e soprattutto del danno degli innocenti e della fortuna dei perversi; parimenti, l'impossibilità di mettere d'accordo l'infinita bontà di-

---

[1] Sulla complessità e difficoltà del concetto di ateismo, si vedano, p. es., le osservazioni del suo recente storico, Fr. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, II Aufl., Leipzig 1924, Bd. II, p. 16 ss. (s. v. *Gott*).

vina con la giustizia inesorabile; ancora, l'impossibilità di accordare l'infinita onniscienza e l'infinita potenza divina con la libertà umana...

Si può riconoscere che queste difficoltà sono reali e gravi; ma ammettere che esse sono difficoltà per il teista, non equivale a riconoscere che sono senz'altro argomenti « positivi » per l'ateo. Quando il teista ha e può avere argomenti solidi per affermare l'esistenza di Dio, siffatte difficoltà stimolano e non arrestano la sua ricerca per la conoscenza di Dio: esse sono il fermento per una sempre più interiore « appropriazione » (*Aneignung*) del suo rapporto all'Assoluto. Tali difficoltà non sono affatto argomenti per la posizione atea, perché esse nascono dalla situazione umana, ossia dal fatto che noi possiamo prospettare il rapporto con Dio soltanto a partire dalla sfera umana: mentre, in realtà, non solo il rapporto di Dio al mondo e all'uomo, ma anche quello del mondo a Dio e soprattutto dell'uomo a Dio, va stabilito soprattutto da parte di Dio ch'è il Principio e il Bene assoluto. Nessuna meraviglia allora se il teista non può far luce piena su quelle difficoltà: se lo potesse, l'uomo non sarebbe più uomo e una mente finita ma Dio stesso. Anzi, è proprio perché egli, essere finito, non riesce a « risolverle », che la soluzione delle difficoltà si trova proprio in quella « infinità » dei divini attributi, in cui si dileguano le angustie della finitezza.

II - Il concetto di « ateismo positivo » ossia costruttivo è proprio dell'epoca moderna, e più precisamente esso è il passo essenziale del principio d'immanenza. Per afferrare il significato di quest'evento capitale nel mondo moderno occorre prendere in considerazione alcune difficoltà su quella che possiamo chiamare la « struttura ontologica » dell'ateismo o, meglio, della coscienza dell'ateo.

C'è anzitutto un'istanza di semantica elementare: ateismo è termine espressamente negativo ed esprime la negazione di un Principio supremo del reale, dell'Essere per essenza. Ma come potrebbe convenire la qualifica di « positivo » [2] ad « ateismo » ch'è già un termine negativo alla massima potenza? Si tratta — rispondiamo — di una semantica nuova che gli atei moderni vogliono instaurare in virtù del nuovo principio della « soggettività dell'essere »: infatti, mentre fino al Rinascimento le affermazioni di ateismo (e quelle

---

[2] Cf. C. Fabricius, *Der Atheismus der Gegenwart.* Seine Ursachen und seine Ueberwindung, Göttingen 1922, p. 2 ss.

affini di monismo, panteismo, naturalismo...) erano la conseguenza di una « riduzione » o abbassamento dell'uomo al comune denominatore ontologico della materia e l'essere dell'uomo veniva ricondotto all'una o all'altra forma di elemento o principio della natura, il pensiero moderno — ed il suo ateismo — si costituisce precisamente mediante la rivendicazione dell'originalità dell'uomo di fronte alla natura. Tale rivendicazione è espressa dal « nuovo » principio dell'immanenza, ossia dall'elevazione dell'essere dell'uomo al *cogito*, ossia dalla riduzione dell'attuarsi dell'essere all'attuarsi del *cogito* e delle strutture dell'essere alle strutture del *cogito*... Così la verità non è semplicemente, come per l'ateismo classico naturalistico, un semplice volgersi dell'uomo alla natura ma scaturisce dall'attuarsi delle possibilità dell'uomo che si presenta come libertà di essere. Questa « positività » del nuovo ateismo (sia esso marxistico o esistenzialistico o neopositivistico o pragmatistico...) è espressa dall'ambizioso epiteto di « umanesimo » che gli atei dell'epoca moderna rivendicano soprattutto a partire da Feuerbach.

Si tratta però di una pretesa speciosa, non reale. E' sintomatica, a questo proposito, la posizione di Spinoza ch'è stato ben presto accusato di ateismo e che può essere considerato, malgrado l'appassionata difesa fatta da Hegel [3], uno dei fondatori dell'ateismo moderno: ebbene, lungi dal presentarsi per ateo o dal favorire l'ateismo, Spinoza risolve tutto in Dio e riporta tutto a Dio, ossia egli ha l'apparenza di muovere in una direzione semantica e ontica diametralmente opposta a quella che, iniziatasi con l'illuminismo materialistico nel sec. XVIII, avrà il sopravvento dopo la morte di Hegel.

III - Se si ammette, e con ragione, che l'uomo ha un'inclinazione naturale a volgersi a Dio, a cercare Dio, e quindi a conoscere Dio, così come ha un'inclinazione naturale a vivere in società, a cercare la felicità, ecc. [4], l'ateismo sembra impossibile; l'ateismo è giudicato una situazione psicologica ossia patologica di smarrimento, non un atteggiamento propriamente teoretico, e quindi si deve negare che possano esistere atei teorici. L'ateismo teoretico sembra una contrad-

---

[3] Cf. specialmente *Enc. d. philos. Wiss.*, § 573. Il testo e il contesto saranno esaminati più avanti.

[4] « Inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat » (S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 2).

dizione in termini e ciò per ben due volte: anzitutto perché è una negazione di quell'inclinazione o destinazione naturale dell'uomo a cercare Dio come il suo Primo Principio in cui si deve attuare e compiere la razionalità dell'uomo; poi perché pretende, ciò ch'è espressamente dichiarato dall'ateismo moderno, di arrivare al fondamento mediante l'esclusione dell'Assoluto e mediante la simultanea ammissione che né la natura né l'uomo possono erigersi ad Assoluto per occupare il posto lasciato vacante da Dio. Quindi, come *atteggiamento razionale obiettivo,* l'ateismo teoretico è un circolo quadrato, poiché esprime qualcosa d'inconcepibile, d'impossibile...; ciò può spiegare, almeno in parte, lo scarso interesse che l'ateismo teoretico ha avuto presso i teologi di quest'ultimo secolo e la tendenza comune a risolverlo in ateismo pratico.

Ma la situazione, se è vista dall'interno del pensiero moderno, è assai meno semplice. Si tratta di questo: l'ateismo non è mai stato e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo, ossia di una « risoluzione » qualificata dell'essere sia dell'uomo come del mondo. Esso ateismo può diventare, a sua volta, il punto di partenza per altri sviluppi e altre conclusioni intorno all'essere dell'uomo e del mondo: il punto di partenza dell'ateismo moderno è il nuovo concetto di essere e di libertà scaturito dal *cogito* in qualcuna delle sue forme. Può esistere quindi un ateismo teoretico (positivo), possono esistere atei teoretici, possono esistere anche atei teoretici convinti... e sono tali tutti coloro che si sono decisi a comprendere e a svolgere fino in fondo il principio moderno d'immanenza. L'ateismo allora come fenomeno culturale e situazione di coscienza può essere perciò *reale* come « convinzione soggettiva », poiché è di questa soltanto che si fa ora questione. L'aspirazione a Dio e alla conoscenza di Dio può dirsi insita all'uomo, nel senso che l'uomo è spinto a trovare una spiegazione razionale del mondo e dell'esperienza, e per far ciò deve riportarsi ad un « fondamento » di essere: è innata perciò la spinta alla ricerca del fondamento, la curiosità di trovare il principio, ma non è affatto innato né determinato l'oggetto conclusivo della ricerca. L'elemento innato di coscienza è quindi in sé intrinsecamente indeterminato come « potenza » e germe, e tocca all'uomo procedere allo sviluppo e allo schiarimento; così che la « convinzione » o conoscenza di Dio, l'affermazione della sua esistenza e la determinazione della sua natura si pongono come conclusione, ossia come l'effetto del processo che l'uomo deve fare. L'esito di questo processo dipende

certamente anche dal processo stesso, ma esso è determinato trascendentalmente soprattutto dall'*inizio*, ossia dall'atteggiamento originario ch'è assunto dalla coscienza rispetto all'essere.

Chi perciò accetta la posizione parmenidea che l'essere fonda il pensiero [5], costui s'incammina in forma positiva verso la posizione finale dell'Assoluto, purché non si arresti per via o non sbandi per qualche falso passo di metodo. Chi parte invece dal pensiero come fondamento dell'essere si preclude *a priori* ogni autentica posizione di trascendenza, qualunque sia la determinazione: empiristica, razionalistica, idealistica, fenomenistica, materialistica, intuizionistica, ecc., che poi si voglia dare all'essere di coscienza. Pertanto è un principio riflesso, ossia l'accettazione del *cogito* che blocca la strada dell'inclinazione naturale all'Assoluto alla sua origine, muovendo la coscienza verso una direzione del tutto opposta; la convinzione ch'è una certezza di conclusione che non c'è Dio come Principio trascendente, che il problema dell'Assoluto è così senza senso, che anzi bisogna negare Dio per garantire la libertà dell'uomo, ecc. [6]. Esiste quindi, ossia può esistere l'ateismo teoretico; esistono, possono esistere atei teoretici, nel senso che l'ateismo costituisce, può costituire la conclusione di un principio o di un punto di partenza che rende quella conclusione logica e inevitabile. Mentre nell'antichità, e fino all'apparire del pensiero moderno, l'ateismo rappresentava un fenomeno sporadico di una *élite* culturale, dopo l'avvento del *cogito* l'ateismo assume struttura universale che sta invadendo a un tempo la vita pubblica e il comportamento individuale. Perciò tocca puntare sul principio e discutere a fondo il suo significato e la sua valenza teoretica, senza divagare in vuote apologie nell'uno e nell'altro senso.

---

[5] Secondo il testo capitale: 28 B 8, Diels I, 238, 34 ss. A questo riguardo v. il nostro *Partecipazione e causalità*, Torino 1961, p. 69 ss., tr. fr., Paris-Louvain 1960, p. 87 ss.

[6] In questo senso non ci sembra vada al fondo del nucleo teoretico dell'ateismo moderno la critica di coloro che lo identificano con la negazione del valore: « Truly irreligious atheism is to be found only where there is complete scepticism about any value of life. He who believes that there is nothing worth while is the thoroughgoing atheist. For him is no value distinction » (E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, New York 1946, p. 202 s.). A cominciare da Bayle, come si dirà, i fautori anzitutto della dissociazione di morale e religione, poi gli atei espliciti come D'Holbach, Feuerbach, i marxisti e gli esistenzialisti... affermano l'ateismo proprio per garantire la libertà e con essa la fondazione del valore.

IV - Quei teologi pertanto — e sembrano finora la maggior parte — che non ammettono la possibilità di un ateismo teoretico e negano l'esistenza di atei teoretici, essi considerano il problema in sé e per sé — nel suo momento astratto e obiettivo — e in questo forse non hanno torto: altrimenti toccherebbe ammettere ch'è possibile dimostrare obiettivamente la non-esistenza di Dio e riconoscere che Dio ha dato all'uomo la ragione... per allontanarsi da Dio, per escludere Dio, per prendere essa il posto di Dio. Non è difficile, in questo, per ogni credente, non trovarsi d'accordo con i teologi: si tratta di un'osservazione di fondo che va tenuta presente in ogni discussione sull'ateismo. Ma tocca anche far presente che se — com'è ovvio — la situazione di Dio (da parte di Dio..) verso l'uomo non è cambiata e non può cambiare, la situazione invece dell'uomo verso Dio è nel pensiero moderno radicalmente cambiata, rispetto alle epoche precedenti e rispetto alla stessa tendenza naturale dell'uomo. Mentre nelle epoche precedenti le sporadiche affermazioni di ateismo provenivano da flessioni più o meno evidenti — e quindi ricuperabili — del principio realistico, le quali potevano essere confutate col richiamo al principio fondamentale in quanto questo manteneva intatta l'esigenza di trascendenza, il principio dell'immanenza taglia alla radice la trascendenza. La situazione è pertanto capovolta: l'esistenza di numerosi teisti nel pensiero moderno non prova nulla, se non la mancanza di coerenza, anche — e specialmente come in Cartesio, Malebranche, Leibniz, Kant, l'ultimo Schelling, Hegel... — quando Dio è veramente posto e riconosciuto come « principio » dell'essere e del conoscere. Un'illusione enorme di cui son capaci, come sempre, solo i grandi ingegni.

Sul piano della fenomenologia religiosa e della teologia, sorge qui un nuovo problema. Ammessa la possibilità reale dell'ateismo speculativo e l'esistenza di atei teoretici, si dovrebbe anche ammettere che costoro sono tali, cioè *atei, in buona fede*: in quanto si ammette ch'essi siano arrivati alla negazione di Dio mediante un processo dotato di una propria coerenza intrinseca. Ma questo significherebbe ammettere che si può diventare atei e che si può rimanere tali, *magari per tutta la vita*, senz'alcuna colpa e che, in ultima istanza, l'uomo può assolvere i compiti della propria vita senza riferirsi a Dio e facendo a meno di Dio. Tocchiamo qui di lato la celebre tesi del Bayle, di cui si tratterà ampiamente, sui rapporti fra ateismo e moralità. Per quanto mi può constare, i teologi hanno considerato direttamente solo il problema ulteriore, ossia « se qualcuno possa perdere la fede senza propria colpa », e non manca fra

essi chi concede in casi particolari una simile possibilità. Non mi risulta invece che nessun teologo abbia non solo ammesso la possibilità da noi ora prospettata per l'ateismo, e tanto meno che abbia dato una risposta affermativa, per la ragione che i teologi prospettano i problemi dal punto di vista della verità divina e non da quello dell'errore moderno, ossia del principio moderno d'immanenza.

Il problema è, dal punto di vista filosofico, se sia possibile accettare il principio d'immanenza, e poi svolgerlo e concluderlo fino all'ateismo « in buona fede ». Ciò che fa difficoltà per una risposta affermativa non è tanto la situazione di Dio quanto quella dell'uomo. Se Dio fosse un oggetto evidente, a portata di mano, ossia un oggetto proprio di esperienza diretta e immediatamente od almeno di « conclusione analitica », come lo sono le conclusioni formali della matematica o le dimostrazioni della scienza che restano nell'ambito finito..., allora non ci sarebbe posto per una deviazione radicale della coscienza, come avviene con la negazione di Dio mediante il principio d'immanenza. Può essere quindi, può accadere, che l'ambiente in cui si trova l'uomo e l'educazione ch'egli riceve lo portino ad assorbire il principio d'immanenza ed a svolgerlo fino a coglierne l'inevitabile istanza atea ed a riposare in essa « per qualche tempo ». *Ma non per sempre.* Egli vive in un mondo storico qualificato e « deve » chiedersi anzitutto perché mai la filosofia, fino alla comparsa del *cogito,* non era atea; e poi perché ancora, dopo la comparsa del *cogito,* altri filosofi impugnano il principio d'immanenza come intrinsecamente insignificante e contraddittorio; inoltre, perché alcuni filosofi, proprio per sfuggire al vuoto di essere del principio d'immanenza, sono ritornati e ritornano al principio metafisico... ben consci che ciò va contro la logica del principio dell'immanenza ma in conformità però della « esigenza del fondamento ». La buona fede « atea » pertanto, se c'è stata o se ci può essere all'inizio come effetto di ambiente e di educazione, non può e non deve rimanere molto a lungo e per tutta la vita; ciò vale non soltanto perché non si può ammettere che Dio non abbia dato all'uomo i principi sufficienti per poterlo trovare ed avere una certezza valida della sua esistenza, ma anche perché non si può ammettere che l'uomo sia incapace di trovare il fondamento della verità.

V - Resta ancora il problema dell'« ateismo implicito », ossia della posizione di quei filosofi i quali fondano il proprio filosofare e prendono l'inizio da posizioni o principi i quali, nella loro logica, portano

inevitabilmente all'ateismo: come di fatto quei principi hanno portato all'ateismo nel loro successivo sviluppo storico, passati in altre mani. Ma i filosofi non di rado resistono alla logica dei propri principi e affermano l'esistenza di Dio o degli dèi. Se per le affermazioni di teismo degli epicurei e degli stoici (e forse anche di alcuni neoplatonici) si può accettare il criterio ch'essi si adeguavano nel linguaggio essoterico alla credenza popolare, professando per proprio conto un panteismo naturalistico e perciò un ateismo, questo non può valere per i filosofi evoluti come Cartesio, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Kant, Hegel... che si professano decisamente teisti, anzi dichiarano che tutta la loro filosofia si pone a difesa di quest'affermazione. Checché sia del problema teoretico in sé — cioè della soluzione negativa, come diremo — c'è qui un problema di struttura dell'intenzionalità propria « del filosofo » in questione, secondo e dentro la quale egli era convinto di garantire più di qualsiasi altro l'esistenza di Dio. Si tratta, a nostro avviso, che nelle prove avanzate da questi filosofi (per esempio in Cartesio, Leibniz...) è fatto intervenire un principio « nuovo » che frena la « risoluzione atea » del principio d'immanenza: per esempio l'« Idea » dell'Essere perfettissimo, l'Idea dell'Infinito... di cui non si può dare ragione a partire unicamente dall'uomo, e quindi si deve ammettere un Essere supremo, ecc. In questo modo, detto principio poteva dare l'impressione di concludere.

In questo dramma decisivo del pensiero moderno si attua e si manifesta quasi una « ambiguità costitutiva »: si parte dal principio ovvio dell'appartenenza della verità all'uomo, ma subito lo si concepisce come principio della soggettività della verità. Cioè, per qualche secolo e in vari modi, non si vede in molti filosofi la consapevolezza di un'opposizione o incompatibilità stretta fra la « soggettività della verità » e la convinzione teistica: l'opposizione, cioè l'ateismo, si manifesta in casi isolati. L'effetto principale e più diffuso della « soggettività della verità » non è l'ateismo ma il deismo e l'illuminismo, non il rifiuto di Dio ma la critica delle religioni positive ed in particolare della religione storica ch'è il cristianesimo. Ed abbiamo qui la gamma più varia di posizioni.

Coesistenza pacifica fra il principio d'immanenza con il teismo e il cristianesimo in Cartesio, Malebranche, Leibniz, Bacone, Locke, Bayle, Hegel... nelle recenti forme di spiritualismo cristiano.

Coesistenza fra immanenza e teismo o religione naturale... ma critica al cristianesimo, ed è il *deismo* di Cherbury, Shaftesbury,

Mandeville, Hobbes, Tindal, Toland, Voltaire, Rousseau, il primo Diderot..., un momento di arresto, ma in realtà un ponte di passaggio verso l'ateismo.

Accordo fra immanenza e ateismo: come l'ambiguità del teismo razionalistico ha reso possibile il deismo e l'affermazione della religione della sola ragione, così l'ambiguità del deismo ha portato questo all'ateismo [7].

Il dramma allora crescente consiste in questo: che, nel processo teoretico, essenza ed esistenza non possono stare separate. Ossia il teismo, che non si specifica e non si attua come religione storica (cristianesimo), cade come teismo ovvero come convinzione di un Dio personale e provvidente e diventa deismo ossia affermazione di Dio ridotto spesso a Ragione universale cosmica. Tale deismo, a sua volta, oscillando fra la Ragione universale impersonale e la Ragione umana, e cadendo in questa, si risolve e porta all'ateismo. In questo senso il dramma del pensiero europeo, sia del sec. XVII come del sec. XVIII, che percorre l'intero arco di teismo-deismo-ateismo, costituisce l'antefatto che dà la chiave per l'ateismo del sec. XIX.

L'osservazione può valere — ed *a fortiori* — per il pietista e deista Kant il quale, dopo aver escluso le prove metafisiche dell'esistenza di Dio nella *Critica della Ragion pura*, si appella poi alla Ragion pratica: questo « trasferimento » kantiano non manca di una sua profondità, in quanto si riporta in qualche modo all'aspirazione radicale verso la felicità e il Bene supremo che giace in fondo all'uomo e ch'è in senso proprio la ragione prima ed ultima di tutto il suo ulteriore aspirare, tendere e progettare...: esso ricorda quel l'*appetitus naturalis* di S. Tommaso, di cui si è già accennato. Nessun dubbio, quindi, sulla convinzione soggettiva di Kant circa l'esistenza di Dio, così com'è parimenti certo il suo « ateismo oggettivo ».

Ma il caso più sintomatico, sotto questo punto di vista, è il *panteismo* (e panenteismo), soprattutto quale si è venuto configurando nel pensiero moderno a partire da Spinoza: l'ateismo di Spinoza, come si dirà a suo luogo, non trova remore od ostacoli nel suo sistema e la critica filosofica è stata, in questo, quasi unanime.

---

[7] P. es. l'influsso di Shaftesbury si rivela decisivo sia per il deismo risoluto di Voltaire e Rousseau, sia per l'ateismo non meno risoluto di Diderot e D'Holbach (cf. D. B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, Univ. of North Carolina Studies, Chapel Hill 1956, spec. p. 77 ss.).

In superficie litterae lo spinozismo può essere detto teismo od almeno deismo[8], ma in realtà è ateismo. Il « teismo » (!) spinoziano ha avuto un convinto ed eccezionale difensore in Hegel. È vero, egli osserva, che la « sostanza assoluta » non è ancora lo « Spirito assoluto » (come lo concepisce Hegel!), ma non si deve però dire che Spinoza « ... mescoli Dio con la natura, col mondo finito, e faccia del mondo Dio », poiché per Spinoza il mondo è un « semplice fenomeno » (*ein Phänomen*). Lungi quindi dal negare Dio, Spinoza invece nega il mondo e afferma « ... che Dio e solo Dio è »: non ateismo quindi, ma caso mai acosmismo[9]. Alla fine del « sistema », Hegel riprende con maggior impegno la discussione dell'accusa di ateismo (e di panteismo) e vale la pena seguirlo brevemente con attenzione. Egli ricorda di nuovo l'accusa di ateismo fatta dalla teologia alla filosofia (moderna...), mentre da parte di certa filosofia intellettualistica l'accusa era di panteismo, ossia che nella filosofia in questione (la spinoziana, la sua...) c'è troppo di Dio: è stata soprattutto la filosofia recente, osserva Hegel, che preferisce fare l'accusa di panteismo invece di quella di ateismo, un'accusa che a primo aspetto sembra più dura e insidiosa. L'accusa di ateismo allora cade da sé: la filosofia, si ammette nell'accusa di panteismo, è capace di riconoscere Dio dappertutto; di più, poiché per Hegel la filosofia è superiore alla religione, essa è in grado di concepire la verità della sfera religiosa, ossia « di riconoscere le sue proprie forme nelle categorie del modo religioso di rappresentare » ma non viceversa, perché mentre la sfera religiosa è dualistica e concepisce la verità nella separazione rigida intellettualistica, la filosofia invece si muove nella sfera superiore della ragione (*Vernunft*). Perciò tanto l'accusa di ateismo come di panteismo non toccano la filosofia, ma denunziano il limite del punto di vista degli accusatori. L'essere passati poi dall'accusa di ateismo a quella di panteismo, conclude Hegel, ha il suo fondamento solo nella superficialità della rappresentazione secondo la quale il finito è fuori e anche l'Infinito è fuori. Ebbene, dichiara Hegel, sono questi critici che poi dichiarano che la posizione contraria deve affermare che tutto è Dio, che tutto si

---

[8] Spinoza è messo fra i deisti da Voltaire (cf. *Questions sur les miracles*).

[9] *Enc. d. philos. Wiss.*, § 50, Hoffmeister, p. 76 s. Questo § 50 contiene il nocciolo teoretico dell'hegelismo, così come il § 573 contiene il compendio più vigoroso (Hegel stesso, nel § 573, rimanda espressamente al § 50; ed. Hoffmeister, p. 484).

risolve in Dio: ma costoro dovrebbero accertarsi in cosa consista la « sostanzialità » di cui parla la filosofia, non devono cioè trasformare l'universalità formale in universalità reale, e affermare indifferentemente che tutte le cose, le più triviali come le più nobili, posseggano sostanzialità e che questo essere delle cose mondane sia Dio. Per Hegel tale essere è pura esteriorità (*Dasein*) e apparenza (*Schein*).

Ed eccoci al punto. Il « Tutto » di cui parla la filosofia pura (l'Invisibile, l'Eterno di Krishna, l'Uno degli Eleati [10], la Sostanza di Spinoza, e — aggiungiamo — il Concetto assoluto di Hegel) è il solo ch'è divino, Dio, mentre tutto il resto del mondo è accidentale: il progresso della concezione moderna (e specialmente hegeliana!) è di esser passati a concepire l'Assoluto, non solo come sostanza, ma anche come spirito e ciò, nella persuasione di Hegel (e di Schleiermacher), s'accordava e dava soddisfazione non solo al teismo della religione naturale ma anche e soprattutto al cristianesimo. Si tratta, secondo Hegel, che nella filosofia — come espressione ultima e propria della verità ch'è l'unità dei contrari — è dalla determinazione (*Bestimmung*) della natura di Dio che si determina il suo rapporto al mondo: prima Dio vien separato dal mondo come l'essenza dal fenomeno, l'Infinito dal finito, ma per riavere dopo (e *con*) questa separazione la convinzione della « relazione » (*Beziehung*) dell'apparizione all'essenza, del finito all'Infinito. Ed è ciò che propriamente nella speculazione hegeliana costituisce la *dialettica*. Hegel ha raggiunto a questo punto, ch'è l'ultimo e conclusivo del suo sistema, due importanti risultati: anzitutto di aver mostrato che la sua filosofia non solo è tutta incentrata su Dio, ma si propone di superare le inadeguatezze delle concezioni di Dio del pensiero precedente partendo dall'interno del pensiero puro e dall'interno di Dio stesso; poi, e di conseguenza, avendo chiarito il rapporto essenziale di Dio al mondo, di aver chiarito anche il rapporto essenziale del mondo a Dio. Poiché questo rapporto è d'identità dialettica, esso è l'unico concepito in modo essenziale il quale contenga insieme la *necessità* del rap-

---

[10] È sintomatico che Hegel, mentre si affanna a difendere Spinoza dall'accusa di ateismo, tende invece a qualificare come ateo tutto il pensiero greco, perché ignorava — a suo avviso — Dio come persona: « Die Bestimmung der *Subjektivität der höchsten Idee*, der Persönlichkeit Gottes ist ein viel reicherer, intensiverer und darum viel späteren Begriff » (*Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung, Hoffmeister, Leipzig 1944, p. 67. In margine Hegel ha scritto: « Alle *Alten*, insofern *Atheisten*, nicht *christliche Philosophen* »).

porto e la distinzione dei componenti, dell'apparenza e dell'essenza, del finito e dell'Infinito, all'interno della loro unità.

I critici, conclude Hegel, che accusano la filosofia di ateismo o di panteismo, partono dalla propria concezione di quell'unità e identità, cioè dalla concezione astratta, e perciò attribuiscono alla filosofia la concezione che Dio è « composto » (*zusammengesetzt*) di Dio e del mondo, continuando ad accusare la filosofia di affermare siffatta unità e identità « con grande trascuratezza della giustizia e verità ». La polemica di Hegel è diretta soprattutto contro i teologi conservatori che si sentivano allarmati dallo spinozismo e quindi dal panteismo della nuova filosofia [11], ed è significativa come indizio della sua convinzione personale: solo trasferendo la realtà dell'Assoluto-Uno e riducendo il finito a fenomeno, si può parlare di verità per l'uomo e quindi di riconoscimento della Divinità. Ma se l'Essere è uno, esso risolve in sé ogni verità e realtà, e se la sua verità e realtà è nell'attuarsi storico della Ragione storica, l'uomo può a un tempo vantarsi di essere tutto come l'effettivo soggetto di tale ragione ed insieme di essere nulla in quanto come soggetto empirico egli passa col tempo, come momento transeunte del divenire universale.

È significativo al riguardo — anche per approfondire la conoscenza del rapporto fra il principio protestante e la filosofia moderna — che il principe della teologia protestante moderna, lo Schleiermacher, è sprofondato fino al collo nello spinozismo non meno di Hegel ch'è stato il suo più accanito avversario. Nelle *Reden über die Religion* del 1799, pubblicate cioè nell'infuriare della *Atheismusstreit*, Dio è indicato con le espressioni: *Weltgeist, Geist des Universums, Ganze...*, che sono espressioni di origine espressamente spinoziana e che saranno presto assunte dallo stesso sistema di Hegel. Ma è proprio col ricorso al « realismo superiore » di Spinoza che Schleiermacher intende sbarrare il passo all'idealismo metafisico che tende a fare del mondo e di Dio un semplice riflesso dello spirito umano anzi l'identifica con la totalità dello Spirito universale. Sacrifichiamo allora — egli dice — una ciocca dei nostri capelli ai Mani del santo scomunicato Spinoza, che ci permette di equilibrare la frenesia di annientamento dell'universo che pervade l'idealismo speculativo: « L'alto Spirito del mondo (*Weltgeist*)

---

[11] Hegel, nel § 573, ricorda come avversario il celebre teologo Tholuck (Hoffmeister, p. 484), ma l'attacco più forte e ultimo al Tholuck è nella Prefazione alla II ed. dell'*Enciclopedia* (Hoffmeister, pp. 10 s., 15 ss.), ch'è del 1827.

lo penetrava tutto, l'Infinito era il suo principio e la sua fine, l'Universo il suo unico ed eterno amore; in santa innocenza e profonda umiltà egli si specchiava nell'eterno mondo e vi ci si vedeva lui stesso come lo specchio più amabile; era pieno di religione e di Spirito Santo e pertanto egli si erge solo e irraggiungibile, maestro della sua arte, ma elevato al di sopra della controversia profana e senza diritto di cittadinanza ». Ed è dall'interno dell'Uno-Tutto di Spinoza ch'egli presenta la sua idea centrale, quella della « intuizione dell'universo » (*Anschauung des Universums*), ch'è detta anche la « formula suprema e più generale della religione e il cardine (*Angel*) del suo discorso » [12].

Ed è all'interno di quest'esaltazione incondizionata di Spinoza che Schleiermacher, come Hegel, pensa di superare lo scoglio dell'ateismo speculativo: infatti il monismo cosmico di Spinoza non è forse superiore al politeismo di un pio romano, come la concezione di Lucrezio rispetto ad un adoratore di feticci (*Götzendiener*)? Due sono, a questo punto, le concezioni possibili di Dio: quella della metafisica che concepisce Dio come l'Assoluto e l'Infinito e per conseguenza come il Tutto ineffabile, oppure quella dal punto di vista della religione e allora Dio è, secondo lui, piuttosto « il divino » (*das Göttliche*) che si fa presente in una « esperienza vissuta » ossia in un'intuizione dell'Universo come il Tutto ineffabile. Mentre la metafisica parte dal finito che non può più trascendere, la religione ha il suo inizio nell'intuizione del Tutto con l'esperienza del « sentimento di dipendenza », secondo Schleiermacher, come si dirà a suo luogo: quel che importa osservare è che, per lui, nell'uomo veramente religioso l'idea di Dio non ha poi l'importanza che comunemente si crede e che anche fra gli uomini veramente religiosi non si sono trovati degli zelanti, entusiasti o fanatici dell'esistenza di Dio, ed essi hanno visto accanto a sé con grande calma ciò che si dice ateismo, e c'è sempre stato qualcosa che ad essi appariva ancor più irreligioso di questo [13].

Per Schleiermacher, quindi, il panteismo intuizionista può esprimere la forma più alta di teismo e di pietà (*Frömmigkeit*): poiché a suo parere la questione se Dio sia dentro o fuori del mondo non ha senso,

---

[12] F. Schleiermacher, *Ueber die Religion*, II Rede, Werke in Auswahl, Leipzig 1911, Bd. IV, p. 243.

[13] F. Schleiermacher, *Ueber die Religion*, II Rede, ed. cit., Bd. IV, p. 288. Accosta questo testo alla concezione buddistica, F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1959, p. 284.

così come il panteismo materialistico è la più grave aberrazione [14]. Infatti se la religione è un sentimento, scopo delle emozioni religiose tutte è di offrire l'Essere immediato di Dio in noi mediante il « sentimento di dipendenza » in una luce più chiara; in quest'esperienza, quindi, è Dio che diventa cosciente in noi, che appare immediatamente all'autocoscienza come nella sua sede. Spinozismo dialettico ossia di mediazione quello di Hegel e spinozismo d'immediatezza ossia di esperienza quello di Schleiermacher, ma ambedue convinti che l'essere di Dio e del mondo non possono essere distinti e che fanno tutt'uno all'interno della coscienza.

Quest'unificazione formale dell'autocoscienza è detta da Schleiermacher precisamente lo « schietto sentimento interiore di dipendenza » (*das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl*), che costituisce perciò l'essenza dell'autocoscienza finita universale ed è uguale in tutti: essa si attua appena l'autocoscienza sensibile è stimolata dall'esterno.

Questo sentimento di dipendenza, in quanto in esso la nostra autocoscienza tiene le veci della finitezza dell'essere in universale, non è qualcosa di accidentale, ma un elemento universale della vita, il quale tiene il posto di tutte le cosiddette prove dell'esistenza di Dio [15]. Il giudizio sull'ateismo è perciò categorico: esso è unicamente l'effetto di uno sviluppo deficiente e impedito di coscienza. Quand'esso si manifesta nello sviluppo perfetto, esso non può essere altro che delirio e illusione (*Wahn und Schein*). Schleiermacher distingue e descrive tre forme di ateismo o di « mancanza di Dio » (*Gottlosigkeit*). Una propria dell'età *infantile,* ch'è la totale assenza della coscienza di Dio per mancanza di sviluppo: essa si trova anche nei popoli primitivi anche se è difficile dimostrarlo dal punto di vista storico, os-

---

[14] Schleiermacher si difende dall'accusa di ateismo e panteismo in un'ampia nota al testo citato (nota prec.) dell'ed. 1831 (S. W., Berlin, Zur Theologie, Bd. I, p. 279 s., nota 19) con richiamo al *Die christliche Glaubenslehre*, § 8, Zusatz 2, su cui torneremo a suo luogo. Schleiermacher non teme di fare la difesa di Spinoza dall'accusa di panteismo e di tessere l'elogio della sua pietà (cf. la nota 3 di p. 267 dove manifesta il suo dissenso dalla critica di Jacobi e la sua sorpresa per il passaggio di Novalis al cattolicesimo, pur avendo aderito a Spinoza). Queste ampie note, scritte dopo l'opera teologica maggiore, sono di grande importanza per afferrare l'ultima concezione della religione di Schleiermacher, che, come vedremo, è rimasta sostanzialmente fedele alle celebri *Reden* del 1799, come Schleiermacher stesso afferma nella nota 5 di p. 269.

[15] F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §§ 8, 2, 33, VII ed. di M. Redeker, Berlin 1960, Bd. I, pp. 52 ss., 174 s.

serva Schleiermacher. La seconda è detta *sensibile* quando il sentimento schietto di dipendenza si presenta di fatto ma mescolato a qualcosa che finisce per annullarlo, come quando Dio è obiettivato nelle forze e realtà del mondo sensibile (politeismo, feticismo). La terza, ch'è propriamente da dire ateismo (*Atheismus*) come sviluppo completo, è doppia: l'una ch'è un timore malvagio di fronte alla severità della coscienza di Dio ed è un prodotto della sfrenatezza, quindi una malattia dell'anima (*eine Krankheit der Seele*), di cui bisogna propriamente dire che non è poiché manca completamente della verità interiore; l'altra è soltanto una opposizione alla religiosità popolare e diretta contro le esposizioni correnti più o meno inadeguate della coscienza religiosa, ossia contro le concezioni antropomorfiche (*anthropopatische Vorstellungen*) della religione favorite dalla tirannia ecclesiastica. Tale è stato, per Schleiermacher, l'ateismo del sec. XVIII il quale, se poi è passato a misconoscere anche i fatti interni dell'autocoscienza, ciò è dovuto ad una « debolezza » (*Kränklichkeit*) dell'intelligenza.

La « coscienza di Dio » è quindi il fatto e l'atto fondamentale per la soggettività umana in questa sintesi della Sostanza di Spinoza e del « sentimento del sublime » di Kant: una volta che questa « coscienza di Dio » si è sviluppata, cadono sia le prove dell'esistenza di Dio come gli attacchi dell'ateismo [16]. Se nella prima metà del secolo scorso ha prevalso la teologia della mediazione hegeliana, poi ha ripreso vigore e lo mantiene tuttora, nel mondo protestante, la teologia dell'immediatezza che ha avuto la sua eco nel fenomeno del modernismo.

VI - Sorge a questo punto un problema nuovo, che affiora qua e là nella critica religiosa, e ch'è strettamente connesso col problema dell'ateismo: ci si chiede e si discute *in quale rapporto stiano nella realtà la religiosità, il teismo, l'ateismo*: può un ateo sentirsi ancora « religioso » ed essere riconosciuto per tale? [17]. La questione sembra contraddittoria, in quanto la religione ha per proprio oggetto Dio, e

---

[16] F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 33, con le aggiunte 2 e 3, ed. cit., Bd. I, pp. 174 s., 176 ss. La radice spinoziana del panteismo intuizionista di Schleiermacher era stata individuata da Kierkegaard fin dai primi testi del Diario (cf. *Papirer* 1836, I A 273, tr. it., II ed., Brescia 1962, t. I, n. 128, pp. 128, 224; v. al riguardo il nostro *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, p. 329 ss.).

[17] È la tesi di A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, § 13, ed. Frauenstädt, II Aufl., Leipzig 1916, Bd. V, p. 138; v. anche: M. Joël, *Religionsphilosophische Zeitfragen*, Breslau 1876, p. 17 ss.

senza Dio non si può quindi parlare di religione: da questo punto di vista formale Dio e religione sono inseparabili. Però dal punto di vista soggettivo, nel senso fenomenologico, ossia dello sviluppo della coscienza, il problema ci pare sussista. Infatti anche noi abbiamo ammesso, con S. Tommaso, l'esistenza di un'inclinazione naturale dell'uomo a cercare Dio ed è ciò che costituisce il nucleo originario della religione e in cui consiste allora il momento fondamentale della *religiosità.* Tale religiosità nel suo impulso iniziale è potenziale, e perciò in sé vaga, rispetto al suo oggetto, che va cercato e raggiunto con l'esercizio delle facoltà specialmente critiche e conoscitive.

Qualora l'attività della coscienza, invece di approdare a Dio, piega per la sua negazione, arriva per ciò stesso ad eliminare la religiosità, a stroncarne la radice stessa? Ecco il problema, che non è un problema di facile risposta. Infatti quando si tratta di una proprietà di qualche natura, essa le appartiene immutabilmente. La religiosità rimane quindi anche nell'ateo: anzitutto come « capacità », come « germe »... il quale, se finora è stato soffocato o deviato, rimane nel fondo della coscienza come un principio suscettibile sempre di sviluppo. Poi non è detto che la religiosità resti del tutto inoperosa nell'ateo. La religiosità ha il suo compito e la sua forza rivolti a trascendere il cerchio egoista dell'individuo: perciò molti atei si dànno alle iniziative umanitarie, difendono i valori etici e sociali; se qui manca la « coerenza logica », vi appare invece una « coerenza esistenziale » più profonda. La religiosità, inoltre, scuote l'uomo dalle impressioni immediate e gli fa sospettare la complessità del reale e gli chiarisce l'altezza del compito di studiarne le leggi per metterle a servizio della vita e ad utilità di tutti: così filosofi e scienziati atei si sono applicati e si applicano con dedizione incondizionata alle ricerche della tecnica e della scienza... In ogni azione e ricerca umana è insita una trascendenza, una volontà di trascendimento dell'empirico e del singolo immediato ed è un siffatto trascendimento che — per un paradosso esistenziale finora poco approfondito — porta allo stesso ateismo, in quanto l'ateo cerca anch'egli il fondamento dell'essere, anche se erra nel metodo e nella conclusione. Di qui si spiega l'attaccamento appassionato di molti atei all'arte, alla scienza, alla politica..., così da trasformarlo in forme di evidente fanatismo.

Esempi conosciuti di situazioni di questo genere possono essere indicati: lo è certamente la *Religion de l'humanité*, proclamata dalla frazione sinistra dei deisti e dopo di loro dagli illuministi, dai capi della rivoluzione francese e in generale dai movimenti che si dicono

laicisti. Anche l'antropologia, che Feuerbach ha voluto opporre alla teologia, è pregna di religiosità: la concezione dell'umanità come un tutto di valore assoluto, la celebrazione della *Gattung* a cui devono essere subordinati gli individui nei loro istinti egoistici, la dialettica di io e tu come struttura dell'azione umana completa, attestano la *sopravvivenza dinamica* della religiosità nel modo più palmare. Altrettanto dicasi, e forse più ancora, dello stesso ateismo marxistico, che non ha fatto altro, e continua a fare, che deviare l'energia sotterranea della religiosità nella « lotta di classe », concepita precisamente come liberazione dal male. La nostra interpretazione consiste nel riconoscere che ovunque c'è un'aspirazione ed una passione che impegna tutto l'uomo oltre la realtà presente e singolare, ivi c'è la mozione della religiosità e il suo impulso. La nozione vaga del reale, a cui arriva l'uomo in tutte queste concezioni, dovrebbe per coerenza attenersi al finito e al presente, i fautori dell'ateismo dovrebbero essere nichilisti semplicemente e finire suicidi. Tale è la teoria di Dostojevski nei *Demoni*, e tale è in sostanza la posizione dell'ateismo di Sartre: anche se, come sembra, Sartre mostra di trovarsi assai bene a questo mondo.

Allora non è che si possa dare religione senza Dio, come qualcuno ha preteso [18], appellandosi al buddismo, che tanto nel suo fondo dottrinale come nella sua pratica è intrinsecamente ateo: si tratta soltanto che nel passaggio dal piano oggettivo a quello soggettivo-esistenziale l'uomo può fare un *transfert,* vale a dire egli può convogliare la spinta innata alla trascendenza, ch'è la religiosità, al conseguimento di realtà finite, attribuendo al contenuto di queste realtà e alla stessa spinta vitale un carattere di τέλος e di conclusività dell'essere. Egli potenzia il finito all'Infinito e scambia la cattiva infinità, per usare la terminologia hegeliana, per la buona infinità. In questa « risoluzione » della trascendenza nell'immanenza si possono prendere varie vie. Nel romanticismo teologico e nella fenomenologia religiosa che ad esso s'ispira non si parla di Dio come Essere sussistente e Spirito perfetto ma del « divino » (*das Göttliche*), ch'è un termine col quale si indica tutto e niente; poiché ogni aggettivo rimanda sempre al sostantivo e lo presuppone e non si vede perché i filosofi debbano sottrarsi a questa regola. In questa concezione Dio è ridotto a una « proprietà » del reale,

---

[18] Tali sono il bramanesimo e il buddismo, per Schopenhauer (cf. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* Kap. 5, S. W., ed. Frauenstädt, Leipzig 1916, Bd. I, p. 125 s.).

sia pure la più alta, o più esattamente è una categoria della coscienza che assume anche altre denominazioni come il « sacro » (*das Heilige*), il « tremendo » e simili. Comunque, un Dio siffatto non può essere il Dio della religione. Ma c'è anche la situazione opposta che va indicata senza reticenze. Gli atei accusano spesso i difensori del teismo non soltanto di seconde intenzioni, di sfruttamento dell'ignoranza altrui, ma anche e soprattutto d'ingenuità e fanatismo a un tempo: li accusano di scambiare Dio per una realtà presente qualsiasi, di trattare con Dio come si tratta con un uomo qualsiasi, di pretendere di sperimentare Dio, di entrare in comunione con Dio a loro piacimento... Sarebbe stato proprio per evitare quest'antropomorfismo smaccato che la filosofia è venuta via via rischiarando la situazione passando successivamente al panteismo, al panenteismo, al monismo e finalmente all'ateismo. È stato il teismo la causa dell'ateismo! È in sostanza l'accusa che poi, con Feuerbach e Marx, verrà indicata col celebre termine hegeliano di « alienazione » (*Entfremdung*)[19]. L'accusa coglie effettivamente un aspetto reale della coscienza umana nel suo sviluppo storico: in particolare quelle forme di metafisica intuizionistica che pretendono fondarsi su un'apprensione diretta di Dio (neoplatonismo, ontologismo...), ossia affermano di fare il primo passo muovendo da Dio o di fare un salto diretto dall'esperienza immediata all'esperienza di Dio, oppure di quelle forme di metafisica razionalistica che fanno un « passaggio diretto » dai principi astratti e dal *cogito* alla realtà di Dio come attualità e attuazione di un « concetto » (l'Essere perfettissimo, l'Infinito...: Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Clarke...). Anche Hegel, in fondo, fa un « passaggio diretto » dal finito all'Infinito, perché per lui il finito è « parvenza » (*Erscheinung*) e accidentalità (*das Zufällige*) e solo l'Assoluto e il Tutto è il Vero. L'accusa non vale invece per la metafisica tomistica che attribuisce all'intelletto umano come oggetto proporzionato l'essere finito e pone l'Infinito chiuso nel suo mistero, ch'è accessibile soltanto mediante l'analogia, ossia in forma più negativa che positiva, mediante la ragione che opera il passaggio al limite ossia la riduzione al fondamento. Così, per S. Tommaso[20], l'uomo arriva a conoscere non tanto ciò che Dio è ma piut-

---

[19] Cf. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*, in *Oekonom.-philos. Manuskripte*, Berlin 1932, MEGA, Bd. I, 3, p. 150 ss.

[20] « Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit » (*Sum. Theol.*, I, q. 3, prologus).

tosto ciò che Dio non è: questa concezione sta quindi agli antipodi sia dell'accusa di alienazione perché afferma precisamente la priorità e consistenza noetica del finito contro ogni forma d'intuizione e d'idealismo, sia dell'accusa di antropomorfismo poiché essa invece di fare dell'uomo un Dio e di concepire Dio al modo dell'uomo afferma Dio nell'isolamento assoluto della suprema trascendenza e concepisce gli attributi reali ontologici e spirituali di Dio proprio mediante la negazione di tutti i modi e i limiti accessibili nell'esperienza [21]. Una situazione certamente complessa, ma ch'è esattamente l'opposto della generica accusa di « alienazione ».

Da queste considerazioni si deve ammettere che la nozione di ateismo, come quella di teismo, si presenta in forma estremamente dialettica che deve mettere in guardia da ogni tentativo di facile semplificazione.

---

[21] La radicalità dell'ateismo positivo, che la nostra ricerca ha individuato al fondo del pensiero moderno, deriva insieme dal capovolgimento del significato dell'immanenza operato dal *cogito* e dalla conseguente e convergente assunzione-dissoluzione del contenuto del dogma cristiano (spec. Trinità e Incarnazione) come espansione della vita della ragione all'interno della soggettività umana. L'argomento, ch'è rimasto quasi sconosciuto alla storiografia ufficiale del pensiero moderno, si ricongiunge anch'esso soprattutto allo *Spinozasstreit* e alle controversie fra le scuole hegeliane dell'Ottocento (ved. intanto: C. Fabro, *La dissoluzione razionalistica dell'Uomo-Dio*, nel vol. *Cristo vivente nel mondo*, Roma 1956, pp. 279-340; Id., *La sintesi idealistica dell'Uomo-Dio*, ibid., pp. 341-402. — Vi accenna ora anche G. Rohrmoser, *Zum Atheismusproblem in Denken von Pascal bis Nietzsche*, Intern. Dialog Zeitschrift I, 2 [1968], p. 130 ss.).

4

ATEISMO E DIALETTICA NEL CONCETTO DI DIO

Il problema di Dio, come Nietzsche ha visto bene, diventa allora l'*apex* o *punctum contradictionis* per la chiarificazione dell'esistenza umana. L'uomo del nostro tempo trascura l'Assoluto ed ama invece definirsi per il suo atteggiamento verso la storia e la finitezza dei beni terreni, l'arte, la scienza, la politica...: ma si tratta di puri « diversivi » che mascherano il vuoto e la mancanza di un « criterio » di verità e di valore che sostenga ad ogni momento, e proprio su questa terra, la coscienza dalla disperazione di non poter resistere alle forze che operano nel « tempo ». Infatti se Dio non esiste, non ci sono più essenze, ma solo esistenze che il tempo muove e rapina con sé. Quindi niente di più incalzante ed insieme di più arduo del problema di Dio, di più vicino e di più lontano, di più concreto e di più universale ad un tempo, di più urgente per chiarire qualsiasi valore e di più condizionato per attingere il suo autentico significato.

Tale paradossalità del problema di Dio si può indicare con i due termini di *universalità* o *necessità* e di *libertà*.

Dicendo che il problema di Dio è *universale*, si intende anzitutto che esso è accessibile ad ogni coscienza normale e che non esige nel suo significato fondamentale ed essenzialmente una speciale preparazione tecnica, come si è già accennato: esso cioè non è l'oggetto proprio di un particolare tipo di riflessione, né un privilegio di particolari forme di cultura ma le precede e le accompagna.

Dicendo poi che il problema di Dio è *necessario*, si vuol indicare che i problemi fondamentali sull'essere e sulla verità, i concetti ultimi sul bene e sul male, il senso ultimo della giustizia e della vita com'essa si configura per l'uomo... rimandano al problema dell'ultimo fondamento in Dio ch'è il Principio senza principio di ogni essere, verità e giustizia.

Dicendo infine che il problema di Dio ha il carattere di *libertà*, non si vuol affermare propriamente che l'interessarsi a Dio sia per l'uomo qualcosa di « indifferente », com'è la scelta della professione o di un particolare campo di studio o di attività che può essere scambiato con un altro, poiché in questo caso gli oggetti delle possibili scelte sono oggettivamente sullo stesso piano ch'è quello degli interessi finiti. Il problema della coscienza di Dio è libero nel senso che l'uomo lo deve cercare oltre le evidenze del mondo visibile e lo deve conservare malgrado gli ostacoli della ragion finita e le difficoltà che possono venire dalla sfera pratica dell'esistenza. In questo senso Dio può esser detto il problema *esistenziale* per eccellenza, sia perché Dio è il fondamento di ogni esistenza e sia perché, e soprattutto, l'ammissione di Dio da parte dell'uomo decide e cambia l'orientamento profondo della libertà stessa fondandola sulla trascendenza: se Dio è il Primo Principio, è per ciò stesso l'ultimo Fine.

Possiamo perciò raccogliere queste riflessioni sull'aspetto soggettivo del problema di Dio affermando che Dio è il *problema essenziale dell'uomo essenziale*: è il « problema essenziale » in quanto è il problema del fondamento in senso ontologico, il quale dà il senso, ed uno speciale senso, per l'uomo ad ogni cosa. Ed è il problema dell'« uomo essenziale » o dell'« uomo comune » (*almindelige Mennesket* di Kierkegaard) in senso kierkegaardiano, ossia della coscienza umana nel suo orientamento fondamentale sulla verità e sul bene accessibile ad ogni uomo.

Infine, in un senso più radicale, possiamo parlare della *universalità* e *trascendentalità* del problema di Dio: universalità e trascendentalità vanno qui intese in senso esistenziale metodologico, non formale sistematico.

Per *universalità* del problema di Dio s'intende ch'esso, tanto per la sua impostazione quanto per la soluzione, fa appello a tutte e a ciascuna delle forme della coscienza umana: sia alla « coscienza immediata » del bambino, dell'uomo primitivo e dell'uomo comune, sia anche alla « coscienza riflessa » dello scienziato, del moralista, del politico, del filosofo... Si vuol dire: *a*) che tale problema è accessibile in qualche suo grado a ognuna di tali forme di coscienza; e insieme, *b*) che nessuna di tali forme lo esaurisce da sola o può avocarselo interamente. L'uomo sia egli giovane, adolescente, maturo o vecchio; sia egli primitivo o evoluto, dedito all'attività pratica o alla ricerca scientifica; sia egli un artista, uomo di cultura o fornito di rigorosa mentalità filosofica...: il problema di Dio, dico, lo segue

e lo raggiunge dovunque con la sua « richiesta ». A qualunque categoria o classe sociale l'uomo appartenga e qual si sia il suo grado di cultura, il problema di Dio è inevitabile e la sua urgenza non muta per mutar di secoli e di eventi. Benché di tutti i problemi quello di Dio sia il più arduo e complesso, esso coesiste a tutte le forme della coscienza anche alle più rozze e primitive; e, quel ch'è più strano, esso non si presenta in una rigorosa successione ascendente di chiarezza concettuale, quasi che la filosofia ne rappresenti assolutamente il fastigio e la coscienza immediata un semplice fioco barlume che svanisce come inessenziale all'apparire del pensiero riflesso. Si vuol dire che la religiosità è una « proprietà originaria » dell'uomo, come lo è l'inclinazione alla vita sociale: l'uomo si muove per impulso naturale verso gli « altri » per cercare una comunicazione di vita e di essere: con i suoi simili nel mondo visibile, con Dio suo creatore e padre in quello invisibile.

Per *trascendenza* del problema religioso s'intende allora cotesta inesauribilità del momento teologico rispetto a tutte le forme della coscienza e della conoscenza, anche le più alte e universali, come la filosofia e la stessa teologia e la mistica...: anzi più ancora. Questo non significa che le sfere della coscienza e i gradi della conoscenza siano sullo stesso piano o restino indifferenti l'uno per l'altro: ciò porterebbe al simbolismo assoluto della conoscenza o all'agnosticismo delle filosofie scettiche e relativiste fino alla vuota *Chiffreschrift* di Jaspers. Si vuol dire invece che il problema di Dio, in quanto non può formare l'oggetto esclusivo di alcuna scienza o conoscenza particolare, interessa l'intero settore della conoscenza e della coscienza in tutte le sue varie forme; trascende perciò ciascuna di esse, condizionandola in qualche modo al movimento e alle esigenze delle altre [1].

L'ateismo è quindi l'atteggiamento negativo che nella sfera teorico-esistenziale l'uomo assume di fronte al problema circa l'ammissione dell'esistenza di un Primo Principio. Il termine fu in voga nel Rinascimento per indicare l'atteggiamento di chi non ammette l'esistenza della divinità, ma il termine è antico quasi come la filosofia: basti ricordare le accuse di *atheotes, asebeia, atheia, dyssebeia*... lanciate contro i filosofi dell'antichità.

---

[1] C. Fabro, *Il problema di Dio*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, vol. II, p. 5 s.

Queste distinzioni sono prese da parte del soggetto. Ma ci sembra non meno importante di considerare l'oggetto stesso, cioè Dio, secondo l'esigenza metafisica della sua essenza. Dio è ovviamente in un modo soltanto e così anche il concetto di Dio deve avere un ben preciso contenuto: quindi, per l'uomo, l'ammissione di Dio deve orientarsi e manifestarsi in un modo soltanto, ossia secondo un contenuto che escluda ogni ambiguità. A questo modo il campo dell'ateismo diventa assai più vasto: atei allora non vanno detti soltanto coloro che affermano senz'altro che Dio non esiste, che il concetto di Dio è contraddittorio, ecc., ma rientrano nell'ateismo tutte le concezioni che si dimostrano errate e inadeguate di Dio, ossia quelle che negano o intaccano l'uno o l'altro dei suoi caratteri fondamentali. Se le negazioni esplicite di Dio formano l'ateismo « per difetto », queste altre formano l'ateismo « per eccesso » in quanto corrompono il concetto di Dio e gli attribuiscono una forma di essere che contraddice alla sua natura.

Questo esige che:

a) *Dio sia riconosciuto come l'Essere supremo*, oggetto della verità che tocca affermare per convalidare ogni verità nel suo effettivo fondamento. Perciò ogni *agnosticismo*, che dichiara inaccessibile l'esistenza di Dio all'intelletto umano, scivola e si risolve nell'ateismo, perché non arriva a Dio, non riconosce Dio e lascia quindi l'uomo « senza Dio » [2].

b) *Dio sia unico e sommo.* Quindi il *politeismo* pagano di ogni tempo, che ammette più dèi, equivale alla negazione di Dio.

c) *Dio sia spirito*, ossia che il suo essere attui in grado supremo la forma più alta di essere ch'è la vita secondo intelligenza e volontà. Quindi ogni forma di *naturalismo, panpsichismo, vitalismo*... è ateismo.

d) *Dio sia trascendente* in sé e non la somma o la totalità del mondo o immerso in esso come forza, vita, Ragione universale. Quin-

---

[2] Si può distinguere ovviamente l'agnostico dall'ateo, in quanto il primo dice: « ... non ho prove per dimostrare che Dio esiste », mentre il secondo dichiara: « ... ho prove per dimostrare che Dio non esiste ». Per questo molti finora pensavano che l'ateismo « positivo » fosse raro o senz'altro impossibile, ciò che lo sviluppo del pensiero contemporaneo ha smentito in pieno. La stretta connessione fra agnosticismo e ateismo è riconosciuta da un critico benevolo ed equilibrato come il Flint (*Agnosticism*, Edinburgh and London 1903, p. 50 s.).

di ogni forma di monismo, e perciò anche il *panteismo,* è ateismo [3]: vedremo le sue forme molteplici nel pensiero antico e moderno.

e) *Dio sia persona supremamente libera* nei suoi rapporti col mondo e con l'uomo e che quindi la creazione del mondo e dell'uomo procedano per pura liberalità di Dio e non per intrinseca necessità della sua natura. Quindi sono atee tutte le *filosofie* razionalistiche, idealistiche e immanentistiche che identificano nell'uomo e in Dio intelletto e volontà.

Pertanto si può parlare di un *ateismo esplicito* ossia dichiarato (negazione aperta e esplicita di Dio).

Qui si deve collocare anche il *materialismo assoluto,* sia *metafisico* dell'antichità, sia quello *moderno* derivato tanto dall'illuminismo e da Kant (Forberg) quanto da Hegel-Feuerbach (esistenzialismo e marxismo, nelle varie correnti), e dal positivismo scientifico (evoluzionismo, neopositivismo...).

Ma si deve anche parlare di un *ateismo esigenziale* ossia *postulatorio* (negazione implicita di Dio) ch'è proprio di quelle filosofie le quali, mentre affermano l'esistenza di Dio, lo privano dell'uno o dell'altro attributo [4], che lo qualifica per la coscienza umana in modo indivisibile nella sua essenza:

---

[3] « *Der Pantheismus tendierte mehr von seiner edlen Form zu seiner gemein Form, vom Akosmismus zum Atheismus* » (M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* IV Aufl., Francke Verlag, Bern 1954, Ges. W., Bd. I, p. 109).

[4] In questo senso aveva ragione Feuerbach nella sua analisi radicale e paradossale quanto si voglia, ma di un'estrema coerenza, dell'ateismo quando scriveva: « L'empirismo non rifiuta a Dio l'esistenza, ma le determinazioni positive; poiché il suo contenuto è finito, empirico, pertanto l'Infinito non può essere oggetto dell'uomo. Quanto più numerose sono le determinazioni che io rifiuto ad un essere, tanto più io lo pongo al di fuori di me, tanto più mi rendo libero da lui. Quanto più numerose qualità io ho, tanto più grande è anche l'ambito dei miei atti, del mio influsso. E quanto più [Dio] è Uno, tanto più anche si conosce di lui. Ogni negazione di un attributo di Dio è pertanto un parziale ateismo, una sfera della mancanza di Dio (*Jede Negation einer Eigenschaft Gottes, ist daher ein partialer Atheismus, eine Sphäre der Gottlosigkeit*). Nella proporzione ch'io rimuovo da Dio una proprietà, rimuovo da lui il suo essere. Se, p. es., la compassione, la misericordia non sono attributi di Dio, allora io sono solo nella mia sofferenza: Dio non è allora il mio consolatore » (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft,* § 16, S.W., Stuttgart 1904, Bd. II, p. 266 s.; ed. M. G. Lange, Leipzig 1950, p. 111). D'accordo con l'ateo Feuerbach in questo è anche un teologo dell'età dell'illuminismo, in polemica col Thomasius: « *Atheus tertii gradus est, qui non negat Deum nec aliud quid pro Deo substituit, negat tamen aliquid Dei, aut attributum aliquod*

1) della *conoscibilità* dell'esistenza e natura di Dio in generale: ed è *scetticismo, agnosticismo;*

2) della sua *unicità e perfezione*: ed è *politeismo, feticismo;*

3) della *trascendenza*: ed è *acosmismo, panteismo, panenteismo, monismo;*

4) della *spiritualità*: ed è *naturalismo, panpsichismo, vitalismo...;*

5) della *personalità*: ed è *razionalismo, idealismo, teoria dei valori* [5].

Questa classificazione si trova, ci sembra, sostanzialmente d'accordo con la *Encyclopédie* che propone una divisione ternaria: « On appelle athées ceux qui nient l'existence d'un Dieu auteur du monde. On peut les diviser en trois classes: les uns nient qu'il y ait un Dieu; les autres affectent de passer pour incrédules ou sceptiques sur cet article; les autres enfin, peu différents des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, et supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité; c'est-à-dire un être qui, à proprement parler, n'agit point du tout, mais qui est toujours passif. L'erreur des athées vient nécessairement de quelqu'une de ces trois formes. Elle vient de l'ignorance et de la stupidité... » [6].

Questa e le forme similari di ateismo si tengono sul piano filosofico, ossia nella sfera della speculazione propriamente detta ch'è la considerazione del principio e del fondamento.

La crisi, quindi, che divampò dopo la morte di Hegel con l'affermarsi dell'ateismo della sinistra hegeliana fu a suo modo la risposta e la contropartita della crisi che si dibatteva fra la destra hegeliana

---

Dei aut providentiam aut etiam personam aliquam divinam » (A. Christian Rotth, *Atheistica Scriptorum Thomasianorum...*, Lipsiae 1798, vol. I, p. 26 s. - Corsivo mio). Al Rotth rispose, in difesa del Thomasius, M. A. Stübel, *Observationes vacuae atque extemporaneae...*, Halae (s. a.).

[5] Non a torto perciò un teologo del Settecento definiva l'ateismo « ... impia opinio quae Deum esse negat aut tantum Deos admittit *apathos* et *inertes* » e considerava il deismo pari, almeno nelle conseguenze, all'ateismo (P. de Phanias, *Theoria entium insensibilium sive metaphysica universa et profana*, Venetiis 1781; t. II, Tr. IV, sect. I, a. 1: Atheismus et eius absurda systemata, p. 178 ss.).

[6] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné...* par M. Diderot et M. D'Alembert, art. *Athée*, I^{e} éd., Paris 1751, t. I, p. 798 *b*, II^{e} éd., Lucca 1758, t. I, p. 692 *a* ss., dove si afferma che l'ateo è punibile, come tale, secondo le leggi naturali, perché distrugge il fondamento della morale e della società.

sugli attributi di Dio ed in particolare sulla sua « personalità » e per riscontro sull'immortalità dell'uomo: non erano queste delle dispute verbali ma mostravano che il « principio nuovo » della filosofia aveva rotto ormai gli argini posticci che finora l'avevano mantenuto in un'apparenza di teismo e di ortodossia. Il problema soprattutto della « personalità » di Dio e dell'uomo, per riscontro, è decisivo per afferrare l'essenza della filosofia moderna e della filosofia in generale [7], perché esprime per l'uomo il momento risolutivo della consistenza dello spirito e il significato della verità.

[7] « Die alten Streitfragen über die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit des Absoluten und die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes sind keine akademischen Doktorfragen, um seinen Scharfsinn daran zu üben, sondern es sind die Grundfragen aller Spekulation überhaupt, von deren Beantwortung zugleich noch alle übrigen Bestandteile des philosophischen Gedankenorganismus abhängen, und über welche man daher notwendig mit sich im Klaren sein muss, ehe man auch nur irgend ein anderes Problem der Spekulation genügend zu lösen vermag. Ja, noch mehr! in jenen scheinbar so scholastisch klingenden Fragen liegt zugleich der Brennpunkt des gesammten geistigen Kulturlebens unserer Zeit, sie enthalten die Banner, die Schlachtrufe, unter welchen der grosse Kampf zwischen der alten und modernen Weltanschauung wird ausgefochten werden müssen. Man spricht heute so viel von einer " neuen Weltanschauung ", aber nur die wenigsten sind sich darüber klar, dass es sich hier um den Kampf zwischen Atheismus, Theismus und Pantheismus handelt. Man hat fast allgemein die Empfindung, insbesondere unsere gegenwärtigen religiösen Zustande seien einer Besserung dringend bedürftig, und wünscht diesen Umschwung sehnlichst herbei; aber dass dieser letztere allein daran hängt, dass entweder die Persönlichkeit oder die Unpersönlichkeit Gottes aus jenem Kampfe als Siegerin hervorgeht, von dieser Einsicht ist unsere Zeit gegenwärtig so weit entfernt, dass sie den obengenannten Fragen im allgemeinen geradezu glechgültig gegenübersteht » (A. Drews, *Die Spekulation seit Kant*, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, Berlin 1893, Bd. I, p. VI s.).

5

CARATTERI STRUTTURALI DELL'ATEISMO MODERNO

Mentre il problema dell'ateismo nell'antichità non presenta difficoltà più gravi di quelle che non comporti la determinazione del materialismo e dello scetticismo nella filosofia classica, l'ateismo quale si è venuto sempre più affermando nel pensiero moderno segue invece il variopinto destino del nuovo principio d'immanenza: lo studio approfondito di quest'ateismo positivo e costruttivo è destinato senza dubbio a rinnovare i contrasti e le polemiche, dentro e fuori l'idealismo, in cui ancora si dibatte la nostra civiltà. L'aver orientato la determinazione dell'essenza dell'ateismo moderno, principalmente e senza attenuanti sul momento costitutivo, ch'è proprio di detto principio, riporta senz'ambiguità la risoluzione dei problemi al loro fondamento. È il primo passo della coscienza, il cosiddetto « cominciamento », ch'è decisivo: esso è ponente e risolvente ad un tempo e specifica dall'interno la riflessione perché già implica ed esprime il « metodo ». Realismo e immanentismo (in tutte le sue forme) sono tali fin da principio, ossia si pongono e s'impongono col primo passo. Come si dirà a suo luogo, mentre nel realismo è l'essere che fonda l'attività della coscienza e la misura, nell'immanentismo la fonte e la misura dell'essere devono scaturire dalla coscienza: l'*esse* è funzione del *cogito*, comunque poi si concepisca il *cogitare* nei vari sistemi.

Perciò la prima questione che un realista ha da porre all'idealista non può essere di natura topica e sistematica, ma pregiudiziale e di principio: cos'è l'essere per la coscienza?; ch'è anzitutto la richiesta di stabilire il rapporto originario di essere-coscienza.

La domanda perciò di Leibniz, ripetuta da Schelling e da Heidegger e ripresa nella polemica col Brunschvicg da Gilson: « perché c'è piuttosto l'ente e non il nulla? », è per noi posteriore e non può aver alcun significato prima che non sia stabilito il « cos'è » l'ente e l'essere

dell'ente. Per noi la prima evidenza è che l'ente c'è: è desso il primo svegliarsi della coscienza, al di là del quale non c'è (e non ci sarà per molto tempo, cioè fino alla risoluzione del « fondamento ») che il buio dello spirito.

E l'ente nel suo *darsi* immediato s'illumina da sé: quindi il darsi dell'essere alla coscienza — « l'ente è » — è atto *sintetico* per la coscienza e altro non può essere, checché sia della formula grammaticale. Sintetica sarà perciò tutta la conoscenza del reale, immediata o mediata che sia; il conoscere analitico è riservato alla sfera formale del possibile. Il teologo, che conosce come la creazione è sospesa in definitiva all'atto libero di Dio e ch'essa anzi non è stata coesistente a Dio, non può che confermare e intensificare il significato di tale sinteticità, ch'è di per sé evidente ed inclusa nella nozione stessa di ente. Se le filosofie formaliste, realiste e immanentistiche hanno risolto l'ente nell'essenza, peggio per loro: a tutte queste filosofie noi opponiamo quella autentica di S. Tommaso il quale, per primo dopo Parmenide, fa l'inizio assoluto con l'*ens*.

Una volta preso saldamente l'orientamento iniziale della coscienza sull'*ens*, è chiarito anche il doppio rapporto di essere-coscienza e coscienza-essere ed è chiarito virtualmente anche il significato fondamentale di natura e spirito. Allora le tradizionali difficoltà indicate contro l'esistenza di Dio dall'esistenza (innegabile) del *male*, sia fisico come morale, perdono la presunta conclusività: se l'ente è sintetico e lo spirito è la *capacitas entis in veritate sua*... un qualsiasi male fisico e la stessa morte non possono decidere dell'essere dell'uomo come tale che si perfeziona solo come libertà; lo stesso male morale, fin quando c'è vita, non è mai definiente e definitivo perché la libertà « può » vincerlo o rinnegarlo e stabilirsi nel bene.

Cadono a questo modo anche le frequenti e acri invettive dell'ateismo di ogni tempo contro la teologia degli *attributi divini* come quelle che un Dio infinitamente buono e giusto non avrebbe dovuto permettere il male, la morte, le malattie, i tradimenti degli amici, le sofferenze degli innocenti... e gli altri guai dell'esistenza. Gli atei antichi e moderni concepiscono Dio come un monolito metafisico e respingono, tanto per Dio come per l'uomo, sia la libertà come la trascendenza: è chiaro allora che possano travisare l'esistenza come un atto di accusa contro Dio. Quindi se il problema degli attributi divini non è dei più facili ed ha sempre angustiato lo spirito umano, la negazione degli atei è troppo a buon prezzo e facile a smascherare nei suoi presupposti.

Con ciò non si vuol affatto dire che il problema dell'esistenza di Dio non presenti alla riflessione filosofica continue e gravi difficoltà anche per il teista: almeno per coloro i quali, come S. Tommaso, non ammettono una conoscenza diretta e propria di Dio ma solo mediata, ossia per dimostrazione e analogia. La difficoltà metafisica centrale, che poi a suo modo contiene anche il principio dell'unica soluzione valida, è la coesistenza anzi coincidenza e medesimezza in Dio degli attributi ontologici puri e degli attributi spirituali i quali sembrano precisamente inconciliabili fra loro. Attributi metafisici puri sono Dio come l'Essere ch'è l'Assoluto, come l'Uno, il Vero, l'Immutabile, il Necessario...: gli attributi che lo separano dal mondo. Attributi spirituali sono Dio come lo Spirito puro ch'è conoscente, volente, amante, previdente e provvidente...: gli attributi che lo legano in *qualche modo* al mondo e lo indicano almeno come implicato in un rapporto reale al mondo. La teologia anche qui va assai più oltre mostrando come Dio ha assunto, in Cristo, la natura umana partecipando alla stessa avventura terrestre dell'uomo per redimere l'uomo dall'errore e dal peccato. Ma questa difficoltà non fa che chiarire, a suo modo e quasi come conferma di supremo valore speculativo, quella *sinteticità dell'essere* in cui si esprime in ultima analisi la presenza del reale tanto per l'uomo come per Dio, anche se tale sinteticità si fonda nell'uomo e in Dio su motivi opposti: ossia nell'uomo, nella finitezza della coscienza che la separa dall'ente e che costringe la coscienza a riconoscere la presenza del reale; in Dio, nell'Infinità dell'Essere che lo distingue da ogni ente, proprio mentre con la creazione s'interna nel più intimo del finito (*per essentiam, per potentiam et per praesentiam*)[1] e con l'Incarnazione giunge a partecipare direttamente e più intensamente di qualsiasi uomo alle avversità e sofferenze spinte fino alla morte più obbrobriosa della croce. Di qui anche si spiega la posizione precaria e instabile del deismo illuministico il quale, rifiutando la religione storica rivelata, si è dimostrato di fatto impotente — prima ancora dell'idealismo — a difendere la religione naturale.

È chiaro allora ch'esiste certamente una « possibilità dell'ateismo » e non soltanto per la ragione che *ab esse ad posse valet illatio.*

---

[1] Cf. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I^{a}, q. 8, aa. 1-4; v. anche: C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1961, p. 470 ss., tr. fr., Paris-Louvain 1960, p. 472 ss.

La radice è nell'umano e non in Dio evidentemente, il quale non può negare se stesso, come afferma S. Paolo [2]. L'uomo può realmente negare Dio perché è sensibile e legato al tempo e allo spazio e quindi è sollecitato soprattutto dai beni sensibili e dagli eventi del tempo: egli non sente, non vede, non incontra mai Dio nella sua esperienza...; impazienza, scoraggiamento, orgoglio mettono così l'uomo in continuo pericolo di trovarsi fuori della traiettoria di Dio per le vie più diverse fuori e contro la religione.

E non è meraviglia che l'uomo possa negare Dio ch'è Spirito puro e Assoluto, quando può negare, e nega spesso difatti, la spiritualità e la libertà della propria anima, ossia dello spirito finito che porta in sé e di cui continuamente sperimenta in sé l'esistenza e l'attività. Così la negazione materialistica della libertà e spiritualità dell'anima fa a pari e s'incontra, in quest'analisi di struttura, con la negazione immanentistica della personalità del Singolo ch'è sacrificato o al Tutto monistico dell'ateismo di tipo spinoziano oppure alla gratuità dell'atto di tipo attualistico e fenomenologico.

C'è quindi una doppia dialettica dell'ateismo: una estrinseca del divenire storico della cultura; una intrinseca nell'approfondirsi teoretico dell'esigenza di Dio da parte della coscienza umana. Al primo momento appartengono le polemiche e le accuse di ateismo mosse ai filosofi dell'antichità fino all'epoca moderna: esse attestano come la filosofia, o certi particolari indirizzi del filosofare, si trovano in contrasto con il pensare comune e con l'indirizzo dominante della propria società. Al secondo momento, che in un certo senso si svolge all'interno del primo e ne costituisce la ragione e lo stimolo, appartiene quello che potrebbe dirsi il « divenire dell'idea di Dio » nel suo progressivo articolarsi per un concetto compiuto e assolutamente valido. Questo momento, in una storia dell'ateismo dal punto di vista teoretico ossia del graduale sollevarsi e costituirsi della negazione, si presenta come la perdita graduale degli « attributi di Dio », da quello iniziale di Assoluto e di Spirito fino a quello di Persona che ne è la corona. In quest'itinerario il mare della filosofia diventa sempre più burrascoso e finisce per mandare a fondo, con le tempeste sempre più incalzanti del pensiero moderno, la navicella della coscienza religiosa. È questo l'oggetto preciso della nostra ricerca: una sintesi di due momenti in modo che, prendendo lo spunto dalle « crisi » più operanti della storia del pen-

---

[2] *II Tim.* 2, 13.

siero moderno, si chiarifichi di volta in volta una nuova tappa della « perdita di Dio » ed un nuovo concetto della « libertà dell'uomo » ch'è risoluto a fondare se stesso da se stesso.

Nella genesi estrinseca dell'ateismo la filosofia occidentale percorre, almeno all'apparenza, l'arco completo del suo sviluppo dall'alba del pensiero greco al tramonto della filosofia contemporanea. Questo sviluppo è caratterizzato, si badi, dal capovolgimento dell'asse teoretico: e questo è ovvio. Il capovolgimento consiste nel passaggio dalla trascendenza all'immanenza: ed anche questo è abbastanza chiaro, almeno a partire dal *cogito* cartesiano ch'è il primo nucleo teoretico dell'ateismo positivo. Il capovolgimento attinge il suo significato essenziale quando l'immanenza si configura come « finitezza » e lega il destino della conclamata « libertà » della coscienza alla dialettica del mondo in situazione. Così si assiste, per contraccolpo e per dialettica interiore, al capovolgimento o trasmutazione di tutti i concetti e di tutti i valori. L'immanenza riferita alla consistenza ossia alla libertà dello spirito umano può mantenersi tale solo in quanto e fino a quando l'essere e la libertà dell'uomo si pongono di fronte alla trascendenza e alla medesima si rapportano con una decisione che definisce e consolida in questo rapporto la stessa immanenza come assunzione del proprio essere e della propria responsabilità. Un'immanenza allora non è più dialettica, una volta che le si toglie la trascendenza: l'immanenza del *cogito* che si è contrapposto alla trascendenza, assorbendola grado a grado da Cartesio a Hegel, ha finito per svanire come immanenza. Volendo rivendicare la libertà dell'uomo di fronte alla ingerenza di Dio, la filosofia moderna, approfondendosi nel proprio principio, ha messo l'uomo a discrezione del « collettivo », ch'è il Tutto impersonale, o del « mondo » come cieca irruzione di forze amorfe ed estranee, spesso contrarie allo spirito. Non è che, non volendo essere per l'Iddio vero, l'uomo sia riuscito col nuovo principio di coscienza a sostituire con l'uomo Dio, ma ha perduto con Dio anche l'uomo e col tramonto della trascendenza è andata a fondo anche la conclamata immanenza. Di fatti, soprattutto dalla metà dell'Ottocento ai nostri giorni, l'uomo non si definisce che come « possibilità della finitezza »: ch'è « essere-per-la scienza..., per la politica, per la tecnica » e così via, ossia l'uomo è un « essere-nel-mondo » ed è di volta in volta definito dalla costellazione spazio-temporale che lo contiene. L'abisso della libertà dell'uomo è certamente un *prius* nel cammino della coscienza ma, se non si fonda in Dio, sprofonda nel nulla. Sembra che l'uomo come spirito finito possa dare da solo signi-

ficato ad un mondo finito ed è ben questo il tentativo di Prometeo che ha avuto nel principio d'immanenza la sua formula perfetta e nella civiltà della tecnica la sua attuazione. Eppure l'uomo, in mezzo a tante conquiste, vive in un crescente disagio che sale, come marea, da tutti gli orizzonti della coscienza. L'uomo perciò che fugge da Dio deve perdere anche se stesso perché « cade nel mondo », non gli resta che l'istanza dell'esteriorità e della finitezza. Con ciò svanisce anche la dialettica e si perde la libertà.

In un modo paradossale — ma poi non tanto — il problema dell'ateismo, della perdita di Dio, dà la chiave per chiarire il problema cocente dei nostri giorni della perdita dell'uomo, della disperazione cosmica che stringe ormai tutti i popoli proprio nel momento in cui l'uomo celebra i massimi progressi nel dominio delle più segrete energie della natura. Ma la difficoltà è più profonda di quanto non sembri ad un'analisi semplicemente morfologica delle dottrine: l'enigma dell'uomo non è di natura fenomenologica ma strettamente metafisica. La situazione di disagio che rode l'uomo moderno non è superata col semplice ricorso formale all'Assoluto: l'Assoluto, se non entra nello spirito per la retta via, non risolve nulla, costituisce un nuovo pericolo, poiché non fa che accrescere il disagio e la confusione mentale. È ciò che hanno fatto quanti piegano, ossia torcono la religione ai propri appetiti, le forme inadeguate di religiosità sotto tutti i climi della storia dell'uomo, sia fuori come (purtroppo!) alle volte dentro il cristianesimo: solo una religione naturale che sia integralmente vissuta ed in un cristianesimo fedelmente assunto può assolvere il compito di purificazione effettiva dell'esistenza ed ottenere la fondazione ultima della libertà.

La dialettica dell'ateismo come caduta nel finito non è diversa ma coincide nella mutua contrastante appartenenza, come il concavo e il convesso, con l'elevazione del teismo verso l'Infinito. Il finito, a cui l'uomo si decide protestando la propria libertà contro l'Assoluto, disperde e dissolve questa libertà nelle cupidigie e nelle capricciosità del τέλος proprio e altrui. L'Infinito, a cui l'uomo sceglie di soggiacere, confessando la propria finitezza creaturale, raccoglie e innalza la sua libertà, che trova nella dedizione assoluta all'Assoluto la sua suprema fondazione. È l'alternativa essenziale nel contrasto fra teismo e ateismo, il cui significato si mostra sempre più decisivo per le sorti dell'uomo del futuro. Ascoltiamo:

« La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di esso, è renderlo libero. Per

poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza in modo che, appunto per questo, la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha potenza, n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali, ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende se stessa. L'onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'onnipotenza). Quindi l'onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò ch'è creato goda dell'indipendenza. È soltanto un'idea miserabile e mondana della dialettica della potenza pensare che essa cresca in proporzione della capacità di costringere e rendere dipendenti. No, allora comprese meglio Socrate che l'arte della potenza è di rendere gli uomini liberi. Ma nel rapporto fra uomo e uomo ciò non è possibile (sebbene sia sempre necessario accentuare che questa è la cosa più alta), ciò costituisce una prerogativa dell'onnipotenza. Perciò se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio (come pura " materia "), Iddio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può rendere liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente. Se Iddio, per creare gli uomini, avesse

perduto qualcosa della sua potenza, non potrebbe più rendere gli uomini indipendenti » [3].

La lotta pro e contro Dio non è soltanto una lotta di conoscenza ma anche di libertà, non una semplice conquista di risultati ma soprattutto una ricerca della sorgente.

---

[3] S. Kierkegaard, *Diario* 1846, VII A 181, tr. it. C. Fabro, II ed., Brescia 1962, t. I, nr. 1017, p. 512 s. Il principio di riportare in Dio il fondamento della libertà umana si trova già nell'idealismo trascendentale, ma nel senso di un ricupero metafisico dell'autonomia dell'imperativo categorico kantiano. Il secondo Fichte p. es. è esplicito: « Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewusstseins liegt freilich in Gott » (*Anweisung des seligen Lebens*, Vorles. IV; Medicus V, p. 167). Ma il movimento qui è dall'esterno all'interno, ancora secondo lo schema spinoziano, e quindi nella direzione opposta — benché con eguale tensione dialettica — alla concezione del personalismo teistico di Kierkegaard e S. Tommaso. Precisa infatti Fichte: « Das absolute Sein stellt in diesem seinem Dasein sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbständigkeit sich selber zu nehmen [come Kierkegaard!], und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Sein; es erschafft nicht etwas eine Freiheit ausser sich [diversamente da Kierkegaard!]: sondern es Ist selber, in diesem Teile der Form, diese seine eigne Freihеit ausser ihm selber » (*Anweisung...*, Vorles. VIII, Medicus V, p. 224). Hegel invece prende il punto di partenza dal detto di Platone e Aristotele che « Dio non è invidioso » da non comunicarsi, e commenta: « Bei den Athenern war Todesstrafe darauf gesetzt, wenn einer nicht an seinem Lichte den andern seines anzünden liess, denn er verliere nichts daran. Ebenso verliert Gott nichts, wenn er sich mitteilt [è il principio ripreso da Kierkegaard!]. Gott offenbart sich, gibt sich zu erkennen. Es ist also dies Wissen des Subjekts ein Verhältnis, das von Gott ausgeht; und von Gott aus ist es das absolute Urteil, dass er ist als Geist für den Geist » (*Vorles. über die Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, Leipzig 1925, Bd. I, p. 201).

6

ATEISMO
E PRINCIPIO DI CONTRADDIZIONE

È mai l'ateismo in sé contraddittorio? La domanda, tanto per i teisti come per gli atei, sembra superflua, avendo entrambi risolto il problema anche se in modo diametralmente opposto. Wolff, anche se fu accusato dal teologo Budde di ateismo, sta risolutamente dalla parte del teismo e pone la tesi nella forma più categorica: *Atheismus contradictionem involvit* [1]. Il nerbo dell'argomentazione è preso dalla contingenza del mondo, considerato sia nella sua realtà immediata come nei principi costitutivi, mentre nella supposizione dell'ateo esso sarebbe necessario (*a se*): « In hypothesi enim athei mundus est ens a se. Enimvero mundus adspectabilis non est ens a se, nec elementa rerum materialium, quibus aggregatis oriuntur corpora mundum constituentia: immo si concedatur, mundum oriri ex atomis materialibus, vel materia uniformi indivisa, nec dici potest, illas, vel hanc esse ens a se. In hypothesi adeo athei affirmandum, quod negari debebat. Quamobrem cum contradictio duabus contineatur propositionibus, quarum una idem esse negatur, quodque altera affirmatur; ex atheistica hypothesi colligitur, quod propositioni verae contradicit. Enimvero istud contradictionem involvit, ex quo colligitur, quod propositioni alicui verae contradicit. Patet itaque atheismum involvere contradictionem ».

Segue una breve spiegazione nella quale si ripete che il mondo non si può in nessun modo considerare come un *ens a se* e che la negazione di Dio comporterebbe subito l'ammissione di un mondo increato. Perciò « ... principia, quae dedimus cum in parte prima cum in hac altera Theologiae naturalis citra ambages atheismi absurditatem oculis subjiciunt » (l. c.). Ogni discussione con l'ateo è perciò completamente inutile.

---

[1] Chr. Wolff, *Theologia naturalis*, P. II, § 485, Francofurti et Lipsiae 1741, p. 460 s.

Anche per Rosmini l'ateismo implica un'evidente contraddizione, ma da un punto di vista più soggettivo, ossia per un errore di metodo. Si tratta che l'ateo pretende di « comprendere » Dio, ma Dio non si lascia comprendere e allora l'ateo lo nega: dall'incomprensione della essenza si passa alla negazione dell'esistenza. È ciò che Rosmini chiama il « sofisma dell'Infinito non compreso »: « Ogni qual volta il filosofo vuol ragionare dell'essere infinito e assoluto non contenendosi nei limiti di quella cognizione negativa che può averne, ma presumendo di comprenderlo, cioè di conoscerlo positivamente e totalmente, tesse di necessità dei sofismi, perché è obbligato d'attribuire a Dio quello che appartiene all'ente finito, non conoscendo egli, di positivo, altro che questo, e movendo quindi il ragionamento da una cognizione erronea di Dio medesimo » [2]. Così hanno fatto gli antropomorfiti e gli epicurei e un simile sofisma fu la base d'ogni maniera d'idolatria. Un sofisma dello stesso genere, continua Rosmini, è il fondamento dell'ateismo, ch'egli svolge nella sfera etica e sembra ispirato da Cicerone: « Gli dèi, se esistono, devono avere le virtù; ma non possono avere le virtù umane: dunque non esistono! Il fondamento della qual fallacia è in questa sentenza: Noi non vogliamo confessare d'ignorare quale sia la virtù propria della divinità, perciò vedendo che ella non può avere la virtù dell'uomo che sola noi conosciamo, neghiamo la esistenza della divinità » [3]. Rosmini qui non si occupa direttamente dell'ateismo, ma intende chiarificare la natura del « sofisma dell'ateo ». Più che di una contraddizione logica, in questo caso, ci sembra, si tratti di una difficoltà « esistenziale »: l'uomo nega ciò che non riesce a comprendere e perché non lo comprende, l'uomo, che non comprende che il finito, pretende di comprendere l'Infinito: ecco la contraddizione. S. Tommaso — ci sembra — sarebbe stato meno risoluto in quest'argomentazione, poiché l'uomo può, mediante l'analogia, avere una qualche conoscenza anche della natura di Dio sia a partire dal mondo come dalle proprie operazioni spirituali. La contraddizione risulta più chiara dall'insieme della dottrina rosminiana sull'Essere comunissimo e virtuale a tutti noto il quale, scoperto nella sua intima natura, rivela una pienezza ch'è l'*Ipsum esse subsistens,* cioè Dio realissimo [4]. Per S. Tommaso, invece, l'*Ens communissimum* come pri-

---

[2] A. Rosmini, *Logica*, n. 714, II ed., Intra 1867, p. 283 s.; cf., per questo testo, Cl. Riva, *Pensiero e coerenza cristiana*, Brescia 1963, p. 13 s.

[3] Rosmini rimanda a Cicerone, *De natura deorum*, l. III, c. 8 ss.

[4] Cf. la chiara esposizione di Cl. Riva, *Op. cit.*, p. 14 s.

mo oggetto della mente dice solo *Id quod habet esse* e si obiettiva direttamente nel campo degli oggetti di esperienza esterna e interna. Questa *ratio entis* si proietta in sé e per sé solo sull'ente finito [5]: l'ascesa a Dio ha bisogno di dimostrazione rigorosa mediante il principio di causa e quindi di un « passaggio » e di un trascendimento. Ciò che l'uomo direttamente e propriamente intende non è Dio, ma il finito; il principio operativo *col quale intende* non è neppure Dio, ma il proprio intelletto; anche se l'intelletto è causato da Dio, Dio non cade in nessun modo né *in ratione objecti* né tanto meno *in ratione subjecti.* Possono quindi affermare che l'ateismo è di per sé contradditorio solo coloro che affermano che la nozione di Dio è analitica, come Rosmini, come gli ontologi in generale.

È in quest'atmosfera d'immediatismo onto-teologico che ci sembra si muova un recente fautore di siffatta « autocontraddizione dell'ateismo filosofico ». La tesi è enunciata come segue: « Ogni dubbio sull'esistenza di Dio creatore dotato di pensiero e indipendente (dal mondo), e *a fortiori* la negazione di Dio, è una autocontraddizione » [6]. La cosa, per coloro che non conoscono l'*analogia entis*, può apparire esagerata. Si può ben giungere dal *dubbio* in Dio alla « *dimostrazione* di Dio », ma soltanto perché la esistenza di Dio è portata da un dubbio più acuto, incondizionato, radicale: certo più scettico e più profondo che non il primo dubbio, quello ordinario, il superficiale. Ora pertanto in nessun modo il dubbio è la più alta forma di vita, né è autonomo. Invece il dubbio autentico e approfondito porta precisamente a Dio. Certo, che sarebbe allora la dimostrazione di Dio se non fosse stringente e se potesse essere buttata da parte e se i suoi avversari non si contraddicessero, se essi non fossero in contraddizione? Chi non include Dio — l'essere come essere — nella vita e nel pensiero, costui vive in contraddizione e fa discorsi contraddittori.

L'Essere ha ora la possibilità di cadere dall'Assoluto; in altre parole, c'è un doppio essere: uno relativo, condizionato, contingente;

---

[5] « Ens dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius objectum est quod quid est in III De Anima, unde illud solum est capibile ab intellectu nostro, quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum » (*In librum de Causis*, lect. VI, ed. Saffrey, p. 47; ed. Pera, n. 175, p. 47).

[6] « Das Thema vorliegenden Schrift ist die These: Jeder Zweifel am Dasein eines unabhängigen, einen, denkenden Schöpfer-Gottes und *a fortiori* das Leugnen Gottes ist ein *Selbstwiderspruch* » (cf. E. von Fürstenberg, *Der Selbstwiderspruch des philosophischen Atheismus*, Regensburg 1960, p. 7).

e un Essere assoluto, l'Essere in generale, la forza che c'è in generale, l'Essere, l'*ens ut ens*. Quando si dubita, per esempio, dell'esistenza di Dio, allora bisogna insieme avere un'idea di ciò che questo Dio di cui si dubita deve essere e può essere. Ma se Dio è l'essere in quanto essere (*das Sein als Sein*), allora non c'è più dubbio se si ha a che fare con Dio: non è Egli in qualche modo la realizzazione dell'essere? Non è viceversa un simile dubbio una specie di « no » del conoscente rispetto ad una conoscenza provvisoria, primitiva e a buon mercato, un « no » che con ciò si cava dall'insulso flusso dello scorrere dell'essere e che ha così già in sé i tratti della divina autonomia dell'essere?

Per esempio, in gergo giornalistico: è possibile che Dio sia, ma è anche possibile che Dio non sia! Sembra che ciò vada bene; però c'è un aspetto da considerare. Se Dio è semplice, se è la possibilità come possibilità, allora il pensiero dice: è possibile che Dio sia, non che la possibilità è possibile. L'opinione infatti che sia anche possibile che Dio non sia, afferma nel nostro caso: è possibile che non si dia la possibilità come possibilità!

Ciò che intendiamo con « dimostrazione » dell'esistenza di Dio è immanente alle cose e al pensiero. È inevitabile come il respirare e non come una dimostrazione criminale su indizi, non come un calcolo che si potrebbe semplicemente trascurare.

C'è un dubbio autentico ed una scepsi onesta, c'è anche una scepsi apparente che trascina se stessa, che si abbandona nella ingenuità della superstizione: nella prima c'è una fede, nell'altra un dogmatizzare (p. 9). Allora la dimostrazione dell'esistenza di Dio non è come la somma terminale di un bilancio, ma è premessa in qualche modo già al primo numero del bilancio, è premessa a ogni pensiero e ad ogni essere e dimostrazione. Inoltre questa « dimostrazione » non è altro che la prova che Dio non è la sostanza in sé, non la nazione o il vitello d'oro; brevemente, non è una cosa del mondo, un idolo, ma, come si dice nell'albero di Porfirio: *extra omne genus*. Il dubbio di Dio e la negazione di Dio sarebbero e non sono nient'altro che la divinizzazione di una cosa del mondo (p. 11). È questa precisamente la contraddizione dell'ateo.

La difesa intrapresa vuole essere in perfetta fedeltà al pensiero di S. Tommaso in quanto — un po' come argomentava Rosmini — coloro che negano Dio sono obbligati a divinizzare la creatura. In realtà il nerbo della posizione è anche qui d'ispirazione ontologica: « I primi principi [di Contraddizione e Causalità e gli altri] — leggiamo — valgono sia per il pensiero come per l'essere in quanto secondo

la loro struttura essi possono valere solo per il pensiero dipendente dall'essere, solo per un essere dipendente dal pensiero, poiché se sono validi nel campo ontico lo sono in quello noetico e viceversa. Tutte le connessioni necessarie rimandano immediatamente all'essere come essere. La " dimostrazione dell'esistenza di Dio " è l'Alpha e l'Omega di tutta la filosofia. L'essere in quanto essere consiste nella struttura dell'essere, più esattamente: esso porta ogni essente » (p. 18).

Ci sono molte scienze e discipline che si possono chiamare filosofia. Ci sono, all'interno della filosofia propriamente detta, variazioni, intervalli e libertà. Ma c'è anche qualcosa che si sottrae alle variazioni, alle mutazioni, che si trova dappertutto. A questo, alla struttura dell'essere e del conoscere, appartiene anche la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Ecco la formula definitiva: « Ogni dubbio di un Dio creatore, indipendente, pensante, è autocontraddizione. Non è possibile evitare la " dimostrazione " dell'esistenza di Dio, l'elaborazione dell'*essere in quanto essere*, senza incontrare un'interna contraddizione. Ogni dottrina che tentasse questo farebbe, di un essere del mondo, Dio. Questo vale evidentemente per tutto ciò che è. Tutto ciò che non è riferito a Dio è, in ultima istanza, nonsenso. Se è vero che questa tesi è contro la maggior parte dei filosofi degli ultimi tre secoli, è vero che queste filosofie non si sono in realtà misurate col tomismo, anzi in quasi tutti i casi sono state predeterminate dal preconcetto di ateismo, che Dio era proscritto *a priori* come un oggetto di fede » (p. 19).

Ora qui l'insidia — a nostro avviso — può essere pericolosa. *In se* nulla di più necessario che l'esistenza di Dio ch'è l'*ipsum esse*. Ma *quoad nos* Dio non è *per se notum*, bensì solo con la mediazione del finito: anche quest'Autore sembra confondere espressamente l'*ens per se notum*, che indica il primo e fondamentale passo della mente, con Dio. È per questa confusione fra l'*ens* iniziale e l'*Esse* terminale, Dio, che — come si vedrà — il gesuita Hardouin accuserà Cartesio e i cartesiani di ateismo.

L'Autore ricorre specialmente all'argomento tomistico che Dio è « causa totale » (*Totalursache*), mentre ogni creatura è « causa parziale » (*Teilursache*) e quindi nulla può agire senza il concorso diretto e continuo di Dio (pp. 12, 42, spec. 90 e 111). Osserviamo che tutto ciò vale sempre solo in *ordine essendi et operandi*, ma non *in ordine cognoscendi* nel quale Dio è l'oggetto di conoscenza più arduo e distante. Inoltre ci pare che questa concezione rinnovi un certo « contingentismo » radicale del tutto alieno dalla metafisica tomistica nella

quale la creatura non è propriamente causa solo « in parte » mentre l'altra « parte » è supplita da Dio [7], ma la creatura è causa totale nel suo ordine (di causa seconda) come anche Dio è causa totale nel proprio (come Causa prima) ed abbraccia perciò tanto l'essere come l'agire nel profondo, dalla creatura più infima alla intelligenza più alta.

In conclusione diciamo: negare l'esistenza di Dio, *in una metafisica realista* che parte dall'essere, è certamente contraddittorio, ma di una « contraddizione secondaria » — se è lecito dire — poiché la contraddizione primaria riguarda la negazione degli oggetti di evidenza primaria cioè immediata o nell'esperienza o nella riflessione. Per la filosofia moderna invece, che fonda e qualifica l'essere sul pensiero ovvero a partire dall'atto di coscienza, la negazione di Dio non è affatto contraddittoria in nessun modo, ma costituisce la conclusione essenziale e inevitabile dello stesso principio d'immanenza riportato al suo fondamento. La ragione prima e fondamentale dell'ateismo moderno, a cui deve rifarsi il giudizio stesso sulla possibilità dell'ateismo, non è di pertinenza della logica formale ma di natura costitutiva e va cercata più avanti, cioè nel primo passo del pensiero [8]. Quando l'inizio è fatto col *cogito,* con l'atto del pensiero che ha rimosso da sé ogni contenuto di essere, la filosofia ha negato di per sé la sua fondazione nell'essere ed ha posto l'essere alle dipendenze del pensiero, mediato dall'atto del pensiero, comunque poi l'atto di questa mediazione venga concepito dai vari sistemi della filosofia moderna. In questo capovolgimento nella fondazione della verità dell'essere è coinvolto anche il significato dei primi principi che si adeguano al loro fondamento (*Grund*) ch'è l'atto di coscienza. Se per il realista la negazione dell'esistenza di Dio risulta contraddittoria, o può risultare tale in una riflessione consapevole, essa non risulta affatto contraddittoria per l'immanentista, ma semplice posizione di coerenza come si dirà. Il fatto che per qualche secolo alcuni dei massimi filosofi moderni abbiano ammesso l'esistenza di Dio (Cartesio, Spinoza,

---

[7] La distinzione classica di S. Tommaso è fra le cause del *fieri,* le cause create e finite, e la causa dell'*esse* ch'è propriamente Dio. L'Angelico ha fra l'altro anche la divisione di *causa universalis* e *causa particularis,* ma anch'essa è intesa secondo la nozione di partecipazione (cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino,* Torino 1960, p. 448 ss.).

[8] Si può essere comunque d'accordo con von Fürstenberg nelle critiche radicali a Kant, Hume, Hartmann, Hegel, Heidegger, Hessen... (*Op. cit.,* pp. 10, 47 ss., 144 ss., 158 ss. e passim).

Leibniz, Locke, Kant, Hegel...) mostra soltanto la complessità dei fattori che intervengono in un'epoca storica nella formazione della concezione del mondo.

In tutta questa discussione, che attinge la radice speculativa del problema, vale (ci sembra) dal punto di vista formale la critica di Kant all'argomento ontologico [9]. Per i fautori di quest'argomento la negazione di Dio implica senz'altro e immediatamente contraddizione. Ma l'argomento ontologico non conclude né per Kant come neppure per S. Tommaso, benché per ragioni diverse anzi con un opposto indirizzo di pensiero che non è qui il caso di approfondire.

Kant distingue una duplice negazione, a seconda ch'essa attinge o il predicato o il soggetto, e perciò un duplice comportamento della contraddizione. Se in un giudizio io nego il predicato e mantengo il soggetto, sorge allora una contraddizione e pertanto io dico: quel predicato appartiene necessariamente a quel soggetto. Ma se io nego il soggetto assieme al predicato, non sorge allora nessuna contraddizione; infatti *non c'è più nulla* cui si possa contraddire. Porre un triangolo, e poi negare i tre angoli del medesimo, è cadere in contraddizione; ma negare il triangolo assieme ai suoi tre angoli non è contraddizione alcuna. Quanto al concetto di un ente assolutamente necessario, vale esattamente lo stesso. Se negate la sua esistenza (*Dasein*), voi negate allora la cosa stessa con tutti i suoi particolari: dove sorgerà allora la contraddizione? Esternamente non c'è nulla cui si possa contraddire, poiché la cosa non è supposta come esternamente necessaria; internamente neppure, poiché con la negazione della cosa stessa voi avete negato a un tempo tutto ciò che ad essa è interno. Dio è onnipotente (*allmächtig*): ecco un giudizio necessario. L'onnipotenza non può essere negata, se voi ponete una divinità cioè un'essenza (*Wesen*) infinita il cui concetto è identico con quella. Ma voi dite: *Dio non è*, allora non si dà né l'onnipotenza, né qualsiasi altro

---

[9] Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, Teil II, Abt. II, Abschn. 3; A 594, B 622. Si comprende che per le varie posizioni di « ontologismo » nella linea di Agostino - Malebranche - Rosmini... l'ateismo è detto impossibile, poiché alla coscienza non può non « ... essere originariamente ed essenzialmente data una " idea di Dio " come principio illuminante come *quo* (non *quod*) *cognoscitur* ... la quale *non contenga* l'assoluta (teoreticamente) necessità di *affermare* Dio reale » (Così V. La Via, *L'impossibilità teoretica dell'ateismo*, Teoresi VI, 12 [1951], p. 67). Sul senso e sugli sviluppi dell'argomento ontologico nel pensiero moderno, ved.: C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 275 ss.

dei suoi predicati, poiché tutti sono tolti assieme al soggetto ed in questo pensiero non si mostra contraddizione alcuna.

Nel nostro caso, la situazione è ancora più radicale. L'immanentismo moderno non si limita ad una negazione formale ma capovolge il significato originario del rapporto coscienza-essere [10] e non si limita a negare il soggetto della proposizione ma toglie al soggetto pensante — ch'è la coscienza dell'uomo — la possibilità di avvertire e di porre comunque il problema di Dio.

---

[10] Nella disordinata e spesso improvvisata letteratura post-conciliare sull'ateismo si passa facilmente sopra al significato di quella che Kant ha chiamato la « rivoluzione copernicana » ossia la *Diremtion* fra pensiero moderno e realismo classico rispetto alla « riduzione al fondamento », fra il principio parmenideo dell'essere che fonda il pensiero e il *cogito* moderno posto a fondamento del pensiero. Alla dichiarazione di Fichte soprariferita corrisponde il preciso riferimento a Cartesio di Hegel: « In filosofia Cartesio iniziò un indirizzo completamente nuovo: con lui comincia la nuova epoca della filosofia, mediante la quale fu concesso alla " cultura" (*Bildung*) di concepire il principio del suo superiore spirito in pensieri nella forma dell'universalità ». E dopo aver osservato di sceverare in Cartesio la sua aderenza, nel corso del suo sistema, all'intelletto astratto e ingenuo dalla novità di valore universale del suo principio, precisa: « Lo spirito della sua filosofia è però appunto il sapere, come unità di pensiero ed essere » (*das Wissen, als Einheit des Denkens und Seyns*. — *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, II Aufl., ed. C.L. Michelet, Berlin 1843, p. 305). È in questo che consiste il dubbio assoluto ossia l'istanza pura teoretica dello « inizio senza presupposti » (*voraussetzungsloser Anfang*) che Hegel ha esposto nel prologo al suo sistema (cf. *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, tr. it. in: C. Fabro, *Hegel*: *La dialettica*, Brescia 1962, p. 13 ss.). Se su questa via si pretende (con Hegel) di porre ancora il problema di Dio ovvero dell'Assoluto, bisogna come lui rifarsi al panteismo di Spinoza e concepire Dio come il Tutto indeterminato che si determina nei singoli ossia, come spiega Hegel nella Logica, ridurre Dio all'autocoscienza assoluta, all'essenza che *deve* manifestarsi nelle esistenze.

7

COERENZA ATEA DEL RAZIONALISMO CONTEMPORANEO

Di fronte all'atteggiamento negativo sempre più netto sul problema teologico da parte del pensiero contemporaneo, il teologo corre subito — ed è il suo compito di *defensor fidei* — alla critica e alla condanna richiamandosi ai danni, alle conseguenze assurde, allo sconvolgimento dell'economia dell'intera esistenza che l'ateismo comporta. L'analisi filosofica deve invece porsi al momento che precede la « caduta atea », il suo è un compito di chiarificazione di principi e di rischiaramento dell'orizzonte speculativo secondo un procedimento di coerenza che si rinsalda di tappa in tappa: la filosofia non può turbarsi per le conseguenze, ma ha da preoccuparsi anzitutto per i principi e soprattutto per il « principio » col quale la coscienza fa il suo passo essenziale sull'essere. Sorprende perciò, ma è anche molto istruttivo ai fini di un valido giudizio speculativo e insieme teologico del pensiero moderno, il considerare il metodo spiccio col quale il razionalismo più recente è convinto di sbrigarsi del problema di Dio. La parola d'ordine per liquidare il teismo è la qualifica di dogmatismo ch'equivale a pensiero ingenuo, irriflesso e fantasticante del cosiddetto senso comune. Due sarebbero le fonti del problema di Dio: l'artificialismo e l'animismo [1].

Infatti l'uomo ingenuo di fronte al continuo divenire della natura ha imparato a costruire i suoi strumenti di vita per piegare la materia ai suoi bisogni; ma ecco ch'egli è trasportato dalla sua immaginazione a concepire una prima origine del mondo e della materia, ossia la

---

[1] Cf. L. Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, in *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris 1950, p. 207 ss. La discussione fu tenuta alla « Société française de Philosophie » il 24 marzo 1928 (cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XXVIII^{e} année, n. 3).

prima creazione delle cose da parte di un essere supremo che ha regolato il corso della natura e degli eventi alla perfezione come una macchina perfetta: così il mondo intero diventa un orologio e Dio il perfetto orologiaio [2].

L'altro caposaldo della metafisica teistica è l'animismo. Non solo gli uomini, gli animali, i vegetali sono realtà viventi, ma anche le rocce e i metalli, il sole e le stelle: l'affermazione della trascendenza, secondo la critica del razionalismo, consiste allora nel supporre che la gerarchia degli esseri — la quale, secondo il dinamismo vitale, s'estende dal mondo sublunare al mondo sopralunare — si prolunga al di là dello stesso cielo astronomico per arrivare ad una regione popolata da realtà invisibili e soprannaturali. Gli esseri soprannaturali di queste celesti regioni avrebbero avuto origine secondo gli stessi rapporti di paternità e filiazione che accadono quaggiù. Realismo del senso comune ed estrapolazione fantastica sarebbero così gli elementi essenziali della genesi della religione e della credenza in Dio: essi sono stati spazzati via dal nuovo metodo razionale, dalla scienza e dal pensiero moderno.

Per la scienza moderna, infatti, non esiste una materia in sé, ma la materia si risolve in elementi molteplici, di cui ciascuno, in virtù dell'esteriorità che gli è essenziale, esclude l'esistenza di ogni altro elemento. Mediante la fisica matematica, a partire dal sec. XVII, la prospettiva religiosa e metafisica fino allora dominante ha ceduto il posto alla spiegazione razionale e scientifica: l'attività della ragione costituisce ormai la sfera autentica dello spirituale e mette fuori causa le fantasticherie del soprannaturale oltremondano: una realtà soprannaturale trascendente è perciò, per il razionalismo, intrinsecamente contraddittoria: Dio non può essere al di là della realtà umana ossia delle verità e dei valori che l'uomo viene costruendo e riconoscendo con la sua ragione. È nel riconoscimento allora della ragione umana come fonte e luogo della verità che l'uomo moderno trova il fondamento che il

---

[2] Secondo il celebre verso di Voltaire: « L'univers m'embrasse; et je ne puis songer / que cette horloge existe et n'ait point d'horloger » (apud: L. Brunschvicg, *Héritage de mots, héritage d'idées*, Paris 1945, p. 51). Il Brunschvicg cita anche l'espressione di Voltaire nella *Lettre au marquis de Villevielle*, ch'è secondo lui d'ispirazione troppo tomista (!): « Les athées n'ont jamais répondu à cette difficulté, qu'une horloge prouve un horloger » (*La raison et la religion*, Paris 1939, p. 56). L'analogia dell'orologiaio è frequente nella filosofia inglese del Settecento ben conosciuta da Voltaire (cf. L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1881, t. I, p. 409, nota 1).

pensiero ingenuo e mitologistico avevano trasferito nella trascendenza. Solo a questo modo Dio può esistere in spirito e verità nel suo Logos, e solo coloro che si ostinano a confondere l'immaginazione col pensiero possono accusare il razionalismo di ateismo.

Il tono evidentemente caricaturale di questa presentazione del teismo sembra facilitare una critica immediata e pertinente [3]: il teismo, nella sua forma metafisica compiuta per esempio di un S. Tommaso, pone l'esigenza di un Primo Principio dell'essere e non prolunga affatto immagini né lavora su rappresentazioni fantastiche. Il problema è se si possa ridurre la natura alla scienza (razionalismo) e la scienza alla vita dello spirito, senza residui, come afferma nel suo immanentismo coerente il Brunschvicg; il celebre testo di Pascal, che contrappone il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe a quello dei filosofi, non fa che accentuare l'evasione della posizione teistica per far ricadere proprio sui teisti l'accusa di ateismo!

Tocca riconoscere al Brunschvicg lo sforzo di aver voluto riportare il suo razionalismo alla prima radice d'immanentismo radicale ed è qui che la sua lezione può risultare, anche per il teologo cattolico, estremamente utile e chiarificatrice: una critica che non attinge il principio del pensare nella sua possibilità originaria non potrà mai interessare ma solo irritare il filosofo che ha diritto di essere ascoltato per primo [4]. Ora, nella sua replica, il Brunschvicg ha avuto buon gioco osservando che il problema essenziale riguarda il principio e non le conclusioni: è nel principio che tocca confrontare teismo metafisico e pensiero moderno o « spiritualismo », com'egli lo chiama con eccesso di generosità. Ed ecco la sua presentazione dell'idealismo come spiritualismo ossia come dottrina che identifica la conoscenza del reale con l'attività dello spirito (umano). Lo spirito umano, fin dal suo primo apparire, fin dalla prima presa di coscienza, ch'esso attua nel pensiero scientifico della sua prima potenza creatrice, si riconosce liberato dall'ordine della materia e della vita. Tradirebbe se stesso se discendesse al di sotto di sé. Di qui il capovolgimento profondo operato dal pen-

---

[3] Si trova nella replica di E. Gilson al Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, l. c., p. 214 ss.

[4] Per ovviare a questa richiesta radicale non sembra, anche a noi, molto a proposito sia per il contesto sia per la fondazione metafisica del problema di Dio il ricorso del Gilson al principio leibniziano di ragion sufficiente (l. c., p. 216 s.) che il Brunschvicg ha buon gioco di respingere (l. c., p. 222 s.). Gilson vi ritorna sopra (l. c., p. 229) e Brunschvicg conferma la sua critica (l. c., p. 233).

siero moderno mediante il principio d'immanenza: si tratta infatti di sostituire all'ideale di una creazione assoluta, quale l'immaginazione teologica (!) supponeva in Dio, la realtà di una creazione umana, nelle condizioni in cui essa è effettivamente sperimentata e verificata. È questo l'idealismo radicale, fondato sull'evidenza della scienza, che va distinto nettamente, secondo Brunschvicg, dall'idealismo tedesco *a priori*, ancor metafisico e quindi semplice contraffazione del realismo e quindi ancor legato all'immaginazione dell'Assoluto. Idealismo in questo senso e fedeltà al principio moderno del progresso sono perciò sinonimi [5]. In questa concezione la matematica non è nulla prima che l'uomo, con la sua opera che dura quanto la sua storia, non abbia formulato i principi e proseguito gli sviluppi, le applicazioni e le conclusioni. Quest'idealismo scientifico si riduce a una sola tesi: « *C'est dans l'histoire que l'esprit conquiert, naturellement et nécessairement, la conscience de son éternelle actualité* » (corsivo di Brunschvicg) [6].

L'idealismo, qualunque esso sia, non prende in considerazione neppure le critiche del realismo e del teismo per il semplice fatto che non accetta il principio di quelle critiche ch'è il dogmatismo realistico, ossia il mondo concettuale ch'è stato abbattuto da Cartesio col suo dubbio metodico. Prima di lui, l'idea si modellava sul suo oggetto che era presupposto, per una forma di chi sa quale magia o meglio di petizione di principio. A partire da Cartesio, l'oggetto si modella con l'Idea così che « i principi della conoscenza umana comandano i principi della filosofia ». Ciò non significa affatto, secondo Brunschvicg, che l'idealismo debba assumersi il compito di dedurre le cose a partire dal pensiero, poiché è stato precisamente il *Discours de la méthode* a togliere ogni prestigio al procedimento sillogistico ed a fondare la nuova civiltà con la sostituzione della conoscenza scientifica alla conoscenza puramente concettuale, ossia opponendo al metodo aristotelico astratto di discesa dal generale al particolare quello moderno che muovendo dal semplice cerca di raggiungere e spiegare il complesso. Il cartesianesimo esige l'estrema chiarezza nel fare l'inizio del pensiero in generale. All'inizio non esiste alternativa alcuna di tempo ed eternità, e quindi neppure l'opposizione di finito e Infinito. Come non esistono, esemplifica il Brunschvicg, spazi immaginari in cui il Creatore

---

[5] « Je suis idéaliste, parce que l'idéalisme est la *seule doctrine qui ne rencontre aucune difficulté*, qui n'apporte aucune réserve, dans la définition de l'être par le progrès » (L. Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, l. c., p. 225).

[6] L. Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, l. c., p. 225.

dovesse trovarsi prima della creazione e da cui la sua azione transitiva si eserciterebbe per estrarre dal nulla il cielo e la terra, così non c'era un momento in cui non esisteva già l'eternità e parimenti non c'è nessun momento in cui il tempo d'immortalità succederebbe bruscamente al tempo della vita e della morte. È questo il significato essenziale, conclude soddisfatto il Brunschvicg, dell'indirizzo impresso da Cartesio al pensiero moderno secondo il quale la scienza, riportando il pensiero dall'esterno all'interno e ricuperando il senso autentico della ragione e della verità, aveva spostato l'asse della vita religiosa col risultato — aggiungiamo noi — di eliminare la validità della coscienza religiosa alla sua prima radice. Brunschvicg però, d'accordo questa volta con l'illuminismo e l'idealismo trascendentale, dichiara di non voler affatto negare la religione naturale e neppure la religione rivelata giudeo-cristiana ma piuttosto di purificarla col ricondurla alla sua purezza originaria, anzi di prolungarla e di compirla trasformando (!) la trascendenza della rivelazione nell'immanenza della ragione. È questo il nucleo centrale della filosofia a partire da Cartesio: « Il y a là dans l'histoire, et non seulement entre deux époques, mais entre deux types de structure mentale, une ligne de partage, effectivement marquée par la critique décisive, désormais ineffaçable, du cartésianisme à l'égard du dogmatisme antérieur. Et c'est ce que je me contentais de rappeler, lorsque je disais que la science, en ramenant la pensée de l'extérieur à l'intérieur, en restituant le sens authentique de la raison et de la vérité, avait déplacé l'axe de la vie religieuse » [7].

Il nocciolo della controversia è toccato dallo stesso Brunschvicg nell'ultima replica al Gilson che il problema dell'esistenza del mondo non è affatto un problema ed è solo con l'immaginazione, trasportandosi con la propria fantasia a qualche momento di tempo che noi immagineremo anteriore a questo universo, che si può porre quel problema. Ma il progresso dell'idealismo scientifico sul dogmatismo è nell'aver eliminato quella rappresentazione fantastica, ed è in questo la forza del principio d'immanenza; Brunschvicg, a modo suo, afferma che « la coscienza è la condizione, non dell'essere, ma della conoscenza del-

[7] E il Nostro subito conclude: « Faut-il conclure que cet effort heureux pour dégager la pureté de la religion rompe avec le passé, brise en particulier l'élan qui se manifeste à travers les vicissitudes du monde judéo-chrétien? Je dirai bien plutôt qu'il l'accomplit à mesure que l'immanence de la réflexion gagne sur la transcendance de la révélation » (L. Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, l. c., p. 226).

l'essere »[8]. Era qui che toccava insistere: nel rapporto fra la coscienza e l'essere, poiché è qui — prima che sul concetto di creazione — che realismo e idealismo divergono.

[8] L. Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, l. c., p. 235. L'interpretazione dell'essenza della filosofia moderna come ateismo positivo e costitutivo, sostenuta in questa nostra analisi, prende quindi sul serio le accuse di ateismo fatte a (quasi!) tutti i rappresentanti del pensiero moderno e si allinea con la tesi di Feuerbach secondo il quale « il segreto della teologia [hegeliana] è l'antropologia ». Il cominciamento col *dubito-cogito* segna l'avvento dell'umanesimo essenziale o costitutivo che inserisce il principio della coscienza a fondamento dell'essere (J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Einleitung; Medicus II, p. 6). Perciò il pensiero nella filosofia moderna non si presenta più sul fondamento dell'essere (Parmenide e realismo tradizionale), ma fa della coscienza stessa il principio dell'unità dell'esperienza così che la coscienza diventa l'orizzonte trascendentale dell'apparire del mondo. Non stupisce allora che le filosofie contemporanee, ispirandosi soprattutto a Feuerbach e alla sinistra hegeliana, abbiano deciso di abbandonare ogni concessione all'averroismo e al salvataggio fideistico *in extremis* di trascendenza-immanenza, come anche del rapporto di ragione-fede che il panteismo idealistico voleva conservare e che ora il cosiddetto « spiritualismo cristiano » pretende riprendere. Riportare pertanto il principio d'immanenza al suo umanesimo essenziale, ch'è ateismo radicale positivo, e trasformare le « accuse di ateismo » — che da Cartesio-Spinoza fino a Kant-Fichte-Hegel erano state respinte con sdegno e ribrezzo, come vedremo — in « confessioni di ateismo » esplicito, è stata una risoluzione di coerenza pertinente e chiarificatrice per chi sa e vuole intendere la responsabilità critica del filosofare.

8

CONCLUSIONE

« INCIPIT TRAGOEDIA HOMINIS MODERNI ! »

Il titolo, per stravagante che possa sembrare, vuole indicare l'orientamento di fondo della civiltà moderna, ch'è stato ora delineato nei suoi momenti costitutivi: cioè il pensiero moderno è essenzialmente ateo, perché fondato sul principio d'immanenza, fin da principio, così che tocca riconoscere all'ateismo delle filosofie contemporanee la legittimità di rivendicare per sé la coerenza del *cogito.* Perciò le professioni di teismo più o meno esplicito di buona parte dei filosofi moderni, fino al sec. XIX, appartengono unicamente al regno delle buone intenzioni e riguardano l'atteggiamento soggettivo dei singoli filosofi, ma vengono inesorabilmente travolte dalla coerenza del principio. Nella *epistula dedicatoria* delle *Meditationes de prima philosophia* al decano e ai dottori della Facoltà di Teologia della Sorbona, Cartesio dichiarava: « Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae » [1]. Lo stesso Kant si era proposto con la sua Cri-

---

[1] *Meditationes de prima philosophia*, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 1. Merita di essere riportato l'intervento di H. Moore che nel maggio del 1655 da Cambridge si congratulava *contra murmurantes* per l'efficacia apologetica della filosofia cartesiana: « Nec certe solum lectu iucunda est haec Cartesiana Philosophia, sed apprime utilis, quicquid aut mussitent, aut deblaterent alij, ad summum illum omnis Philosophiae finem, puta Religionem. Cum enim Peripatetici formas quasdam contendunt esse substantiales, quae e potentia materiae oriuntur, quaeque cum materia ita coalescunt, ut absque illa subsistere non possint, ac proinde necessario demum redeunt in potentiam materiae (cui ordini accessent viuentium fere omnium animas, etiam eas quibus sensum cogitationemque tribuunt); Epicurei autem, explosis illis substantialibus formis, ipsi materiae vim sentiendi cogitandique inesse statuunt; solus, quod scio, inter Physiologos existit Cartesius, qui substantiales illas formas animasue materia exortas e Philosophia sustulit, materiamque ipsam omni

tica della Ragion pura di debellare l'ateismo e l'incredulità: « Pertanto soltanto mediante questa [critica] si possono tagliare alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo e la superstizione che possono riuscire universalmente dannosi, infine l'idealismo e lo scetticismo che sono più pericolosi per le scuole e che difficilmente possono passare nel pubblico » [2].

Più nota è la dichiarazione di Bacone: « Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere » [3]. Il testo è ripreso da Leibniz nella *Confessio naturae contra atheistas* [4]. Anche per Hegel, com'è noto, lo scopo principale della filosofia e dell'intera vita dell'uomo è la « conoscenza » di Dio mediante la ragione [5]. E le citazioni potrebbero continuare. Ma già lo Jacobi aveva ricordato una « profezia » del paradossale Lichtenberg: « Il nostro mondo si avvia verso una situazione che sarà altrettanto ridicolo credere in un Dio, come lo è oggi credere negli spettri » [6]. Mi sembra, senza essere troppo pessimista, che già ci siamo.

Il problema teologico del pensiero moderno ha raggiunto, a nostro avviso, nelle filosofie contemporanee il proprio « momento della verità »: il suo esito non esprime una qualsiasi « valenza », il cui sviluppo è lasciato alla libera opzione dei continuatori, ma scaturisce

---

sentiendi cogitandique facultate plane espoliauit. Unde, si principijs staretur Cartesianis, certissima esset ratio ac Methodus demonstrandi, et quod Deus esset, et quod anima humana mortalis esse non possit. Quae sunt illa duo solidissima fundamenta ac fulcra omnis verae Religionis. Haec breuiter noto, cum possim et alia bene multa huc adijcere, quae eodem spectant. Sed summatim dicam nullam extare Philosophiam, nisi Platonicam forte exceperis, quae tam firmiter Atheis viam praecludit ad peruersas istas cauillas et subterfugia, quo se solent recipere, quam haec Cartesiana, si penitius intelligatur » (apud: Descartes, *Correspondance*, ed. cit., t. V, p. 249 s.).

[2] « Durch diese kann nun allein dem *Materialismus, Fatalismus, Atheismus*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealismus* und *Skeptizismus*, die mehr den Schulen gefärhlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden » (*Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede z. zweiten Aufl., Bd. XXIV s.).

[3] *De augm. scient.*, I, Ellis-Spedding I, p. 436.

[4] *Opera philosophica*, Dutens I, p. 5.

[5] *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson I, p. 17 ss.

[6] *Jacobi's Werke*, III, p. 199. « Unsere Welt wird noch so sein werden, dass es so lächerlich seyn wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster » (*Vermischten Schriften*, Göttingen 1800, Bd. I, p. 166).

dall'« analisi di struttura » del *cogito*. La tesi dell'implicanza dell'ateismo nel principio d'immanenza non è certamente nuova: quel che importa però di afferrare e di ritenere saldamente è la profonda affinità che circola nei sistemi più opposti del pensiero moderno, la quale è la ragione anche del loro scambievole battagliarsi. Razionalismo ed empirismo, deismo, sensismo, criticismo, idealismo, fenomenismo, positivismo..., con gli altri sistemi minori che si possono indicare, costituiscono le tappe di autenticazione del *cogito*. È vero che nella risoluzione atea del *cogito* il materialismo sembra esprimere un'evidente stonatura ed un palese controsenso e per questo l'ala razionalista e idealista rifiutò sempre con sdegno la qualifica di ateismo. Ma dopo l'opera di Feuerbach, Nietzsche e Sartre tale sdegno è diventato sempre più raro e si può dire che oggi è fra i filosofi completamente scomparso: tocca ammettere che ciò costituisce un notevole contributo di onestà e chiarezza nel campo speculativo.

La filosofia moderna ha costituito senza dubbio il più audace tentativo dello spirito umano, ch'è quello di autofondazione e formazione del pensiero in se stesso. La filosofia antica nella sua olimpica serenità e lo stesso pensiero cristiano confortato dalla rivelazione non reggono, quanto ad ardimento speculativo ed a varietà d'indagini in tutti i campi dello spirito, il confronto con l'irrequietezza, la vitalità e l'inesauribilità dei sistemi moderni. Quindi, comunque venga giudicata la filosofia moderna dell'immanenza ch'è giunta ora al suo punto zero, bisogna ammettere ch'essa ha plasmato il mondo moderno nel quale ci troviamo anche noi. Se questo mondo sia andato alla deriva ed abbia bisogno di un nuovo orientamento verso l'Assoluto, che non deluda e colmi il vuoto degli Assoluti del razionalismo e dell'idealismo, è merito anche del principio d'immanenza per aver esso mostrato, nel suo risolversi e dissolversi nel vuoto, che chi interroga come anche chi risponde non può essere che l'Essere stesso, e che all'uomo tocca occuparsi e preoccuparsi di stare in ascolto e di ripetere il Vero ch'egli ha udito e raccolto nella presenza dell'Essere.

L'itinerario della nostra ricerca sarà chiarito dal progresso stesso della tecnica interiore al *cogito* nei suoi tre momenti fondamentali, che sono la *Via Crucis* o Venerdì santo speculativo di Dio (Hegel): quello razionalistico dell'Assoluto ch'è posto come Principio; quello criticista-idealistico dell'Assoluto interpretato come Principio-risultato; quello post-hegeliano e contemporaneo dell'Assoluto ch'è liquidato come risultato di un'illusione. Queste stesse tappe si potrebbero indicare, da parte del progresso della coscienza rispetto al nuovo « con-

cetto » di uomo (coscienza), come Assoluto, che nel razionalismo rivendica a sé l'inizio come atto, nell'idealismo trascendentale lo afferma come principio dello stesso contenuto e nel pensiero contemporaneo svolge l'identità pura di atto e contenuto. Ciò che importa in quest'itinerario è che esso s'inizia dal nulla del dubbio (*cogito*), che si autentica come affermazione dell'azione (*volo*) cioè come nulla del pensiero e che termina nella finitezza dell'essere come nulla dell'essere e del pensiero e con la riduzione dell'uomo a un'inutile passione.

Il principio metodologico è che si debbano « prendere » con estrema « serietà » [7] sia il principio come lo sviluppo e il termine di questa ultima *tragoedia hominis* che ha la profondità e l'angoscia dell'antica e ne ripete i termini sul piano di una civiltà che ha per fato l'impersonale minaccia delle armi nucleari e per orizzonte un mondo ch'è privato dello stesso uomo sopraffatto dalla tecnica. E come all'uomo della tragedia antica poté apparire più radioso il messaggio cristiano della salvezza, non è temerario affatto sperare che all'uomo contemporaneo si apra, sul fondamento dell'estrema ragione in cui si consuma il *cogito*, il libero cammino di una più fondata speranza. La presente interpretazione cerca perciò, e la giudicherà il lettore, un carattere rigorosamente unitario in quanto ritiene essenziale l'istanza del *cogito* e procede alle singole posizioni immanentistiche dall'interno della struttura del *cogito* per risolvere di volta in volta, come corpi estranei o residui estrinseci, le sempre più fiacche ed equivoche posizioni di Assoluto. Essa perciò diffida in radice, come contaminazione e incomprensione, ogni compromesso sistematico o di struttura fra la filosofia classica della trascendenza e quella moderna dell'immanenza, ma assume insieme, dall'affascinante avventura del pensiero moderno, l'istanza della radicalità ch'è rivolta però non all'imporsi — impossibile, come dimostra la più elementare analisi di struttura del pensiero e come l'ha dimostrato senza possibilità di ritorsione lo sviluppo della filosofia moderna — del pensiero come atto dell'essere, ma al presentarsi dell'essere come atto e fondamento del pensiero.

---

[7] Questo nostro metodo — il metodo, non la problematica che s'impone anzi con una più radicale istanza — sta perciò agli antipodi delle recenti formule concordiste secondo le quali « ... il distacco tra il modo di pensare, che viene suggerito dall'esistenzialismo [ateo] e quello di appena trenta o quarant'anni fa è più netto del distacco tra la filosofia moderna e quella medioevale o tra la filosofia medioevale e quella classica » (L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo ed Esistenzialismo cristiano*, Padova 1952, p. 4).

La lezione del pensiero moderno è altrettanto decisiva per la crisi dell'ideale metafisico quanto — e più ancora, a causa della deviazione formalistica — non sia stata quella del pensiero greco nella formazione della filosofia cristiana [8]. E grazie al nuovo apporto dell'esigenza del trascendentale, quando sia riconosciuto — come si deve — il primato all'Essere stesso, si dovrebbero evitare le secche e le deviazioni che l'hanno resa ambigua e inoperante per tanti secoli e chiarire la verità nel suo linguaggio autentico ch'è la coscienza in atto.

---

[8] Quest'ambiguità è invece aggravata nella posizione di quei neoscolastici (Maréchal-Rahner-Metz...) i quali, ispirandosi a Suarez-Kant-Hegel-Heidegger..., smussano e sfumano l'opposizione radicale fra l'immanenza perfettiva tomistica e l'immanenza costitutiva moderna (cf. più avanti, spec. c. VIII. — Per l'immanenza aristotelica, ved.: C. Fabro, *Percezione e pensiero*, II ed., Brescia 1962, spec. p. 48 ss.), così da identificare il trascendentale tomistico (*omne ens est verum*) col trascendentale moderno, malgrado le precise riserve avanzate dallo stesso Kant (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Logik, § 12, B 113 ss., Reclam 1956, p. 155 ss.). Livellando così il tomismo al razionalismo scolastico, quest'interpretazione non ha difficoltà ad assumere la dottrina kantiana del « giudizio trascendentale » e dell'*a priori* o « preconcetto » (*Vorgriff*. — Cf. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1946, spec. p. 42 ss.) nella linea che va da Platone a Hegel che il Rahner vuole distinguere (senza convincere) dalla Ragion pura di Kant, la quale resta legata al sensibile e dalla trascendenza dell'Io nel mondo di Heidegger e perciò fondata sul nulla (*Op. cit.*, p. 79). Se l'interpretazione del pensiero moderno proposta dal Rahner è largamente discutibile, l'interpretazione dell'immanenza tomistica nel senso che « ...Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkanntsein in ihrer ursprünglicher Einheit, die wir das (wissende) Beisichsein des Seins nennen. Oder wenn wir dasselbe mit einem in der heutigen Philosophie schon gebrauchten Wort sagen wollen: Das Sein ist an sich selbst gelichtet. Sein ist von sich selbst her Gelichtetheit » (*Op. cit.*, p. 52) mistifica il principio di Parmenide (« Senza essere non c'è pensiero ». Fr. 8, 35 s.) che è l'asse centrale del tomismo e supera ogni verosimiglianza (cf. la critica pertinente di un egregio tomista laico: B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Eine Auseinandersetzung mit existentialen Anthropozentrik, Rombach 1967, spec. pp. 12 ss., 209 ss.).

APPENDICI

1 - DIFFICOLTÀ PER UNA DEFINIZIONE DELL'ATEISMO

Chi avesse una nozione del tutto chiara di Dio, non avrebbe difficoltà a definire l'ateismo: ma il concetto dell'Essere supremo ha messo in tensione la ricerca filosofica di tutti i tempi e la sua determinazione perciò è in continua oscillazione.

A titolo di lavoro possiamo distinguere anzitutto tre *stadi* o *livelli* del concetto di Dio: 1) popolare-mitico; 2) filosofico-speculativo; 3) rivelato-personale. Ad ognuno di questi livelli si può esercitare la negazione ed avremo quindi diversi tipi di giudizi di ateismo. Il contenuto e la validità di tali giudizi vanno riferiti alla semantica ch'è propria della rispettiva sfera intenzionale: così Socrate e i negatori della religione mitologica furono giudicati atei, atei furono detti invece dai teologi i « filosofi » dell'antichità e i moderni che si fermarono al concetto di Assoluto senza concepirlo come Persona libera e provvidente, ma « atei » furono detti dai filosofi pagani (l'imperatore Giuliano) gli stessi cristiani.

Inoltre e di conseguenza bisogna distinguere, nel giudizio di teismo e soprattutto di ateismo, l'aspetto *oggettivo* e l'aspetto *soggettivo* del giudizio stesso ossia il « contenuto » in sé e per sé della nozione di Dio, com'è espressa dal filosofo e confrontata con l'istanza essenziale del problema stesso, ossia di quel che si deve porre come concetto adeguato di Dio, e la « intenzione » o convinzione soggettiva del filosofo. Così può darsi che molti *panteisti, monisti, panenteisti*... si credessero teisti, e si sa che rifiutarono espressamente la qualifica di « atei » (p. es. Spinoza, Toland, Fichte, Hegel...). Si potrebbero così indicare due classi di atei teoretici: *a*) atei *espliciti* ossia di affermazione [1]; *b*) atei *impliciti* ossia di conseguenza.

Infine la stessa divisione tradizionale di ateismo pratico e ateismo teoretico se sembra ovvia a prima vista, in realtà tale non è e ciò per ambedue gli aspetti. Non sembra infatti possibile che qualcuno ammetta l'esistenza di Dio e poi viva *completamente e in tutto* (si badi bene!) *come se* Dio non esistesse: Dio esprime una realtà troppo impegnativa perché chi si dice « teista » non ne senta in qualche modo l'influsso e la responsabilità. D'al-

[1] Nicola Abbagnano lo chiama « ateismo professato » (*Dizionario di filosofia*, Torino 1961, p. 79 s.). In questo contesto l'A. riferisce l'ateismo di Sartre al materialismo e non alla dottrina della libertà in virtù del principio d'immanenza.

tronde gli stessi atei teoretici difficilmente sfuggono all'influsso della categoria del « sacro », sia ch'essa si riferisca alla natura oppure all'uomo: e si sa che questa categoria del « sacro » è il nocciolo soggettivo dell'origine dell'idea di Dio.

Un esame delle definizioni dell'ateismo date dalla storiografia filosofica ci porterebbe molto lontano e senz'apprezzabili vantaggi per la nostra ricerca ch'è principalmente di ordine teoretico. Citiamo, p. es., fra le trattazioni più celebri quella dell'avversario e accusatore di Wolff, Jo. Fr. Buddeus, *Theses Theologicae de Atheismo et Superstitione*, Jena 1716[2]. Il Buddeus distingue, p. es., due classi principali di atei nel seguente ordine:

I. - « Ceux qui nient effrontément et sans détour l'existence de Dieu, ou ceux, qui étant de mauvaise foi, ne peuvent nier ou ignorer que l'athéisme suit nécessairement de leurs principes » [Epicurei, Spinoza (Dio=Natura)] (c. I, § 26, p. 78 ss.).

II. - « Ceux qui établissent des principes, dont l'on peut tirer, par la voie d'une bonne conséquence, des conclusions ou préjudiciables ou injurieuses à la providence et à la liberté de Dieu [= Aristotele; Stoici = Dio legato al mondo: ma essi non hanno visto la conseguenza], qui font un même Etre de Dieu et de la Nature, et qui les confondent ensemble; ce qui est la même chose que si l'on nioit l'existence de Dieu, quoique les Auteurs de ce Système désavouent ces conséquences, et refusent de convenir de la liaison qu'elles ont avec leurs principes »[3].

Ma il Buddeus dichiara subito di non poter usare questo criterio di larghezza con Spinoza: « Nous ne ferons pas la même grace à Spinoza qui a fort bien compris les monstrueuses conséquences de son méchant Système, et l'a ajusté et arrangé avec tant d'artifices quoique d'ailleurs si visibles, qu'il est impossible qu'il n'ait pas nécessairement vu, qu'il suivroit infailliblement

---

[2] Nel 1717 lo stesso Buddeus (cioè Budde) pubblicò a Jena un'edizione tedesca (*Sätzen von Atheisterey und Aberglaube*; cf. Jo. Trinius, *Freydenker Lexikon*, Leipzig u. Bernburg 1759, rist. Torino 1960, p. 61). Ne è stata fatta una traduzione francese a cura di L. Philon (à Amsterdam, chez P. Mortier, 1740) da cui prendiamo le citazioni. Nella seconda edizione dell'opera latina (Traiecti ad Rhenum 1737, p. ** 2 *a*) il Budde ricorda una sua dissertazione *De Spinozismo ante Spinozam* e cita a difesa dei filosofi antichi le dissertazioni di Jo. Chr. Wolff, *De atheismi falso suspectis*; Jo. Henr. Foppius, *De atheismo philosophorum gentilium celebriorum*; specialmente Jac. Hasaei, *De gentilium philosophis atheismi falso suspectis*. Per l'*ortografia* dei testi seguiamo sempre quella delle edizioni citate.

[3] Fra i dogmi legati all'ateismo il Budde indica la negazione della Provvidenza (perciò Bayle fu accusato di ateismo), dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza degli spiriti puri (materialismo), delle profezie e dei miracoli ed in particolare della divinità del cristianesimo come fa Spinoza (p. 143 ss.) e della S. Scrittura (p. 116 ss.). La nozione di *athéisme par conséquence* è già nel Moreri: « On mérite le nom d'athée non seulement en enseignant, en autant de termes, qu'il n'y a point de Dieu, mais aussi en soutenant des sentimens qui supposent par des conséquences nécessaires, la non existence d'un Etre suprême » (Moreri, *Le Grand Dictionnaire Historique*, II ed., Bâle 1733, t. I, col. 611 *a*).

qu'il n'y a point selon lui d'autre Dieu que la Nature. Ainsi nous ne lui ferons point d'injustice en lui donnant une des premières places entre les athées du premier rang » (tr. cit., fol. 3).

Nel c. I il Budde offre un elenco molto generoso di atei dogmatici: oltre agli antichi (gli Eleati, gli Stoici, Epicuro e lo stesso Aristotele!), fra i moderni sono indicati Campanella, Cardano, Machiavelli, Cesalpino, Berigardo, Cremonini, G. Bruno, Pomponazzi, Vanini, Poliziano, Ermolao Barbaro, G. Della Casa... Quanto agli Scolastici si legge che gli Scotisti hanno preparato Spinoza (p. 52 s.).

All'inizio del c. II l'ateismo è detto « ...une disposition maligne et perverse de l'esprit » (p. 98) e fra le cause principali sono indicate la corruzione dell'uomo, la cattiva educazione, le conversazioni con gli empi, la lettura dei libri atei, gli studi disordinati... (p. 149). Il Budde accenna appena all'ateismo e rimanda alle *Theses* nelle sue monumentali *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Lipsiae 1724; lib. II, c. 1, § 53, p. 294 s.).

Non meno prolissa e accurata è l'esposizione e critica dell'ateismo fatta da Wolff che il Budde ha accusato di cadere nello stesso errore come si dirà a suo luogo [4]. Spinoza è messo fra gli atei (*Theol. Nat.*, P. II, § 717, p. 730). Un altro classico della storia dell'ateismo è Teofilo Spitzel [5] secondo il quale i pagani accusavano i cristiani di ateismo (Clem. Alex., *Strom.*, VII; Julian. apud Sozom., *Hist.*, lib. V, c. 15), così facevano i cattolici coi protestanti: « Quaemadmodum Pontificii [6] Ecclesias nostras turpissimo *Atheismi* stigmate notare neutiquam verentur: ut Possevinus (*Bibl.*, lib. VIII), Claudius de Soinctes (*Tract. pecul.*), Chiconius (*Contra Cavillum*), Campanella " ...in *Atheismo Triumphato* impotenter et aperte per totum ", Mersennus (*Comm. in Genesim*, passim), Jesuita Cornelius a Lapide (*In II Tim.*, III, 9) asserere non dubitavit Lutheranismum et Calvinismum tamquam abire in Atheismum, eorumque asseclas fieri libertinos, etc. Et *Comm. in II Petr.*, III, p. 374: " Jure ergo (inquit) Card. Hosius Atheismum vocat Lutheranae et Zwinglinae perfidiae perfectionem... Qua fide autem (egli commenta) qua item veritate, alibi forte clarius apparebit " » (p. 6). A p. 7 sono i gesuiti invece accusati di ateismo. A p. 8 si dichiara che *valde aequivoce* sono detti atei « ...omnes veram religionem negantes aut oppugnantes » e di ateismo sono accusati i maomettani e il giudaismo moderno!

Sul concetto di ateismo lo Spitzel, nel c. III, distingue uno *diretto* e uno *indiretto*: « Ille dicitur, cum qui omnem cognitionem, sensum atque fidem Numinis in corde suo quantum in se est exstinguere conatur, adeo ut tantopere ad ἀπιστίαν contendat, ut ad eam aliquando pervenisse, et sibi et aliis persuasum velit, vel quando quis ex fixa mentis suae persuasione, et

---

[4] *Theol. Nat.*, P. II, c. I « De Atheismo », §§ 411-527, Francofurti et Lipsiae 1741, p. 369 ss.

[5] *Scrutinium Atheismi historico-aetiologicum*, Augustae Vindelicorum 1663.

[6] « Pari scelere nostra quaeque Lutherana religio a Pontificiis scriptoribus Atheismi accusata est, quod videri potest apud Gisbertum Voëtium et Spitzelium » (M. Jo. Fr. Herttenstein, *Quo jure antiqui quidam Philosophi Athei vocentur*, Ulm 1709, p. 8). L'accusa è ripetuta da St. Reszko, *De Atheismis et Phalarismis Evangelicorum*, Neapoli 1596.

sine ullo recalcitrantis conscientiae stimulo, Deum negat, vel eiusdem essentiam impugnat ad extremum usque vitae halitum. Tales athei an inveniantur, disquiri inter doctos coeptum est, cum ea omnia quae a Sacro Codice producuntur tum dicta tum exempla tangere videantur *Atheismum* INDIRECTUM, quo nempe omnis Dei cognitio per necessariam saltem consequentiam deletur atque evertitur... Tales vero atheos dari et Scriptura testatur et tristis confirmat experientia, illa quidem dum passim eorum mentionem facit; haec vero dum eiusmodi monstra hominum in coetu saniorum atque fidelium luculentur prodit atque manifestat; INDIRECTUS autem ille *Atheismus* commode rursus dividitur in *theoreticum* seu speculativum et *practicum*, cuius divisioni ratio potissima est, quod licet uterque circa communia sibi principia versetur, propter elementum tamen praedominans, ultimumque actum specificationis unus ab alio distinguatur; etsi vero Atheismus Practicus magis a voluntate perficiatur, ab intellectu tamen praerequirit aliquam γνῶσιν; cum contra Theoreticus voluntatem ut causam agnoscat, et ad minimum ad utilitatem quamdam (non veram sed imaginariam) tendat. Et quamquam intellectus suum cognosse etiam voluntati suppeditet, tamen voluntas non semper ab illo dependet, praeprimis si actiones ex habitu vitioso oriantur [...] » (*Op. cit.*, p. 11 s.).

Segue la distinzione dell'ateismo in *teoretico* o speculativo e *pratico*: il primo dipende dall'intelletto, ossia « ... qui ex fixa mentis persuasione per solidam aliquam consequentiam Deum negare seu Deitatem tollere conatur » (p. 13), mentre il secondo dipende dalla volontà ossia « ... qui non tam sensu et professione, quam vita, praxi atque moribus Deum omnemque Religionem abnegare conatur, item si quis omnia pietatis officia et exercitia tamquam inutilia negligat, quamvis aliquam religionem profiteatur ». E lamenta: « Speculative enim tales eo usque impietatis progredi posse, ut non solum Deum oblique negent, verum etiam quicquid de DEO vel scitur, vel creditur impugnare audeant ». Conclude: « Ad hanc Atheorum classem commode referri possunt nequissimi isti omnium Religionum homines nec non Machiavelli asseclae atque Discipuli, videl. Pseudo politici, aurae popularis omnisque ambitionis turpissima mancipia; his adde quoque Epicuri de grege porcos, omnisque nequitiae atque impuritatis amatores atque sectatores » (p. 14 s.).

L'uno e l'altro ateismo può essere o *incohatus* o *consummatus* e ciascuno di questi a sua volta si divide in *crassus* oppure *subtilis seu palliatus* (p. 16). Segue un nutrito elenco di atei per nazioni (Italia: l'Aretino è detto autore del *De tribus impostoribus*; Francia; Spagna: p. 17 ss.). L'Inghilterra è detta « ...omnium Religionum, pestiferorumque dogmatum hodie sentina. [...] A condito Orbe non fuerunt tot monstruosae opiniones, quot nunc in Anglia » (p. 32).

Fra le cause dell'ateismo sono indicate « ... hominis corruptio et a Deo aversio, stultitia, μωρός, ἀσύνετος, ἀπαιδεύτος, superbia, inordinatum studium, libri nefandi (segue di tali libri un nutrito elenco: *De tribus impostoribus*; Cardanus, *De subtilitate*; Godofr. a Valle, *De arte nihil credendi*, *Simonis religio*, pubblicato in Polonia; Sim. a Valle, *Cur receptum sit Evangelium*; Bonav. de Perez, *Cymbalum Mundi*; l'*Amphitheatrum* di Vanini). [...] De scriptis Campanellae, Portelli, Cardani, Gaffarelli, Taurelli similiumque judicent alii » (p. 60); « colloquia, libera exegesis biblica, profana Machiavellistarum seu Pseudo-Politicorum Religio, Ratio Status (condannata da

S. Pio V), religionis mutatio, fictorum miraculorum jactatio, sapientiae naturalis tractatio » (p. 64 ss.).

Non si stacca di molto da questa linea l'articolo sugli atei apparso nell'*Enciclopedia* e attribuito a un certo abbé Yvon [7]. La nozione di ateismo è data in forma descrittiva: « On appelle athées ceux qui nient l'existence d'un Dieu auteur du monde. On peut les diviser en trois classes: les uns nient qu'il y ait un Dieu: les autres affectent de passer pour incrédules ou sceptiques sur cet article: les autres enfin, peut différens des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, et supposent que Dieu est un être qui, à parler proprement, n'agit point du tout, mais qui est toujours passif ». Fra le cause dell'ateismo sono indicate « ... l'ignorance et la stupidité, la débauche et la corruption des mœurs », in quanto « l'athéisme du cœur conduit souvent à l'athéisme de l'esprit » (fol. 678 *b*; I ed., 798 *a*). L'ateismo è definito « ... l'opinion de ceux qui nient l'existence d'un Dieu auteur du monde », e non è quindi semplice dubbio o ignoranza.

Vi si distinguono *quattro classi* di atei teorici (*athées de speculation et de raisonnement*) a seconda che:

a) Negano « spudoratamente » (*effrontément*) l'esistenza di Dio: Crizia Aten., Diagora di Mileto, Teodoro, Prodico, Eumero, Bione di Boristene, Stilpone; i moderni: Giordano Bruno, Vanini, Mahomet Effendi [8], John Toland, ecc.

b) Pongono principi, dai quali deriva necessariamente l'ateismo, gli scettici: Arcesilao, Carneade, Clitomaco, Anassarco, Pirrone, Protagora e Cotta di Cicerone; i moderni: Cl. Berigardo, Côme Ruggerius, Gotofredus a Valle, Thomas Browne; coloro che tengono il principio che l'Uno è il Tutto: Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso; i moderni Vanini e Spinoza ammettono il nome di Dio, ma ne negano la realtà.

c) Coloro i quali, benché parlino di Dio e gli diano attributi degni di lui, tuttavia dai loro principi e dal loro sistema derivano conseguenze che distruggono l'esistenza di Dio. Così i panteisti, ossia tutti i filosofi pagani (*Anima mundi...*): Strabone, Plinio il Vecchio, Alfonso di Castiglia; poi: Averroè, Amalrico, David de Dinant, Achillini, Zimara, Vicomercatus, Pomponazzi, Campanella, Cremonini, Hobbes, Collins, Bayle.

d) Edonisti che hanno abbracciato l'ateismo teoretico; cirenaici moderni: Pietro Aretino, Fr. Poggio, Marcello Palingenio, Jonathan Swift, M. de Saint-Evremond, l'Abbé de Challien (fol. 679 *a-b*).

---

[7] *Encyclopédie* ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la partie Mathématique par M. D'Alembert, II^e^ éd. enrichie de notes, et donnée au Public par M. Octavien Diodati noble Lucquois, à Lucques, chez Vincent Giuntini, MDCCLVIII, coll. 677*b*-694*a* (nella I^e^ éd., à Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751, coll. 798*b*-815*a*). Circa l'origine dell'articolo si legge in fondo l'interessante dichiarazione: « *Cet article est tiré des papiers de M. Formey, secrétaire de l'Académie royale de Prusse* » (l. c., col. 693*b*).

[8] Si tratta certamente del presunto autore di *L'Espion Turc*, di cui si dirà più avanti (ved. Appendice n. 5, p. 499).

Da notare in particolare la recisa confutazione alla celebre tesi di Bayle di cui si dirà a suo luogo: che l'ateismo non è un male maggiore dell'idolatria e che l'ateismo non distrugge la società (fol. 681 *a* - 683 *b*).

Forse l'aspetto più importante dell'articolo è nella conclusione dove l'ateismo è giudicato punibile secondo le leggi naturali in quanto capovolge i fondamenti della morale e della politica, anche se possono restare i concetti di ciò ch'è onesto e di disonesto, poiché la virtù resta sterile: « Il résulte de-là que l'athéisme publiquement professé est punissable suivant le droit naturel. On ne peut que desapprouver hautement quantité de procédures barbares et d'exécutions inhumaines, que le simple soupçon ou le pretexte d'athéisme ont occasionnées. Mais d'autre coté l'homme le plus tolérant ne disconviendra pas que le magistrat n'ait droit de réprimer ceux qui osent professer l'*athéisme*, et de les faire périr même, s'il ne peut autrement délivrer la société. Personne ne révoque, en doute, que le magistrat ne soit pleinement authorisé à punir ce qui est mauvais et vicieux et à recompenser ce qui est bon et vertueux. S'il peut punir ceux qui font du tort à une seule personne, il a sans doute autant du droit de punir ceux qui en font à toute une société, en niant qu'il y ait un Dieu, ou qu'il se mèle de la conduite du genre humain, pour recompenser ceux qui travaillent au bien commun et pour châtier ceux qui l'attaquent. On peut regarder un homme de cette sorte comme l'ennemi de tous les autres, puisqu'il renverse tous les fondements sur lesquels leur conservation et leur félicité sont principalement établies. Un tel homme pourroit être puni par chacun dans le droit de la nature. Par conséquent le magistrat doit avoir droit de punir, non seulement ceux qui nient l'existence d'une divinité, mais encore ceux qui rendent cette existence inutile; en niant sa providence, ou en prêchant contre son culte, ou qui sont coupables de blasphèmes formels, de profanations, de parjures, ou de jurements prononcés légerement. La religion est si nécessaire pour le soutien de la société humaine, qu'il est impossible, comme les Payens l'ont reconnu aussi bien que les chrétiens, que la société subsiste si l'on n'admet une puissance invisible, qui gouverne les affaires du genre humain » (fol. 693 *b*; I ed., 8616 *b* - 817 *a*).

L'articolo si attiene quindi ai canoni dell'ortodossia e probabilmente fu inserito per stornare — ma si sa che non ottenne lo scopo — il giudizio della censura reale.

2 - LA FEDE DELL'ATEO

Sotto questo sorprendente titolo (*Der Glaube des Atheisten*) un insigne storico del pensiero antico difende la tesi che in realtà atei teoretici sul serio, malgrado le accuse, non sono mai esistiti (K. Joël, *Antibarbarus*, Vorträge und Aufsätze, Jena 1914, p. 14 ss.). Egli condivide in questo l'opinione di Hume il quale, trovandosi a tavola a Parigi ospite di D'Holbach, avrebbe detto ch'egli non credeva ch'esistessero degli atei, perché egli non ne aveva mai visto uno. Ma l'ospite gli avrebbe risposto: « Nous sommes dix-huit à table; quinze sont athées, le trois autres ne savent que penser » (cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*,

Paris 1946, t. I, p. 171). Lo sforzo di scagionare gli stessi atei « confessi e professi » dell'antichità (Ippone, Eumero, Diagora e Teodoro l'ateo) sembra non regga ad una lettura obiettiva delle fonti. È il caso, p. es., di Diagora (sec. v a. C.) nel suo libro Ἀποπυργίζοντες Λόγοι secondo gli studi più recenti: « That the main thesis of Diagoras' book consisted in the assertion that gods did not exist at all: μὴ εἶναι θεούς not τοὺς οὓς θεοὺς τὸ πλῆθος νομίζει or μὴ εἶναι θεοὺς ἀνθρωποειδεῖς or whatever else, but a repudiation pure and simple of the whole concept, an atheism radical, extreme, ad uncompromising. That is an opinion rarer in antiquity than it is in modern times. But it is the opinion ascribed to Diagoras directly by all our witnesses down from Aristoxenos and Epikuros, and obviously by Aristophanes too. There simply is no contradictory evidence. Philodemos (III, 5), rather anachronistically, merely gives him the benefit of the doubt that, perhaps, the whole thing was meant as a huge joke, a παίγνιον. It was this radical denial which earned him the surname ὁ ἄθεος shared only (and rarely) by Theodoros of Kyrene, and on account of which he was regarded as the ἄθεος κατ'ἐξοχήν. In his limited sphere, and as far as a comparison is admissible at all, the opinion of Diagoras stands side by side with the complete nihilism of Gorgias in his first main thesis ὅτι οὐδὲν ἔστιν. I regard this evidence as a sufficiently strong basis for a conclusion *e silentio*: the book of Diagoras was of a purely negative (or, perhaps, we had better say polemic) character, confining itself to attacking the belief in the existence of god (s) and not developing a theory of his own belief » (F. Jacoby, *Diagoras*, Ὁ Ἄθεος, in: Abhandl. d. deutschen Akademie d. Wiss., Klasse f. Sprachen, Literatur u. Kunst, Jahrgang 1959, Nr. 3, Berlin 1959, p. 26).

Per Joël invece tutto riesce facile: la concezione meccanicistica del razionalismo moderno non è affatto atea in radice, ma estremamente teistica: perfino il brutale *Homme machine* di La Mettrie non è di per sé ateo, e si sa quanto Hobbes e Spinoza affermano la realtà di Dio! Non bisogna quindi tener conto delle accuse di ateismo; per D'Holbach medesimo l'A. afferma che non vuole essere ateo, perché identifica Dio con l'energia primordiale della Natura (p. 80). Nella scienza del sec. XIX trionfano i teisti e cita il noto libro apologetico di Elie de Cyon: *Dieu et la Science*. A Joël in verità basta ammettere la *Urkraft* o la *Weltseele* per non essere atei: ora è chiaro che un principio siffatto, o identico o del tutto immerso nella materia, l'ammettono anche gli atei e materialisti più radicali, non solo D'Holbach ma anche Czolbe e Haeckel. Per Feuerbach « ... ist die Ablehnung Gottes im Grunde nur eine Ablehnung Hegels. Er protestiert nur gegen Gott als Projektion des Denkens, gegen den abstrakten, objektiven, fremden Gott da draussen und droben; aber gegen den subjektiv erlebten, gegen den empfundenen Gott im Menschen hat er nichts einzuwenden » (p. 180). Così perfino Moleschott e D. F. Strauss (che predica Dio come « ... das Sein in allem Sein und das Leben in allem Leben »). Quindi l'ateismo non esiste: è questa, secondo Joël, la tesi di F. A. Lange nella sua celebre *Geschichte des Materialismus*. L'accusa di ateismo che si rinnova di secolo in secolo è l'effetto del fanatismo e dell'intolleranza religiosa. Sono i teisti che non hanno compreso il problema di Dio: il cosiddetto ateismo altro non è che la « teologia negativa » la quale ha il compito di purgare la « teologia positiva » o affermativa perché — secondo

la dottrina del Cusano — la *theologia mystica* possa elevarsi al di sopra di ogni sì e di ogni no (p. 190 s.).

Il merito — possiamo dire — della filosofia contemporanea è di aver fatto piazza pulita di queste semplificazioni che fanno violenza alla filosofia e alla religione insieme. Non a torto perciò un vecchio teologo inglese dichiarava: « Sed ab initio est ordiendum ut demonstremus, et rationibus et auctoritate eruditorum, revera dari posse tales homines, qui sibi persuadeant nullum esse supremum Numen (vel, uti enim Theologia loquitur) dari Atheos speculativos, contra sententiam vulgo receptam, quae asserit nullum posse dari Atheum, proprie ita dictum, quia haec propositio *Deus est*, cordibus hominum inscripta, quae quidem, ut in atheis practicis, sepeliri sed nullo modo deleri possit. Quo si vero Theologi bene attenderent, doctrinam de Ideis innatis, neque sanae Rationi, neque experientiae, neque Revelationi esse innixam, non esset quod ita metuerent concedere Atheos speculativos aliquando posse dari » [9].

3 - RELIGIONE, SUPERSTIZIONE E ATEISMO

A differenza di Plutarco, i teologi e gli apologeti considerano l'ateismo come la peggiore aberrazione della mente e giudicano perciò che qualsiasi religione, anche la più superstiziosa, è da preferire all'ateismo. La tesi di Plutarco è stata ripresa dal Bayle: « Que l'Athéisme n'est pas un plus grand mal que l'Idolatrie » (*Pensées diverses*..., §§ 214-225, ed. Rotterdam 1704, t. I, p. 225 ss.; *Addition*..., t. IV, p. 561 s.). Ciò non impedisce però al Bayle di riconoscere che « ... l'Idolatrie rend les hommes plus difficiles à convertir que l'Athéisme » (ed. cit., t. I, p. 232; cf. *Addition*..., t. IV, p. 592 ss.).

Bisogna distinguere — sembra questo il nodo della posizione del Bayle — fra la sfera del giudizio astratto e la sfera pratica. Nel primo caso: « Si l'on regarde les athées dans le jugement qu'il forment de la Divinité, dont ils nient l'existence, on y voit un excès horrible d'aveuglement, une ignorance

[9] J. T. Philipps, *De Atheismo*, sive Historia Atheismi in qua multi Scriptores Vetusti et Recentiores, impietatis falso postulati, liberantur a turpi Atheismi stigmate; alii vero qui de Supremo Numine sentire videntur minus recte, corripiuntur merito (Londinii 1735, p. 2). A p. 3 è ricordata la polemica di Locke contro le idee innate cartesiane, però l'A. difende Cartesio contro l'accusa di ateismo (p. 12 s.) e nel c. III « Quid vox atheus » protesta contro l'esagerata attribuzione dell'ateismo fatta da Voezio: « Apud Voëtium tot divisiones, subdivisiones, tot gradus Atheismi atque species, ut omnes mortales in una horum classe vel altera, tantum non recensendi veniant, et in hoc mundo spectabili DEO nulli reliquuntur cultores » (p. 26). Moderato è anche M. Jo. Fr. Herttenstein, *Quo jure antiqui quidam Philosophi Athei vocentur*, Diss., Ulmae 1709; dopo il § 1: Quam atrox crimen atheismus sit perpenditur, nel § 2 si ammonisce: Caute in atheismi nota inurenda procedendum (p. 6). Nello stesso senso il protestante J. F. Reinmann, *Atheismi et Atheorum falso suspectorum apud judaeos, ethnicos, christianos, mahumedanos*, Hildesiae 1725.

prodigieuse de la nature des choses, un esprit qui renverse toutes les lois du bon sens, et qui se fait une manière de raisonner fausse et déréglée plus qu'on sauroit le dire » (*Pensées...*, § 223, ed. cit., I, p. 237). Nel secondo caso: « Direz-vous que ces athées ont effacé de leur coeur l'image de Dieu avec laquelle ils etoient nez, mais que les autres Athéniens "l'ont retenue "? Vous auriez grand tort de dire cela, puis qu'il est certain que les idolatres n'ont point conservé l'idée de Dieu que la nature leur pourroit avoir donnée. Ils ne connoissoient que les faux dieux, que les dieux abominables et ce seroit une impieté que de dire qu'ils etoient nez le coeur imprimé de l'image de Dieu; car ce seroit soutenir que le vrai Dieu avoit gravé dans leur coeur cette idée monstrueuse de la divinité. Si nos âmes sont unies à nos corps avec l'empreinte de l'image de Dieu, il faut que nécessairement cette image soit celle du vrai Dieu, et par consequent les Athéniens idolatres etoient aussi coupables que les athées du crime d'avoir effacé de leur coeur l'idée de Dieu que la nature leur avoit donnée » (*Pensées...*, § 104, ed. cit., t. III, p. 483 s.).

La posizione del Bayle è quindi intenzionalmente piena di sfumature: gli idolatri erano già veri atei in un certo senso (*Pensées...*, § 217, t. I, p. 228) ed è stata proprio l'idolatria la fonte dell'ateismo. Bayle cita a sostegno della sua tesi ampie testimonianze di Padri: Lattanzio, Tertulliano, S. Cipriano, S. Agostino, S. Gregorio Nazianzeno, e perfino autori pagani (*Pensées...*, § 216, p. 227 s.; *Addition...*, t. IV, pp. 622, 625). Anche S. Tommaso: « Le Docteur Angélique est dans le meme sentiment quand il écrit »... e cita *S. Th.*, II-II, q. 94, a. 3 (*Utrum idolatria sit gravissimum peccatorum*) che difatti considera l'idolatria come il peccato più grave dal punto di vista oggettivo: « Dicendum quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius peccati, et sic peccatum idolatriae gravissimum est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicae perturbat ordinem; ita in peccatis quae contra Deum committuntur, quae tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quod aliquid honorem divinum creaturae impendat; quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum » (ed. Canad., t. III, c. 1913 *a*).

Alla questione così posta corrispondono in Bayle vari paragrafi. Per esempio: « L'athéisme ne conduit pas à la corruption des moeurs » (*Pensées...*, t. I, § 233, p. 261); « Si une société d'athées ne feroit de loix de bienséance et d'honneur » (*Pensées...*, t. II, § 172, p. 349; *Addition...*, t. II, p. 576). La risposta è nettamente affermativa e tale è anche per la mortalità dell'anima: « ...Que la mortalité de l'âme, n'empèche pas d'immortaliser son nom » (*Pensées...*, t. II, § 173, p. 352).

Voltaire, come si dirà, si oppose energicamente alla tesi del Bayle. La controversia ebbe rilievo anche fra i teologi e apologeti del Settecento, p. es. il Valsecchi che si mette dalla parte di Voltaire con la tesi: « La superstizione non è peggiore, né alla società più perniciosa dell'ateismo » (*Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, lib. III, p. I, c. 14, VII ed., Padova 1805, p. 119 ss.) e si fa forte proprio di un'affermazione dello stesso Bayle: « Toutes les Religions du monde, tant les vraies, que les fausses, roulent sur ce grand point, qu'il y a un Juge invisible qui punit, et

qui recompense après cette vie les actions de l'homme, tant exterieures qu'interieures. C'est de là que l'on suppose, que decoule la principale utilité de la Religion » (Bayle, *Dictionn. hist. et crit.*, V ed., Basilea 1738, t. IV, fol. 256 *b*). Il Valsecchi, nella sua dimostrazione, fa grande sfoggio di autori classici: Euripide, Sofocle, Omero, Esiodo, Virgilio, Terenzio, Plutarco, Plauto... Quanto ai disordini provocati dal fanatismo religioso e portati dal Bayle e dal Toland a difesa della superiorità dell'ateismo sulle religioni pagane e idolatriche, il Valsecchi li deplora ma osserva ch'essi non sono dovuti alla religione ma ai vizi degli uomini e cita dalla sua il Voltaire (lib. III, p. II, c. 15, ed. cit., t. III, p. 130 ss.).

In questo contesto si può leggere anche un preciso testo di Kierkegaard che considera l'incredulità e la superstizione cioè l'ateismo e l'idolatria sullo stesso piano: « Esse si corrispondono perfettamente; ambedue mancano dell'interiorità, solo che l'incredulità è passiva attraverso un'attività e la superstizione è attiva attraverso una passività; l'una è, se si vuole, la formazione maschile, l'altra la formazione femminile, e il contenuto di tutte e due le formazioni è l'autoriflessione. Nella loro essenza sono perfettamente identiche. Sia l'incredulità come la superstizione sono l'angoscia della fede; ma l'incredulità comincia nell'attività della non-libertà, mentre la superstizione comincia nella passività della non-libertà. Di solito si considera soltanto la passività della superstizione; perciò la superstizione sembra meno grandiosa e più scusabile, secondo che si adoperano categorie estetiche o etiche. C'è una debolezza nella superstizione che inganna; tuttavia ci dev'essere sempre l'attività sufficiente perché la superstizione possa mantenere la sua passività. La superstizione è incredula di fronte a se stessa; l'incredulità è superstiziosa di fronte a se stessa. Il contenuto dell'una e dell'altra è l'autoriflessione. L'indolenza, la viltà, la pusillanimità della superstizione ritengono che sia meglio restare in essa che non abbandonarla: l'ostinazione, l'orgoglio, la superbia dell'incredulità ritengono che sia più ardito restare in essa che non abbandonarla. La forma più raffinata di una tale autoriflessione è sempre quella di rendersi interessante a se stesso con il desiderio di uscire da questo stato, mentre con autocompiacenza si rimane in esso » (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. di C. Fabro, Firenze 1953, p. 179 s.).

4 - ATEISMO NEGATIVO (BOUTERWEK)

La risoluzione dell'immanenza nella sua radice atea e più precisamente la determinazione della positività dell'ateismo moderno a partire dal principio della coscienza non si fa strada, e non senza incertezze, che dopo la morte di Hegel e soprattutto con Feuerbach, come si dirà a suo luogo. Merita di essere segnalato un tentativo di chiarificazione dell'ateismo positivo che si trova in un contemporaneo di Fichte-Schelling-Hegel, F. Bouterwek (1765-1828), nell'opera: *Die Religion der Vernunft*, Göttingen 1824 (cf. c. III, p. 155 ss.).

Di fronte al problema religioso, il Bouterwek distingue quattro atteggiamenti fondamentali: *ateismo*, *panteismo*, *ilozoismo* e l'autentico *teismo*. Nell'ilozoismo Dio è il principio del mondo, l'anima del mondo (*Weltseele*),

la vita di ogni vita..., ed è la concezione più frequente nell'antichità (Aristotele, gli Stoici...); anzi scivolano nell'ilozoismo anche alcune forme del panteismo idealistico moderno (non però Spinoza!) così che si può parlare di un « passaggio naturale » (*natürlicher Uebergang*) del panteismo nell'ilozoismo (cf. pp. 218, 221 ss.). Mentre l'origine dell'ateismo, secondo il Bouterwek, è da vedere nell'intelletto che si è sprofondato nella sensibilità (*aus einem in der Sinnlichkeit versunkenen Verstande*), il panteismo invece esprime il sollevarsi dello spirito pensante al di sopra della sensibilità mediante la considerazione metafisica pura dell'Assoluto: vuole anzitutto conoscere l'Assoluto col puro pensiero come ciò ch'è elevato (*erhaben*) sopra ogni percezione sensibile.

Il Bouterwek pensa, o sembra pensare, che la critica di Jacobi al panteismo spinoziano non è convincente se non per chi si muove sul piano religioso. Che il panteismo dia al termine « religione » un significato ch'è estraneo alle altre scuole, che esso annulli gli elementi morali della religione e che tenda a far sprofondare l'Io individuale in un mistico Tutto-Uno-Dio (*All-Eins-Gott*) non cosciente, che questo Tutto-Uno non si possa veramente pregare, che il governo e l'agire eterno di un simile Tutto-Uno sia prigioniero della cieca necessità, come la natura eterna degli atei, che quindi il panteismo respinga come l'ateismo ogni fede razionale in una divina Provvidenza: tutto questo riguarda la religione, per il Bouterwek, non la filosofia. Scopo del panteismo è quello di dedurre il finito dall'Infinito, il tempo dall'eternità o in forma dialettica o mistica, ma la mistica ricade a sua volta in quella dialettica: puramente dialettico è il panteismo incompleto di Senofane e Parmenide (cf. pp. 188 ss., 246 ss.), poi quello di Eraclito, lo spinozismo autentico ed anche l'hegelianismo derivano recentemente sotto il titolo di Logica soggettiva da una dottrina mistica dell'intuizione. Tutti questi sistemi procedono dalla « frammentazione » (*Zergliederung*) di alcune idee generali, in particolare dei concetti di Essere e Divenire, per dimostrare che l'Assoluto è qualcosa di assolutamente Unico e che in quest'Uno è unificato tutto il possibile e il reale. Esso si chiama Dio, sia esso una Ragione eterna (*ewige Vernunft*) oppure sia la Ragione che conosce se stessa nella natura umana (p. 185). Il panteismo di Bruno ha una posizione intermedia tra quello dialettico e quello mistico.

Il Bouterwek non ha quindi neppure il sospetto della radicale differenza fra il panteismo a sfondo cosmologico o ilozoistico, com'egli lo chiama, e il panteismo dello spinozismo idealistico ed ammette espressamente il passaggio dall'idealistico a quello ilozoistico, senz'avvertire il profondo capovolgimento prodotto nel pensiero moderno dal *cogito* e dall'atto di libertà ch'esso ha instaurato. Una simile angustia di visuale si ha nella determinazione della nozione di *ateismo* (p. 156 ss.). Anche qui egli distingue un duplice ateismo, *scettico* e *dogmatico*: negativo il primo in quanto afferma di non aver ragioni sufficienti per ammettere Dio, positivo o autentico il secondo in quanto avanza delle ragioni per negare l'esistenza di Dio. Il principio dell'ateismo dogmatico secondo Bouterwek è il concetto dogmatico di *natura*; perciò l'ateismo moderno francese è chiamato « sistema della natura » (evidente allusione al *Système de la nature* di D'Holbach, al quale Bouterwek dedica un'ampia e significativa nota il cui inizio è assai illuminante: « Das bekannte *Système de la nature*, wirkt schon durch seinen Titel anziehend auf den

Verstand, der das Natürliche in allen Dingen zu schätzen weiss, und das Unnatürliche dem Unvernünftigen und Phantastischen gleichstellt »: nota *a*, p. 241). Fisso nell'idea che l'ateismo è unicamente l'effetto del naturalismo sensistico secondo il quale la materia è eterna e tutto procede come effetto delle forze della materia (*als eine Wirkung von Kräften der Materie*), il Bouterwek conclude che l'ateismo con queste sue premesse è anzitutto legato al « sensismo » (*Sensualismus*), sia nell'antichità come nell'illuminismo francese del sec. XVIII quando diventa la « filosofia di moda ». Ma l'idea centrale dell'ateismo dogmatico è che alla materia compete una « forza originaria » (*Urkraft*), poiché l'idea di una tale forza originaria è inseparabile dall'idea di Assoluto: « Der Begriff einer Urkraft ist wieder unzertrennlich von der Idee des Absoluten, von welchem uns die Erfahrung gar nichts lehrt. Der atheistische Naturbegriff liegt also mit sich selbst im Streite. Er will ganz und gar durch sinnliche Wahrnehmung begründet seyn, und nimmt doch Merkmale in sich auf, die der sinnlichen Wahrnehmung völlig fremd sind. Er schiebt ein Absolutes und Ewiges, wovon die Erfahrung nichts weiss, in die Natur hinein, um die Natur als dieses Absolutes und Ewige aus sich zu erklären... Was in die Sinne fällt, ist keine dynamische Allheit der Dinge; es ist nur eine im Unendlichen sich verliehende Reihe von Erscheinungen » (p. 170).

In ultima analisi quindi l'ateismo dogmatico positivo coincide col valore del concetto di materia col quale l'ateismo sta e cade (*mit dem* [*Begriff*] *steht und fällt*): di qui la sua intrinseca contraddittorietà. Il Bouterwek non pensa a Dio come all'Assoluto, senza preoccuparsi del suo rapporto al mondo e all'uomo come principio; non sorprende allora che possa scagionare lo stesso Spinoza dall'accusa di ateismo (p. 249). È nel campo morale, sembra, che l'affermazione di un Dio libero e personale (p. 328 ss.) si può consolidare.

Una fiera critica della posizione del Bouterwek, da parte idealista, si deve al Krause (*Die absolute Religionsphilosophie*, Bd. I, Philosophische Prüfung und Würdigung von Fr. Bouterwek's Schrift « Die Religion der Vernunft », hrsg. v. Leonhardi, Dresden u. Leipzig 1834, spec. Kritik der dritten Abhandlung « Der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus »: p. 343 ss.). Il Krause rimprovera al Bouterwek di aver ristretto il termine « Dio » ad un significato troppo determinato e di aver esteso quello di « ateismo » anche a quanti non ammettono l'una o l'altra proprietà ch'egli giudica doversi attribuire a Dio: « Denn er erkennt nur diejenige Lehre von Gott für Theismus, für reinen eigentlichen Theismus, welche der leeren Idee des Absoluten anthropomorphisch und anthropopathisch einen Inhalt giebt, und insonderheit diesen Annahmen zufolge behauptet, dass Gott ein ausserweltliches Wesen seye, und die Welt ein aussergöttliches; dass ferner Gott persönlich seye in Erkennen, Empfinden und Wollen, als der lebendige Gott, als die unendliche Vorsehung. Jeder nun, der in der Lehre von Gott bis zur Erkenntniss, oder auch nur bis zur *wissenschaftlichen* Betrachtung dieser Eigenschaften Gottes nicht kommt, oder diese Eigenschaften, wohl auch mit der Absicht sich von unbefugtem Anthropomorphismus und Anthropopathismus rein zu halten, anders bestimmt, oder der behauptet, dass der endliche Geist nicht fähig sey, hinsichts dieser Eigenschaften Gottes irgend Etwas zu bestimmen; Jeder ferner, der behauptet, ausser Gott seye Nichts, die Welt seie in Gott unter Gott und durch Gott, wenn er auch die Persönlichkeit

Gottes anerkennt, — wird vom Verfasser wenigstens mittelbar für einen Atheisten erklärt; erst nehmlich für einen Pantheisten, und desshalb für einen uneigentlichen Atheisten, weil der Pantheismus mit dem Atheismus in den meisten Resultaten übereinstimme. Mag nun ein philosophischer Forscher Gott als das Eine unendliche, absolute Wesen, als die Ursache alles Endlichen, auch des Geistes und des Menschen, mag er alle andere Grundwesenheiten Gottes anerkennen, mag er selbst Gott das unendliche Erkennen, nur aber unter anderen, von denen des Verfassers abweichenden, Bestimmungen, zuschreiben: — dennoch heisst seine Lehre dem Verfasser *Atheismus*, und ihr Urheber *Atheist*, — ein *Un-Gott-Lehrer*, ein *Gottesleugner*! » (p. 346 s.). Ma questo procedere è antiscientifico e ingiusto: è un capriccio anarchico il restringere a questo modo la nozione di teismo e allargare a tal misura il concetto di ateismo. In particolare poi non è fondata affatto la riduzione dell'ateismo a sensualismo-materialismo: ciò non vale neppure per D'Holbach e Helvétius presso i quali si trovano affermazioni di contenuto sovrasensibile evidente (p. 357, nota 2). Il punto decisivo per il problema di Dio e quindi dell'ateismo è un altro, secondo il Krause: « Denn die eigentliche Frage, von deren Beantwortung es abhängt, ob Theismus oder Atheismus gegründet ist, ist vielmehr die, ob der menschliche Geist befugt seye, das Daseyn Eines durchaus und in aller Art unendlichen, und unbedingten, über des endlichen Geistes Bewusstseyn und den endlichen Geist selbst, sowie überhaupt über alles Endliche, sowohl ewige als zeitliche Endliche, erhabenen Wesens zu behaupten oder dagegen es zu verneinen, oder ob er endlich Diess ganz unentschieden lassen müsse. Der Begriff einer *aüsseren* Natur überhaupt, und insbesondere die Annahme, ob selbige materiell seye oder nicht, oder Beides, hat auf diese Hauptfrage keinen entscheidenden Einfluss, und kann und muss sogar bei Entscheidung der Hauptsache ganz ignorirt werden » (p. 351).

Alla formula del Bouterwek sulla soluzione del problema dell'ateismo: « Aus dieser kritischen Analyse des atheistischen Naturbegriffes ergiebt sich auch schon vorläufig, dass der Mensch Gott in der Natur nicht finden kann, wenn die Vernunft ihn nicht vorher im Bewusstseyn ihrer selbst gefunden hat » (Bouterwek, *Die Religion der Vernunft*, ed. cit., p. 179), il Krause presentava una formula di un idealismo spiccatamente ontologista: « Vielmehr: wenn sie Gott nicht an Ihm selbst, in der unbedingten, unvermittelten Wesensschauung, oder: Schauung des Absoluten gefunden hat. Denn *in* und *an ihr* selbst, als solcher, fände sie in Ewigkeit nur sich selbst in ihrer engen Endlichkeit, wenn sie nicht durch Gott, der Sich an sie offenbart, Gott zu denken und zu erkennen vermöchte in untergeordneter Mitwirksamkeit ihrer endlichen Vernunftkraft. Die Erkenntniss Gottes steht ebenso über der endlichen Selbsterkenntniss des endlichen Vernunftwesens, als auch über der endlichen Erkenntniss, welche dasselbe endliche Vernunftwesen von der ihm zumtheil aüsseren Natur hat. Wer Gott nicht an Ihm selbst erkennt, findet weder in sich selbst, noch in der Natur auch nur eine Spur von Gott » (p. 360 s.). Sulla polemica per la conoscenza dell'Assoluto, v. p. 224 ss.

Né tanto più convincente, di conseguenza, era la determinazione dei concetti di panteismo e teismo; la sua accusa è fatta al vento e non ha alcun fondamento scientifico (p. 367, nota). Quindi tesi contro tesi, senza via di uscita.

Come posizione equilibratrice può essere indicata, p. es., quella di W. Vatke (*Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie*, hrsg. von Hermann G. S. Preiss, Bonn 1888, Teil II, p. 205 ss.). Egli distingue un ateismo pratico ed uno teoretico, e questo a sua volta (come Bouterwek) può essere scettico o dogmatico. La forma completamente sviluppata dell'ateismo teoretico si ha nel materialismo di La Mettrie e di D'Holbach, che dichiara una guerra senza quartiere all'idea di Dio. Ma l'ateismo può derivare anche da un sistema idealistico e furono accusati di ateismo Cartesio, Spinoza, Leibniz; Kant nega la personalità di Dio, e molti altri. È l'*Atheismus der Idealität*, a cui allude anche Göethe nel Faust. L'A. poi avverte che c'è una grande differenza fra il negare la formula o l'idea dell'Assoluto; in quest'ultimo caso si ha l'ateo, ma è solo un ateo pratico; l'ateismo teoretico come tale non è possibile: « Da es durch das Denken nicht möglich ist, das Unbedingte zu beseitigen und, wo dies dennoch durchgeführt werden soll, das Denken schwach ist und sich selbst nicht begreift » (p. 207). Neppure la minima avvertenza della genesi dell'ateismo dal principio d'immanenza!

5 - DALLO SCETTICISMO ALL'ATEISMO (RENSI)

Ha dato in Italia un notevole contributo di chiarificazione alla semantica dell'ateismo l'opera dell'ateo confesso G. Rensi (1871-1941), tutta diretta a denunziare nell'immanentismo idealistico allora trionfante un'astuta manovra d'inganno e d'ipocrisia perché sotto la veste verbale spiritualistica non nascondeva che una concezione puramente materialistica e altrettanto atea del combattuto positivismo (cfr. *Realismo*, Milano 1952, spec. p. 139 ss. « L'autocapovolgimento dell'idealismo », dove mostra l'accordo di fondo fra Kant e Locke e cita dalla sua il Windelband, e p. 225 ss. « La rivendicazione del materialismo dedotta dall'idealismo », in polemica diretta con i neohegeliani italiani Croce e Gentile). Per suo conto, partendo anch'egli dal *cogito* e interpretando il medesimo nell'orizzonte finito della « esperienza possibile » (spazio, tempo e categorie), il Rensi passava a identificare l'essere con la realtà sensibile: « Essere significa ciò che si può vedere, toccare, percepire » (*Apologia dell'ateismo*, Roma 1925, p. 15), così che Dio è indicato logicamente come il non-essere (*Op. cit.*, p. 37 ss.). Per noi, come diremo, l'immanentismo del *cogito* è sempre in fondo ateismo e le varie qualifiche di sensismo materialistico, di spiritualismo idealistico, ecc. sono indifferenti. L'immanentismo del *cogito* è già in radice ateismo, perché è posizione di fondazione umana della verità e perciò principio dell'essere a sfondo antropologico, cioè nell'orizzonte dell'esperienza umana possibile, della natura e della storia.

La posizione del Rensi è esemplare per la coerenza con la quale conduce la propria posizione di ateismo radicale. Teismo, metafisica e intolleranza... sono per lui sinonimi perché una filosofia metafisica pone che la verità esiste e ch'essa è conoscibile e in sé immutabile. Questa credenza nella verità assoluta non è in realtà che un residuo della mentalità primitiva, propria dei selvaggi e dei bambini; il Rensi cita compiaciuto il Guyau: « L'intolérance d'abord théorique, puis pratique, dérive de la foi à l'absolu sous ses diverses formes » (M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, Paris 1896, p. 111). Perciò il programma dell'uomo libero è, secondo il Rensi, d'insistere nel « ... combat-

tere il *veritismo*, nell'oppugnare l'idea da barbari, da analfabeti o da infanti, dell'assolutezza della verità, dell'esistenza di una verità assoluta (che è sempre la *mia*) a pensare, secondo la quale si abbia il diritto di piegare gli altri. [...] Giova insistere nel combattere l'idea selvaggia che la verità assoluta esista, ossia in termini più rigorosi (poiché verità assoluta non è che una qualifica più marcata per verità *tout court*) che esista *la* verità » (G. Rensi, Pref. alla tr. it. di F. Le Dantec, *L'ateismo*, Milano 1925, p. 8). Il Rensi perciò accusa d'intolleranza non solo il cattolicesimo, ma anche il protestantesimo e lo stesso bolscevismo « ... che impone a tutte le menti un'opinione di Stato » (p. 14) e trova questi due ultimi per di più in contraddizione col principio moderno della libertà che pretendono di professare.

Verso la fine della vita il Rensi raccoglieva il motivo principale del proprio ateismo nel turbamento di vedere che sulla terra i giusti sono oppressi e i malvagi felici e fortunati e che dovunque la virtù è disprezzata e il vizio esaltato: Cristo stesso fu abbandonato in croce dal Padre. L'uomo deve reagire dal fondo della sua coscienza a questo impero del male, trovare in se stesso l'elemento divino (il θεῖον) per salvare in sé ciò ch'è di diversa natura dagli atomi e dal vuoto. Egli si chiede perciò: « Quando persone come Gesù e Bruto sono costrette a subire tali amarissime finali esperienze; quando Platone deve constatare la fortuna di uomini cattivi ed ingiusti, sia nella vita privata che nella pubblica; il fatto che uomini empi sono giunti vecchi al termine della vita lasciando i figli dei loro figli nei più alti onori; il fatto che, mediante queste stesse empietà, da umili condizioni sono giunti agli imperii e ai più alti gradi: questo fatto è tale da spingere all'incredulità; quando Euripide deve amaramente concludere che la speranza nell'intelligenza divina reggitrice è annientata dalla vista di ciò che accade nel mondo, e specie nel mondo umano; quando Cicerone per bocca del personaggio di un suo dialogo deve rammentare che "Diogenes quidem cynicus dicere solebat Harpalum, qui temporibus illis praedo felix habebatur, contra deos testimonium dicere, quod in illa fortuna tam diu viveret" (*De Nat. Deor.*, III, 34); quando Seneca è costretto a riconoscere "... deorum crimen erat Sulla tam felix" (*Ad Marc.*, XII, 6); quando uomini ricchi di pensiero e di esperienza di vita sono obbligati a fare queste constatazioni; quando cioè si vedono nella vita vera, se non in quella rappresentata dalla tragedia greca, azioni malvagie onorate e ossequiate e i loro autori permanere stabilmente nella piena prosperità del successo più solido e fermo; qual è la risposta che sembra imporsi al sofocleo: che cosa ci sarà che possa farmi sciogliere cori di gioia?...; allora, sfondando in me stesso la tenue ragnatela del sogno razionalistico, mi erompe dalle ime radici dell'essere, così, la formulazione del mio TESTAMENTO FILOSOFICO: *Atomi e Vuoto* ». [...]

« Ma quando d'altro lato percepisco in me l'impossibilità insormontabile di aderire a siffatto Male imperante trionfalmente nel mondo, principe di esso, anzi Dio in esso, pur vedendo con chiaro sguardo i vantaggi che con ciò perdo, i danni a cui vado incontro in questa pur breve ed unica vita; quando, nonostante la perdita dei primi, così allettanti, e l'incombere dei secondi, così aspri e duri, sento persistere e fiammeggiare invincibilmente in me questa, dal punto di vista umano e razionale, *pazzia*, di stare, in opposizione ad ogni mio evidente interesse, contro siffatto Male, saldo dalla parte del Bene; quando avverto in me l'assurdo — il miracolo, il divino — dell'impossibi-

lità insuperabile di pormi al seguito e servizio del Male e rinnegare il Bene, e ciò senza, anzi contro, ogni ragione utilitaria, ossia contro ogni ragione determinabile; quando sento quindi presente entro di me, in guisa assai più intima e vivificatrice e ispiratrice che non nei molti, il Dio da essi creduto e rispettato o venerato a parole con mera esteriorità o formalismo, questo *slancio* (*élan vital*) dell'eterna Volontà di Vero e di Bene..., allora mi appare che, oltre gli atomi e il vuoto all'esterno, ossia la platonica *materia* del *Timeo*, c'è all'interno, incoordinato con essi, alcunché di diversa natura e di diversa origine: sento allora di credere, se non nel θεός, nel θεῖον, e allora così mi si completa il mio TESTAMENTO FILOSOFICO: *Atomi e Vuoto* e *Il Divino in me* » (cf. il *Testamento filosofico*, riportato da E. Buonaiuti, *Giuseppe Rensi.* Lo scettico credente, Roma 1944, pp. 221-234).

6 - UN'ANTOLOGIA DELL'ATEISMO

L'avanzare e l'affermarsi dell'ateismo nella storia dello spirito umano presenta un movimento di sistole e diastole e non è facile dare una ricerca compiuta dell'ateismo, non solo per la difficoltà e insieme necessità di partire da un concetto ben definito di teismo e ateismo, ma per la realtà della diversità e del conflitto tra le religioni storiche (Giudaismo, Cristianesimo, Islamismo...). Da una parte la superiorità teoretica e morale di queste religioni ha mostrato che la cosiddetta religione naturale pura è una possibilità astratta poiché le religioni dei popoli anche più evoluti dell'antichità hanno sprofondato il concetto di Dio nell'idolatria e nel panteismo macchiandolo di tutti i vizi degli uomini. D'altra parte queste religioni positive si differenziano e si oppongono nel centro stesso del concetto di Dio ch'è la tensione come Essere e Persona e quindi come Principio e fondamento del Tutto e come rapporto verso l'uomo di amore e libertà. Quest'opposizione tra le religioni positive, che in alcuni momenti della storia dell'Occidente ha raggiunto momenti di estrema tensione, ha contribuito non poco al sorgere del « libero pensiero » e quindi dell'ateismo (cf. Spinoza, Toland, Hume, Lessing...).

Parrà strano, ma è un fatto — e questa nostra indagine ne mostrerà la coerenza — che la corrente più attiva e decisiva per l'affermazione dell'ateismo non è stata il meccanicismo materialista di derivazione democritea, ma piuttosto la corrente averroistica ed umanistica che ha avuto nel maturo pensiero moderno la sua formulazione teoretica definitiva e nell'ateismo contemporaneo la sua ovvia coerenza.

L'ateismo invece che si è affermato con grandi clamori di polemica nella seconda metà del secolo scorso e all'inizio del presente di stampo materialistico (Haeckel, Büchner, Moleschott...) esprime piuttosto un passo indietro ed un regresso ai fini della conquista di quell'« umanesimo radicale » che potrebbe essere detto l'alibi perenne della trascendenza ad ogni passo della riflessione speculativa. L'opera nota di Fr. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 1921, rispecchia, malgrado la sua mole, l'angustia di siffatto orizzonte.

Più aperto, benché di piccola mole, è il volume antologico di P. C. Tyn-

dall, *Das Gottlose Buch*, Aus der Welt der freien Geist (3. bis. 5. stark erweiterte Auflage, Leipzig 1924)[10] pubblicato per invito della « Società degli atei » di Berlino e del suo presidente Dr. Zepler. La vivace Introduzione può essere indicata come il « Manifesto » dell'ateismo ottocentesco e non a caso prende per motto una significativa espressione di D'Holbach. Lo stile è quanto mai risoluto, come si può giudicare da qualche breve saggio.

1. (*Concetto di ateo-ateismo*). « Si chiama con coraggio "ateo" (*gottlos*), chi si è sbarazzato (*losgeworden*) di Dio. L'ipotesi di Dio e del diavolo, di angeli e santi, di dèi, demoni, spettri, anime dei defunti e simili fantasmi, che sorgono nella sfera dell'ottusa ignoranza e dell'angoscia inerme dell'uomo primitivo, è superflua ». La religione è un'invenzione dei preti per il loro tornaconto i quali imbottiscono l'uomo fin da bambino delle loro idee: ma non mancano anche i « preti atei » (!), anche se questi di solito non sono teste abbastanza forti e indipendenti, i quali personalmente senza Dio riescano a sbarazzarsi della maschera del deismo illuminato. Questo deismo ha nei secoli XVII e XVIII il suo gran merito nella *lotta* della superstizione; nei secoli XIX e XX esso serve (*sic!*) alla « restaurazione (*Wiederherstellung*) della medesima superstizione » (p. 3).

2. (*Caratteri dell'ateismo moderno*). Dopo aver osservato che l'ateismo ha le sue radici nel più antico pensiero greco e che la religione scompare in proporzione dell'avanzare della scienza, si afferma che « ...dovunque è conosciuta la necessità Dio è negato ». Richiamandosi al poeta Hebbel — ma era meglio rifarsi al filosofo Kant — l'ateismo è la conseguenza diretta della situazione o condizione umana ossia dal fatto che il nostro pensiero è necessariamente legato allo spazio (*die Unvorstellbarkeit der Raumlosigkeit*), da cui segue la regolarità della natura senz'alcuna causalità né efficiente, né finale. E benché Spinoza sia celebrato come il filosofo che ha combattuto ogni trascendenza ed ogni dottrina della libertà della volontà, si afferma che bisogna mettere da parte anche il Dio dei panteisti: sia che lo si chiami « natura sive Deus » (Spinoza), o « anima del mondo » (*Weltseele*), o « spirito del mondo » (*Weltgeist*)...: ciò che questi concetti vogliono esprimere si riduce alla realtà delle forze fisiche. Le leggi naturali ci danno la formazione del mondo e la formazione della vita (p. 5).

---

[10] L'antologia è di carattere letterario più che filosofico: gli scarsi riferimenti filosofici sono nelle note finali (p. 219 ss.) e dipendono prevalentemente dal Mauthner. L'ispirazione più profonda dell'ateismo moderno naturalista è attribuita a Spinoza e si riportano con compiacenza le iscrizioni di ritratti e dichiarazioni raccolte dall'Altkirch: per es. « Benedictus de Spinoza, Judaeus et atheista », « Tandem ut Atheorum nostra aetate Princeps Hagae Comitum infelicem vitam clausit, characterem *reprobationis* in vultu gerens... ». Fra gli spinozisti più celebri sono indicati Lessing, Hegel, Goethe e soprattutto Schopenhauer « ... il principe degli atei (*Fürst der Atheisten*), il quale si fonda completamente sulla dottrina della necessità di Spinoza » (p. 222). È riconosciuta l'importanza decisiva, per la critica della religione e del Cristianesimo, dell'opera di Lessing secondo il giudizio di H. Heine che « ... dopo Lutero la Germania non ha prodotto nessun uomo più grande e migliore di Lessing » (p. 229). Alla figura di Lessing fa riscontro quella di Mozart (p. 242 s.).

3. (*Scienza, evoluzione e ateismo*). Dio non è una faccenda fisica ma « zoologica ». Dio è Dio soltanto in quanto opera e crea in maniera umana, guida il destino, presta attenzione alle preghiere, esaudisce i privati desideri e compie « miracoli », nei quali Dio contraddice alle sue proprie leggi. Dio e gli scritti a lui attribuiti, devono essere creduti a causa dei miracoli: *Credo quia absurdum*. Di qui lungo i secoli la lotta fanatica del clero contro la scienza naturale poiché essa contraddice i dogmi e le fiabe della Bibbia. Copernico che ha tolto alla terra il privilegio di essere al centro del mondo (come insegna la Bibbia), Kant e Laplace che hanno mostrato l'inizio del sistema solare hanno liquidato la Bibbia. Soprattutto Darwin, che ha inserito l'uomo, la creatura prediletta di Dio, nella grande serie dell'evoluzione animale, contraddicendo alla dottrina della creazione biblica, ha interpretato la finalità non come finalizzazione divina ma come adattamento nella lotta per l'esistenza (*als Anpassung im Kampf ums Dasein*). Così Darwin è, con gli altri sommi scienziati, il liquidatore del Dio biblico (p. 7).

Ateismo, materialismo, scienza devono coincidere. Non a caso gran parte delle abbondanti polemiche evoluzionistiche e darwinistiche, che divamparono tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, sono di tinta materialistico-atea. Così s'ispira a Feuerbach la critica evoluzionistica alla religione di K. A. Specht, *Theologie und Wissenschaft oder alte und neue Weltanschauung*, III Aufl., Gotha 1878 (cf. p. 119 ss.). Si richiama invece a Kant, per sanzionare l'opposizione del darwinismo alla religione: C. J. Elfeld, *Die Religion und der Darwinismus*, Leipzig 1882 (p. 15 s.). Difende una religione monistico-naturalistica: H. Rehberg, *Die Prinzipien der monitischen Naturreligion*, Jena 1883 (cf. le 15 tesi riportate a p. 100 ss.). In questo senso è sintomatica la confessione del materialista L. Büchner: « Anche l'ateo confesso crede in un Dio; ma il suo Dio non è il Dio irato e vendicativo dei giudei o quello dei cristiani che premia e castiga, bensì un'incorporazione ovvero attuazione sensibile dell'amore universale degli uomini e del benessere umano » che ha per programma: libertà, educazione e benessere per tutti! (*Ueber religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung*, Leipzig 1887, p. 75). Più moderata è la posizione del teista-naturalistico e grande botanico J. Reinke, *Die Welt als Tat*, Leipzig 1903 (cf. p. 464 ss.). In questo senso di conciliazione di scienza e fede si esprime anche E. Dennert, *Ist Gott tot? Gott-Welt-Mensch?*, Stuttgart 1908 (p. 125 ss.). Mentre decisamente teista è la posizione di E. Hoppe, *Ist mit der Descendenztheorie eine religiöse Vorstellung vereinbar?*, Hamburg 1903 (p. 20 ss.), si dichiara evoluzionista ateo H. Schmidt, *Monismus und Christentum*, Berlin 1906 (p. 17 ss.). Più conciliativo è K. Beth, *Urmensch, Welt und Gott*, Grosse Lichterfelde, Berlin 1909 (p. 75 ss.). Hanno difeso, d'accordo con la teologia cattolica, l'inattaccabilità della religione ed in particolare del cristianesimo, da parte della nuova scienza evoluzionistica, non pochi teologi protestanti: per es. l'anonimo autore di *Der Atheismus, Ein Gegner der Wissenschaft und Vernunft*, Leipzig 1892; A. Müller, *Scheinchristentum und Haeckels Welträtsel*, Gotha 1901; K. Heim, *Das Weltbild der Zukunft*, Berlin 1904 (trattazione fondamentale; cf. spec. p. 113 ss.); C. Güttler, *Wissen und Glauben*, II Aufl., München 1904 (p. 139 ss.); G. Hilbert, *Christentum und Wissenschaft*, Leipzig 1908 (considera in particolare i rapporti fra la scienza e la cristologia, p. 80 ss.); Pastor Mensing, *Monismus und Dualismus*

religiös gewürdigt, Leipzig 1907; R. Otto, *Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion,* Göttingen 1909 (eccellente, anche se discutibile, messa a punto dell'opposizione tra Goethe e Darwin sull'aspetto teoretico-religioso dell'evoluzionismo; cf. spec. p. 12 ss.); G. Wobbermin, *Monismus und Monotheismus*, Tübingen 1911 (contro il darwinismo di Haeckel: spec. pp. 33 ss., 81 ss.).

Questa, ed altra copiosa letteratura, andrebbe oggi scossa dalla polvere per chiarire il significato dell'evoluzionismo cosmico-teologico di Teilhard de Chardin che sta diventando il « trait-d'union » fra i fautori del dialogo, cattolici e marxisti dell'attuale periodo di crisi e di assestamento post-conciliare. Non è senza importanza, a questo proposito, il rilevare che la sua concezione è contesa per suffragare sia il materialismo dei marxisti che si dichiarano disponibili e sollecitano ora con ogni mezzo il cosiddetto « dialogo » con i cattolici (Garaudy in Francia e L. Lombardo Radice in Italia), sia l'evoluzionismo del nuovo « umanesimo » di tipo anglosassone il quale afferma senza reticenze il superamento della fase religiosa dell'uomo. Secondo quest'ultima forma di evoluzionismo, progettato da J. Huxley, ci sono stati due punti critici nel passato dell'evoluzione: il primo quello del passaggio dalla fase inorganica alla fase biologica, il secondo quello dalla fase biologica alla fase psicosacrale. Ed ora si preparerebbe la terza fase nella quale l'ebollizione delle idee umanistiche nel pensiero odierno segnerebbe l'inizio del passaggio dalla fase psicosacrale a quella consapevole e intenzionale destinata a colmare quella frattura fra le due civiltà o culture (cf. Charles P. Snow, *The two Cultures and second Look*, Cambridge, II ed. 1963; tr. it., Milano 1964).

Si tratta di assumere, allo stato attuale dello sviluppo dell'umanità, un nuovo tipo di pensare ossia di operare una radicale trasformazione degli attuali sistemi d'idee. Si tratta pertanto di un umanesimo unitario e non dualistico, poiché afferma l'unità di mente e di corpo; un umanesimo universale e non particolaristico, in quanto afferma la continuità fra l'uomo e il resto della vita e fra la vita e il resto dell'universo; un umanesimo naturalistico invece che sovrannaturalistico, giacché afferma l'unità dello spirituale e del materiale; un umanesimo globale invece che divisionistico, poiché afferma l'unità di tutta l'umanità. Al punto in cui è giunta l'umanità, l'evoluzione dell'uomo non è più biologica, ma psicosociale: agisce secondo il meccanismo della tradizione culturale, che implica l'autoriproduzione e l'autovariazione cumulative delle attività mentali e dei loro prodotti. L'evoluzione cioè si esercita ormai non sul corpo ma nel campo culturale all'interno dei processi psichici mediante la creazione di nuovi sistemi dominanti d'organizzazione mentale ossia ideologica anziché fisiologica o genetico-biologica. E Huxley precisa: « Qualora occorresse un termine tecnico, proporrei *noosistema*, conformemente all'uso che Teilhard de Chardin (in *Le phénomène humain*, Parigi, Ed. du Seuil) fa della parola *noosfera* per indicare quel regno della mente e dei suoi prodotti che l'uomo ha creato e in cui si muove » (Sir Julian Huxley, *The Humanist Frame*, London 1961; tr. it., Milano 1962, spec. pp. 15 e 22).

7 - GRADI E FORME DELL'ATEISMO

Nella polemica contro Cristiano Tomasio, a cui si accennerà più avanti, il teologo protestante di stretta osservanza, Albrecht Christian Rotth [11], elabora il concetto di ateismo con notevole impegno sulle orme specialmente dello Spitzel, di Voezio e di U. Grozio, dichiarando che il suo interesse va non tanto all'ateismo pratico quanto a quello proprio teoretico. Egli dà la seguente classificazione.

Ateismo *proprio* e ateismo *partecipato* ossia derivato dall'adesione all'ateismo di altre persone. L'ateismo proprio può essere teoretico e pratico ch'è la trascuratezza nella pratica religiosa e l'assenza di Dio nella vita morale. Nella spiegazione dell'ateismo proprio l'A. è nella linea precisa della nostra analisi critica di questo concetto che sembra — nella vegetazione tumultuosa di scritti sull'ateismo dei nostri giorni — diventare sempre più confuso ed evanescente. Ecco il suo schema ch'egli mette in rapporto soprattutto alla divisione di Voezio: 1. « *Atheus primi ac summi gradus* est, qui animo, verbis, factis negat esse Deum, h. e. Ens primum, a se existens seu independens adeoque incompositum, spirituale, substantiale, aeternum, omnipotens, a quo omnia reliqua dependent ecc. » (p. 12 s.). Il nostro teologo sembra convinto della possibilità ch'esistano siffatti atei e cita a questo proposito il Knutzen. È l'ateismo speculativo ossia teoretico diretto. — 2. « *Atheus secundi gradus* est qui Deum quidem verbis non negat, sed tamen pro Deo habet cui nullo modo essentia vere divina competere potest », come chiunque identifichi Dio col mondo, col cielo, col sole e lo Spirito con l'energia del mondo. Costui « ... verbis fateretur esse Deum, revera autem negaret, cum id Deum diceret, quod nullo modo essentiae divinae capax est ». A questa forma di ateismo non vi può essere dubbio che appartengono l'Epicureismo e alcune forme di Stoicismo; fra i moderni certamente A. Cisalpino, L. Vanini (p. 24 ss.). — 3. « *Atheus tertii gradus* est qui non negat Deum nec aliud quid pro Deo substituit, negat tamen aliquid Dei, aut attributum aliquod Dei aut providentiam aut etiam personam aliquam divinam » (p. 26 s.). È una classe assai vasta alla quale appartengono certamente non solo i Deisti ma anche molti eretici antichi, i Turchi con i seguaci di Serveto e di Socino. — 4. « *Atheus quarti gradus* est qui animam hominis negat esse immortalem... ». È colui che professa una concezione materialistica della vita. — 5. « *Atheus quinti gradus* erit, etiam, qui revelationes divinas Scripturae in dubium vocat, aut liberas facit creditu, adeoque aut nihil credit aut tantum quod sibi visum est quodque cum praeconceptis

---

[11] Do il titolo un po' abbreviato: *Atheistica Scriptorum Thomasianorum* h.e. Dn. D. Christiani Thomasii... Doctrinae quaedam, quas hactenus in scriptis suis passim sparsit, quae nec ab Atheismo alienae sunt et alios ad Atheismum facile possunt deducere, In cautelam Studiosae Juventutis et In Admonitionem Clarissimi Auctoris simul praesentatae Mense Januario 1698. Eruit eas M. Albrecht Christian Rotth, Verbi Minister apud Lipsienses. L'operetta (di pp. 80) è stata seguita da una replica alla difesa del Tomasio come si dirà a suo luogo.

suis opinionibus aut malesanis conforme est » (p. 28 s.). Tali sono detti i Quaccheri e gli Entusiasti, gli *Esprits forts* e i libertini, i politici, i machiavellisti, gli statisti, i neutralisti e gli ipocriti secondo l'analisi di Veit von Seckendorff nel suo *Vom Christen-Staat* (pp. 25, 29 s.). Oltre l'ateismo tetico diretto, professo e confesso, che a quei tempi doveva essere raro, il nostro teologo non ha dubbi ch'esistano forme di ateismo implicito indiretto, ossia ateismo di coerenza e conseguenza, più o meno gravi ma altrettanto deleterie perché subdole e perciò più insidiose. La posizione del Tomasio, qui preso di mira, appartiene alla seconda categoria.

In precedenza il Rotth aveva esposto la posizione del teologo Johannes Musaeus, avversario del Knutzen, il quale chiedendosi: « An vere dentur Athei? et an fieri possit, ut inter homines vere reperiantur homines qui Deum negent? », distingueva nell'ateismo speculativo due modi di negare Dio, ossia atei di « ignoranza vincibile » ed atei di « ignoranza invincibile ». Ch'esistano atei della prima categoria non v'è dubbio quando si consideri la debolezza della mente umana dopo il peccato e l'opera del diavolo. Lo conferma del resto anche l'esperienza: « Inventi enim sunt inter gentilium Veteres Philosophos, qui Deum esse negarunt. Et inveniuntur etiam num inter Christianos in Gallia potissimum et Italia, qui hoc ipsum negant, quamvis, uti verosimile est, reclamante ubique conscientia » (p. 16).

Sulla questione se esistano atei d'ignoranza invincibile, il Musaeus sembra stare per la negativa (p. 14). Il Rotth a sostegno della tesi affermativa cita il gesuita Molina (*et nonnulli alii*) il quale nel commento alla *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 1, porta quattro argomenti: 1. l'esistenza di Dio è articolo di fede; 2. il concetto di Dio non è innato ma acquisito per dimostrazione di cui non tutti sono capaci; 3. ed è condizionato dalla società così che colui che fosse tagliato dal consorzio degli uomini dovrebbe ignorare *invincibiliter* l'esistenza di Dio; 4. il fatto d'esperienza: « Brasiliani, priusquam a Lusitanis edocerentur, nullum Deum coluerint » (p. 17). Il Rotth però sta col Musaeus per la negativa secondo il testo di S. Paolo (*Rom.* 1, 20) e risponde agli argomenti del Molina richiamandosi fra l'altro allo stesso S. Tommaso: « Thomas refert, propositionem hanc, Deum esse, inter praeambula fidei eaque inter credenda numerari, non quod de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quod praeexigantur ad ea, quae, sunt fidei, eaque per fidem oporteat praesupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent, vide in prim. 2, quaest. 1, art. 3 » (p. 20). E quanto all'ateismo dei « Brasilienses populi... merito dubitatur, cum alii diversum testentur, tamen inde non sequitur, quod populi illi inculti ac barbari invincibiliter ignoraverint Deum esse, cum media, quorum adminiculis si usi fuissent in Dei notitiam penetrare potuissent, ipsis non defuerint. Habuerunt enim perinde, ut nos, coelum atque terram et corpora in iis contenta in conspectu, habuerunt etiam notitias primorum principiorum natura mentibus suis impressas seu insitas, quarum adminiculo ut ad virtutem, ita et ad Dei notitiam perduci poterant. Quemadmodum autem non invincibiliter ignorarunt virtutes, ita nec Deum esse invincibiliter ignorarunt » (p. 22). Una posizione, come ognun vede, che presenta delle movenze ispirate direttamente al tomismo. Il testo tomista invocato dal Rotth (con citazione imprecisa) dice infatti: « Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota

possunt esse de Deo, ut dicitur *Rom.* 1, 19, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratiam naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit » (*Sum. Th.*, I, q. 2, a. 2 ad 1)[12].

---

[12] Ma l'istanza atea radicale, come presto si dirà, c'è già tutta nel *cogito* cartesiano, qualora esso sia riportato (come si vede) all'esigenza essenziale teoretica del dubbio moderno come negazione di verità del contenuto di ogni immediatezza: il *cogito* infatti è la posizione della mediazione dell'atto sul fondamento della libertà che si attua come negatività costitutiva (Hegel-Heidegger-Sartre). Pertanto la cosiddetta interpretazione agostiniana del *cogito* (H. Gouhier, J. Wahl...), anche se potesse rivendicare la condiscendenza dello stesso Cartesio, non può evitare la risoluzione prima panenteistica e poi antropocentrica cioè atea che seguaci ed avversari (come si vedrà) ne derivavano. Il ricorso immediato alla Verità prima da parte di Cartesio, dopo la demolizione dell'orizzonte dell'essere e di ogni verità ossia sul fondamento della negatività radicale della coscienza, doveva giungere alla frattura kantiana dell'essere e quindi portare alla serie inarrestabile dei « capovolgimenti » dalla « enorme forza del negativo » (*ungeheure Macht des Negativen*) di Hegel fino alla posizione della libertà come *néant d'être* di Sartre (*La liberté cartésienne*, Genève-Paris 1947, p. 9 ss. — Ved. anche: *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 508 ss.).

Pertanto, se può non sorprendere il richiamo alla convinzione (ed al progetto) personale di Cartesio di « continuare » la sospensione o ἐποχή del *cogito* in un'affermazione di trascendenza (cf. al riguardo la tesi imponente di A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964, ripresa in *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Bologna 1965), si deve anche dare atto all'esigenza teoretica del cominciamento ed ammettere che la coerenza ha il suo diritto di andare fino in fondo. L'essenza della filosofia moderna è tutta qui.

I

LE POLEMICHE SULL'ATEISMO DEL RAZIONALISMO

1

APRIORISMO ONTOLOGICO E ATEISMO DEL « COGITO » CARTESIANO

La filosofia di Cartesio si pone come un punto di partenza: è da lui, non da Telesio o Bruno o Campanella, che si fa partire l'avventura del pensiero moderno. Prima non sono che accenni, fermenti, istanze... che restano in aria ed attendono l'interprete che ne veda il fondo e il senso originario per poter dare una struttura coerente a tutti i problemi dell'uomo a partir dall'uomo stesso così da poter cogliere l'abisso della sua libertà e dargli soddisfazione. L'essenza del pensiero moderno si presenta quindi anzitutto come la rivendicazione di questa libertà radicale ma che Cartesio coglie in quell'ambiguità di poter fare e disfare il primo passo della verità che si rivelerà man mano, nella risoluzione-dissoluzione del principio d'immanenza, come la responsabile di quell'ateismo positivo e costruttivo ch'è la caratteristica della filosofia moderna. Essa può ben essere detta « la filosofia della libertà come fondamento in quanto è senza fondamento » e quindi senza Dio come principio e fondamento, atea quindi. E non a caso Cartesio propone e oppone la sua opera fondata sul *cogito* in contrasto agli stessi atei (averroisti, pomponazziani, machiavellici, libertini...) [1], che da un secolo

---

[1] Hanno studiato a fondo questi vasti fermenti dell'età moderna: R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris 1943, e soprattutto H. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, II^e éd., Paris 1957 (cf. spec. Livre II, c. 17 « Athées et Déistes », p. 516 ss.). Quest'opera del Busson dà una idea impressionante del sottofondo culturale e spirituale della cultura del sec. XVI (dal 1533 al 1601) in cui convergono le irrequietezze della Riforma e le critiche di ogni genere verso la religione e il cristianesimo: tutto questo poi s'incontrava e scontrava con i richiami dell'umanesimo verso lo scetticismo e l'ateismo dell'antichità con la persistenza sempre più insinuante e proteiforme dell'averroismo che da Padova era emigrato in Francia ove trovava alleati d'ogni sorta ed in ogni ambiente. Basti ricordare, fra i sommi, gli scettici come

infestavano dovunque..., combattendo con un atto di volontà, qual è il suo dubbio radicale, lo scetticismo elegante che imperversava nella cultura: all'intellettualismo sovrano succedeva così parimenti un volontarismo sovrano e (come quello) un'attuazione della soggettività umana che scavava da se stessa in se stessa il cammino della verità dell'essere. Anzi l'immanenza di Cartesio, che poteva raccogliersi nell'atto più intimo e comprensivo qual è il volere, doveva rivelarsi veramente « conclusiva » del cammino dell'uomo cioè senza più via di scampo fino a D'Holbach, a Feuerbach, a Nietzsche, a Sartre: l'ateismo non sarà più che l'immanentismo essenziale, ossia immanentismo radicale ch'è una teoria della volontà consapevole fino in fondo della propria inevitabile coerenza.

Il paradosso del pensiero moderno nella sua fase ascensionale e nel periodo di maggior splendore, che va da Cartesio fino a Hegel, è da una parte il proposito esplicito dei suoi maggiori rappresentanti di fare dell'Assoluto, nella dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi, il principio e il centro del filosofare, e dall'altra le accuse sempre più insistenti di ateismo da parte dei loro avversari. Non è che questi avversari non riconoscono l'esplicito « proposito teologico » di siffatte filosofie, ma essi contestano che il Dio a cui esse arrivano risulti stabilito in modo sufficiente, sia cioè un Dio garantito di tutti i suoi attributi fondamentali, non solo di quello di Assoluto, ma anche di persona e libertà. Le obiezioni vengono di solito dalla parte dei teologi per i quali evidentemente il concetto di Dio non può essere lasciato in sospeso o limitato a funzioni di fondamento gnoseologico, ma esige di porsi come Creatore del mondo e Padre degli uomini. È tale allora il nuovo concetto di Dio che s'inizia con la speculazione cartesiana?

Una contestazione negativa su tutta la linea, contro l'intero indirizzo del neo-agostinismo francese, è dovuta ad un insigne storico dei concili, G. Hardouin, il quale non vede nei molteplici tentativi delle prove *a priori* degli agostinisti che un trucco per mascherare il proprio ateismo: l'ampio scritto porta infatti il titolo di per sé assai significativo di *Atei smascherati* (*Athei detecti*)[2]. L'argomento o atto di accusa

Rabelais, Montaigne, Bodin... E non a caso allora il primo protagonista nella polemica dell'ateismo moderno è il deciso cartesiano Bayle e il primo ateo di cartello è Spinoza, il più celebre di tutti i cartesiani e dello stesso Cartesio.

[2] Si trova in *Opera varia*. Seguo l'edizione *in folio*: Amstelodami, apud Henricum du Sauzet, et Hagae Comitum, apud Petrum de Hondt, M.DCC.XXXIII. Il

centrale è dato subito nella breve *Praefatio*: Ciò ch'essi spacciano per Dio, non è il Dio dei credenti, ma soltanto l'Ente, l'Ente di ogni Ente, l'Essenza di ogni essenza, la Verità universale, la Bontà universale, la Forma intelligibile di ogni verità, bontà, unità... [3]. Attributi diversi, questi, che alcuni di quegli autori (allude specialmente a Cartesio) hanno pensato di raccogliere con un termine soltanto, con quello di Infinito o di *Ens infinite perfectum* [4]. Infatti, incalza il Nostro, se Dio si riducesse soltanto a un siffatto Infinito, allora non sarebbe più possibile l'ateismo; tutti, sia nel presente come nel passato, avrebbero ammesso Dio, non ci sarebbero mai stati degli atei, e sarebbe del tutto inutile e fuori posto scrivere contro l'ateismo! [5]

La folta schiera degli incriminati può essere divisa, ci sembra, in due gruppi: il primo formato da agostinisti in senso stretto e com-

---

volume *Opera varia* fu messo all'Indice perché « ... pubblicato arbitrariamente e senza quelle correzioni che l'autore vi aveva apportate » (cf. *Enc. Catt.*, VI, col. 1362). Gli *Athei detecti* in questione sono: Cornelio Giansenio, Ambrosius Victor cioè Andrea Martin, Ludovico Thomassin, Francesco Nicola Malebranche, Pascasio Quesnel, Pietro Nicolle, Biagio Pascal, Renato Cartesio, Antonio Le Grand e Silvano Regis.

[3] « Nam quid illi tandem pro Deo venditant? Ens praecise, Ens omnis entis, Ens quod nullum genus entis excludit, ac proinde Ens infinitum vel indefinitum et indeterminatum; Essentiam in genere, Essentiam omnium essentiarum; Veritatem universalem, seu Verum in genere; Bonitatem universalem, seu Bonum in genere, indefinitum indeterminatum, Bonum omnis boni; Pulchritudinem in genere, seu Pulchrum omnis pulchri tum corporei tum spiritalis; Formam intelligibilem unitatis et realitatis, qua constant omnia quae sunt: Formam intelligibilem veri, boni, pulchri, recti, secundum quam tum vera formaliter et bona et pulchra et recta sunt omnia, tum nos de singularum essentiarum ac naturarum veritate, bonitate, pulchritudine, ac rectitudine, judicamus ac pronunciamus; proptereaque Ratio universalis, aliisque nominibus, ab iisdem noncupatur. Nam cum sermonem isti habent de Deo, nunc illud ut Realitatem, nunc ut Ens praecise, nunc ut Verum, ut Bonum, ut Pulchrum, ut Rectum in genere, ut Essentiam omnium essentiarum ac veritatum, ut Illud quod decet, vel Quod necesse est esse, considerant » (*Op. cit.*, Praefatio, fol. 2 *a*).

[4] « Itaque non unum illi, sed plura Deo inesse nomina docent. Tametsi cum de existentia Dei disputatur, quoniam oportet prius statui quid sit illud de quo quaeritur utrum existat, ut unum quaestionis subjectum adsignari necesse est; eorum aliqui nomen unum esse adhibendum censuerunt, quod haec omnia complecteretur *Infinitum* vel *Ens infinite perfectum* » (l. c.).

[5] « Id vero si pro Deo habendum est, quis est nunc Afer aut Americanus, quis aliquando fuit aut futurus homo est, qui Deum verum non noverit, et saepe amarit? Quorsum contra Atheos stilum exserimus, cum nulli omnino sint aut esse possint, id si Deus, aut si nullus praeter illud est? » (l. c.).

prende C. Giansenio, Ambrosius Victor, P. Quesnel, L. Thomassin e P. Nicolle: il primo di essi è il celebre autore dell'*Augustinus*; il secondo gruppo comprende Cartesio e i cartesiani A. Le Grand e S. Regis. Malebranche fonde e fa da tramite in qualche modo fra i due gruppi.

L'accusa ai rappresentanti del primo gruppo è fatta quasi sempre negli stessi termini e sono quelli che abbiamo già sentito: Dio è ridotto alla Verità universale, impersonale... immanente alle menti finite[6]. Il Nostro contesta agli agostinisti energicamente che Dio possa essere ridotto alla perfezione pura astratta e conclude risoluto: « Catholici vero prorsus negant, tum pulchritudinem, sive formam pulchritudinis intelligibilem Deum esse: contrarium profiteri aiunt Atheorum esse: tum Deum negant in hac vita, ut pulcher est, diligi; tantum amari dicunt hic oportere, non ut bonum in genere, sed ut bonus est »[7]. Il punto debole quindi di questa concezione, che riduce Dio alla pienezza di quelle perfezioni universali, è che un simile Dio non può essere concepito come « persona » viva che in modo metaforico: « Atqui non metuunt certe catholici, ne quis sibi objiciat, non videri Deum, cuius existentiam probant in scriptis suis, esse quid vivum secundum substantiam. Metuunt id illi soli, quibus id pro Deo est, cui nonnisi metaphorica vita, metaphorica natura sive substantia et subsistentia metaphorica convenit: cuiusmodi Athei isti sunt, quibus Deus non est nisi veritas rerum, qua verum ac pulchrum est formaliter, quidquid est verum ac pulchrum »[8]. L'errore diventa più evidente nell'ampia produzione teologica del celebre oratoriano L. Thomassin la cui opera di-

---

[6] Per Giansenio: « Is enim Deum aliud nihil esse, praeter Veritatem, quam in sua quisque mente affulgere videt; quam consulit, sibique respondentem audit, dum secum perpendit quid de re quaque sit statuendum; quam unusquisque sequitur, dum de qualibet re vere et recte judicat; secundum quam veluti regulam pronunciare quisque de omni re cogitur, si quis ipsum sententiam roget...: Ratio universalis, ordo intelligibilis, sapientia universalis et aeterna: non aliud, inquam. Deum esse pertendit Yprensis Episcopus » (*Athei detecti*, ed. cit., fol. 1). Segue una vasta esposizione di testi dall'*Augustinus* e si conclude: « Ex Jansenii scriptis haec nunc excerpsisse sufficiat: in quibus qui Atheismum non videt, coecum hunc et hebetem esse nihil veremur affirmare » (*Op. cit.*, ed. cit., fol. 6). Per l'oratoriano Ambrosius Victor l'accusa è quasi negli stessi termini (*Op. cit.*, ed. cit., fol. 6-10).

[7] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 7 (l'A. tratta di A. Victor che ha scritto una *Philosophia christiana* in 56 capitoli di cui è dato per ciascuno un breve riassunto).

[8] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 8 *b*. È l'argomento che ritorna di continuo e che il Nostro protesta di aver colto nelle opere di questi celebrati scrittori: « Exponenti mihi interdum amicis hanc impiam hypothesim, aientique ex Jansenii, Thomassini, similiumque sententia, Deum nihil aliud esse, nisi Veritatem quae menti praefulget, ut de re quaque sanum feratur judicium; opponunt amici Veritatem eam nihil esse

pende tutta da questa pestifera dottrina « ...quae Deum verum e mundo tollit, pro Deo unitatem et veritatem entium, Unum, Ens, Bonum simplex, indeterminatum et absolutum obtrudit ». Di qui anche l'errore fondamentale sulla grazia: « Hinc illa capitis XIII et sqq. doctrina, non peccare homines, nisi quia deseruntur a Deo: quod sane necesse est consequi ex eo quod Deus non sit nisi τὸ ὄν. Nam ubi aliquid boni est, ab Ente certe, ut loquuntur illud ibi esse necesse est: atque hoc illud est quod dicunt adiuvari hominem invictissima, onnipotenti, irresistibili gratia. Nam quodcumque est, cum est, non potest non esse. Ex quo vicissim sequitur, cum bonum homini deest, id pariter necesse esse, quia deest; quod est ab Ente et Bono et Vero destitui, ac proinde a Deo (ut volunt) deseri: ita ut non possit homo sic derelictus non deficere et peccare. Haec origo et radix quinque Jansenii propositionum est » [9].

Si vede come la polemica si allarga e invade l'intero campo della teologia: l'impeto polemico non subisce arresti e dilaga quasi in forma ossessiva, senza neppure il sospetto che l'altra parte mirasse a qualche risultato convergente verso lo stesso fine ch'era di fare argine ai filosofi libertini. Né si considerava come questi scrittori esprimevano un tipo di spiritualità la cui attività si svolgeva sotto gli occhi di tutti e con l'approvazione dell'autorità, anzi questa è quasi chiamata in causa come direttamente connivente: « ...Haec, inquam Veritas Necessitasque existendi in rebus ipsis, et de iis ita ratiocinandi, Deus est? Hoc Galli, hoc Presbyteri, nullo contradicente, palam scribunt? » [10]. Si rileva certo, per esempio, che il Thomassin « ...existentiam Dei copiose et fuse docet primum ratiocinandi principium esse, ab ortu natis ingenitum [...] sine qua nulla fieri omnino ratiocinatio possit, nec ulla haberi certa cogni-

---

vivum ac subsistens, nec proinde Deum esse posse. At ecce hoc ipsum sibi Jansenius ipse, Thomassinus, similesque opponunt, quoniam id opponi a Catholicis posse sentiunt. Quod igitur amicis expono, hoc ipsum est quod Jansenius, Thomassinus, Ambrosius Victor, Malebranchius, aliique docent; neque ego quidquam ipsis impingo falsi criminis » (l. c., f. 11 *a*). La fonte comune è considerato M. Ficino nella sua *Theologia platonica* (sono citati: lib. II, c. 3; lib. VII, c. 7) che è detto senz'altro ἄθεος ed è accostato al Vanini (f. 11*b*-12*a*-*b*).

[9] *Op. cit.*, ed cit., fol. 14 *a*. Il Thomassin è considerato uno dei fondatori della teologia positiva con la sua opera fondamentale *Dogmata theologica*, Paris 1680 ss.

[10] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 20 *b*. Più sotto (fol. 26) si legge l'accusa esplicita di arianesimo, in quanto il Padre è detto *Unitas* e il Figlio *Veritas* (*Patris*). L'Hardouin esamina qui l'altra opera del Thomassin, *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la Philosophie...*, à Paris 1685.

tio [...]. Est enim lex ratiocinandi Deus ipse » [11]. Ma non si risale al principio e non si pone il problema del principio: ci si accontenta, ripetendola all'infinito, dell'accusa.

La requisitoria contro Malebranche è la più impegnata e approfondita, oltre che la più vasta e mordace: « Is certe impiam hypothesim apertissime omnium atque audacissime protulit in publicam lucem, ac defendit, et Gallici sermonis elegantia perpolivit ». Si legge ora l'atto di accusa che riassume nelle varie fasi anche il procedimento degli autori precedenti e che nel Malebranche assume una radicalità più esplicita: « Huic pro Deo est Ens seu Verum praecise, Ens seu Verum sine ullo fine aut limite, a quo et per quod est vere quidquid est in rerum natura. Et quod est in illo Ente Bonum indeterminatum, τὸ ἀγαθόν, τὸ τρέπων, τὸ δέον. Rectitudo entium, Ordo rerum, ordo sapientiae immutabilis, sapientia qua quidque formaliter est ut esse illud oportet, quas etiam leges sapientiae immutabiles et simplicissimas vocat; quales sunt leges motus et mechanicarum artium; Lex Aeterna, Necessitas, sic et non aliter existendi eademque Veritas, quoniam est forma universalis omnis veri rectique in omnibus quae sunt vel esse possent, ac propterea Ratio hominum quoque et Angelorum quotquot sunt mentibus insita, cogit eas de re quacumque recte pronunciare. Hoc ita debet esse, istud non debet. Unde et Lux animorum vocatur et est, secundum quam de rebus Physicis, Geometricis, Ethicisque et aliis iudicamus. Denique ob eam et ipsam causam Verbum Dei etiam iure noncupatur et Ratio universalis et Magister noster. Quamobrem in Verbo Dei Deoque videre, se omnia gloriatur: tametsi novit ea occasione hunc versiculum in se fuisse iactitatum, et a plebe ipsa decantatum: " Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou " » [12].

---

[11] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 20 *s*. Il particolare favore col quale è stato accolto Cartesio nell'Oratorio di Francia dallo stesso Bérulle e poi dai suoi discepoli è stato rilevato ampiamente da F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris-Lyon 1854, t. I, p. 412 ss. È curioso che a difesa dei filosofi incriminati di ateismo dall'estroso gesuita sia sorto il più celebre apologeta del Settecento, il grave domenicano Valsecchi, il quale lamenta che il dotto accusatore « ... in celebri Tractatu *Athei detecti*, in quo Atheos traducit excellentes scriptores, quibus certo nulla nota minus, quam Atheismi inuri poterat » (A. Valsecchi, Ord. Praed., *De fundamentis religionis et fontibus impietatis*, II ed., Venetiis 1770, p. 144 *b*).

[12] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 43 *a*. Avendo posto il « principio dell'ateismo » (del nuovo spiritualismo agostiniano) nella concezione di Dio come « *Ens, Verum, Bonum... absolutum, indeterminatum* » e identificandolo nell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, il Nostro ha pensato di premettere l'esposizione di Malebran-

A cominciare dall'opera principale che è la *Recherche de la Vérité*, l'Hardouin passa in rassegna tutte le opere del Malebranche con la minuzia ostinata, del resto di facile attuazione con un pensiero così scoperto come l'ontologismo malebranchiano, di cogliere la propria tesi e il materiale per la propria accusa [13]. La posizione del Malebranche non si allontana nel fondo da quella del Thomassin, ch'è di concepire Dio come il Bene universale, indeterminato: il solito tranello per contrabbandare l'ateismo: « Bonum indeterminatum, atheorum dumtaxat Deus est; quem dum magnopere praedicant, atheismum callide et occulte ferunt » [14].

La requisitoria continua mostrando come un siffatto Essere e Bene indeterminato deve perciò essere il primo oggetto dell'intelligenza e della volontà. La prova prima e apodittica dell'esistenza di Dio è quella che si fonda sull'idea d'Infinito, perché per Malebranche, e per tutta questa scuola cartesiano-agostinistica, l'*Ens indeterminatum* coincide con Dio: « Quoniam nimirum quod mens cogitat, ut passim dicunt, certe est ens: et est illud illimitatum et infinitum quemadmodum et Bonum et Verum quod continetur in Ente: et non facit ens verum ac bonum. Verum enim ac bonum universale complectit in se quodquod est verum ac bonum aut esse potest. Ergo est infinitum. Ergo est etiam increatum. Creatum enim esse non potest quod est illimitatum et infinitum. Ergo ens quod mens omnis creata necessario cogitat, cui ab ortu coniungitur, cuius idea est ei innata, a quo mens nulla potest seiungi, Deus ipse est. Nec potest pulchrior haberi de Dei existentia demonstratio, quam est ista, quae petitur ab idea Entis illimitati et indeterminati, ac propterea infiniti et infinite perfecti [...] in qua pro Deo nihil nisi τὸ ὄν, hoc est ens formale seu veritas, formalis omnium entium obtruditur, qua mens ipsa cogitans formatur ut vere sit et vere cogitet. Quis porro atheus non hunc ultro amplexetur Deum? » [15].

A quest'argomento — ch'è stato proposto in varie forme da S. Anselmo, Cartesio, Leibniz, Hegel... fino a K. Bart — il Nostro oppone

---

che a quella di Cartesio. (Sui rapporti fra l'argomento ontologico e l'ateismo, v. ora: C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 275 ss.).

[13] Cf., p. es., *Athei detecti*, ed. cit., fol. 45 *a*, 45 *b*, 50 *a*, 54 *a*, 55 *a*, 57 *a*, 60 *b*, 67 *a*, 71 *b*, 72 *b*, 79 *a*, 90 *b*, e passim.

[14] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 43 *b*-44 *a*. Qui c'è un accenno, vago però, della dipendenza di Malebranche da Cartesio.

[15] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 44 *a*. Un po' più sotto Malebranche è detto « Atheologus » (fol. 45 *b*).

con molte tortuosità un argomento quasi *a posteriori*: « Existentia necessaria continetur in idea Entis infinite perfecti. Quae propositio sic est distinguenda: in idea Entis infinite perfecti, quod sit reapse distinctum ab universo et causa illius extrinseca tantum; in hac, inquam, idea quae quidem minime est clara, sed aliunde tamen certo vera est, continetur existentia necessaria, concedo: in idea Entis perfecti, quod sit realiter indistinctum ab universo et causa illius, non efficiens proprie, sed in mente quidem exemplar rerum solummodo, etiam possibilium et modus illarum verus et necessarius; extra mentem autem, formale ens omnium entium; subdistinguo: in illius idea continetur existentia necessaria absolute, nego: necessaria ex hypothesi mundi jam a Deo conditi, iterum subdistinguo: et illa idea non est veri Numinis idea, sed veri tantum, seu Veritatis, *du Vrai*, concedo: et est illa idea veri Dei, nego. - Atqui prioris dumtaxat istius generis est Ens, cuius Malebranchius ideam nobis esse innatam contendit, cum aliis, quorum dicta in hac lucubratione exhibemus » [16]. Il nerbo del procedere di Malebranche è la dottrina della *divina illuminazione*, intesa come visione in Dio, nella sapienza divina, ch'è il Verbo di Dio, la quale « ...menti meae immediate affulserit », come si è già visto nel Thomassin [17]. Di qui, cioè dall'errata confusione iniziale fra l'*Ens*, *Bonum*, *Verum indeterminatum*... e Dio, derivano gli altri gravi errori teologici, sul peccato, sulla grazia, sulla redenzione [18]. Tutto questo si conferma, secondo il Nostro, dallo scritto dello stesso Malebranche in cui un filosofo cristiano ed uno cinese son fatti conversare insieme sul problema di Dio [19], nel quale si vede precisamente come Malebranche sia effettivamente d'accordo coll'ateismo riconosciuto dei letterati cinesi, salvo qualche leggera sfumatura: il *Li* dei sapienti cinesi, ch'è insieme ragione e natura, materia e spirito, da cui tutto deriva, è lo stesso *Ens indeter-*

[16] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 47 *a*. In quest'argomento la divergenza fra Cartesio e Malebranche è solo di parole (*verbo tenus*) secondo il Nostro (fol. 48 *b*). Sull'idea dell'Essere perfetto v. anche fol. 74 *a*.

[17] *Op. cit.*, ed. cit., fol. 49 *a*. Sulla derivazione di questa dottrina da S. Agostino, v. fol. 50 *b*.

[18] Ciò è esposto nell'esame delle altre opere di Malebranche, spec.: *De la nature et de la grâce*, fol. 56 *b* ss.; *Méditations chrétiennes*, fol. 64 *b* ss. Altri estratti del *Traité de la nature et de la grâce* sono dati e commentati più avanti: fol. 87 *a*-104 *b* dove l'Hardouin si occupa direttamente delle controversie sulla grazia.

[19] Fu pubblicato nel 1704 (« hoc anno! ») col titolo: *Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu*, par l'Auteur de la *Recherche de la Vérité*.

minatum del Malebranche. Ma se quei cinesi si possono scusare, questo non vale per Malebranche: « An ergo si illi Athei, hic continuo Christianus? » [20].

L'accusa e requisitoria del Nostro sembra quindi fondata sui seguenti principi o criteri: 1) Dio, per essere Dio, dev'essere distinto dal mondo e quindi va concepito come causa efficiente estrinseca e non come l'Infinito perfetto nel senso di mera causa formale. 2) Dio, per essere Dio, dev'essere libero nella sua creazione, e non procedente per necessità. 3) Dio, per essere Dio, deve poter muovere le singole creature ed in particolare muovere con la sua grazia i singoli uomini, e non esplicare la propria causalità in modo universale, generico e indifferenziato. A parte l'impeto polemico [21], non si può non rilevare l'energia di quest'istanza di salvare la trascendenza di Dio e la consistenza (la dignità e la responsabilità) del Singolo che cominciano a incrinarsi già alla prima tappa del pensiero moderno e che, dopo il radicale tentativo di Leibniz di ergere la monade a baluardo contro il panteismo, corroderà nel fondo lo sviluppo del principio d'immanenza.

La seconda costellazione di atei, dopo quella giansenista a cui appartengono gli autori sopra indicati, è la scuola cartesiana: il Nostro considera infatti il pensiero di Cartesio unicamente dal punto di vista metafisico, ossia della concezione di Dio, e passa sopra clandestinamente al problema del metodo, al principio del *cogito*, col quale si inaugura il pensiero moderno. Sul problema di Dio la posizione di Cartesio, leggiamo, coincide del tutto con la posizione degli autori precedenti: « Non aliud principium Philosophiae Cartesianae est, quam esse id pro Deo, quam adsignatum vidimus ab his quod hactenus appellavimus: Ens praecise, τὸ ὄν. Ens illimitatum, Ens, Res, Perfectio in genere: Ens propterea infinitum, cuius nullum est nomen determinatum: unde et *innominabilis* a nonnullis appellatur: id fere quod Galli dicunt CHOSE.

---

[20] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 79 *a*. Al fol. 84 *b* ss. inizia l'esposizione di un'opera di un certo Lelevel (*De la vraie et fausse métaphysique*) che vuol difendere il Malebranche dagli attacchi del cartesiano Regis. Sia l'esposizione di P. Quesnel (fol. 104 *a*-159 *b*) come di P. Nicolle (fol. 162 *a*-200 *b*) si occupano di problemi ed errori prevalentemente teologici, che l'Hardouin vede strettamente connessi con l'errore filosofico fondamentale.

[21] Lo rilevava anche Voltaire, da pari suo: « Le jésuite Hardouin, plus savant que Garasse, et non moins téméraire, accuse d'athéisme, dans son livre intitulé *Athei detecti*, les Descartes, les Arnauld, les Pascal, les Nicole, les Malebranche: heureusement ils n'ont pas eu le sort de Vanini » (*Dictionnaire philosophique*, ed. R. Naves, Paris 1954, p. 40).

Itaque Philosophia haec Atheorum a peritioribus inter catholicos iure noncupatur » [22]. L'esposizione considera prima gli argomenti per la dimostrazione dell'esistenza di Dio (§ 1) e poi la considerazione dell'essenza e degli attributi di Dio (§ 2), seguendo le *Meditationes metaphysicae* del 1641.

In apertura di discussione si tocca di passaggio, ma senz'alcun risalto, il problema del dubbio — il « dubbio » non è considerato il vero inizio di Cartesio — e senz'avvertire quello ch'è stato detto, dopo le obiezioni di Gassendi, il « circolo cartesiano ». L'istanza di Gassendi diceva: « Circulum commissum, probando esse Deum, ipsumque veracem, quia clara distinctaque est eius notitia; et notitiam Dei esse claram distinctamque, quia Deus est, ipseque verax. Desideratam denique Methodum adhuc desiderari » [23]. Il Nostro invece concentra il criterio cartesiano della verità unicamente sulla « via ontologica »: « ... Profiterique ipsum [Cartesium] ideas omnes suas, quantumvis clarae sint ac distinctae, dubias et inexploratas fore, nisi sua Dei existentiae probatione niterentur ». E spiega: « Hoc est dogma palmare Cartesii: Cum rei cuiuspiam mens habeat ideam claram, hanc videt. Id quod est, seu Verum: ac proinde hunc potest affirmare vel negare. Quod enim sic videt quis, videt in Deo: qua visione certior esse nulla potest » [24].

La prima prova cartesiana dell'esistenza di Dio è quella presa dall'*idea d'Infinito* che il Nostro riassume con particolare impegno: « Meditationis tertiae in qua Deum probat existere, haec summa est. Nihil potest esse in effectu, quod non prius in causa sit efficiente et totali. Atqui idea sive perceptio Infiniti, hoc est Entis perfecti praecise, sive

---

[22] *Athei detecti*, c. IX, ed. cit., fol. 200 *a*. Sui sentimenti personali di Cartesio come cattolico praticante nessuno ha mai sollevato dubbi. Il Baillet, suo biografo, afferma ch'egli ha convinto molti atei e che entusiasmava quando parlava di Dio (cf. J. Orcibal, *Descartes et sa philosophie jugés à l'Hotel Liancourt*, in *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris 1950, p. 101). Si è già detto sopra che Cartesio intraprese la sua opera del *cogito* con lo scopo precisamente di vincere l'incredulità e l'ateismo. Sul dilagare dello scetticismo e dell'ateismo, come risultato dell'umanesimo, e sulla sua diffusione in Francia e specialmente a Parigi (dove il Mersenne contava ben 50.000 atei!) v. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. I, p. 27 ss.

[23] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in Medit. V, Dub. IV, Instantia 2, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 405; cf. O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, II^e éd., Paris 1921, p. 139 ss. Il Nostro conosce le obiezioni e cita avanti le risposte di Cartesio; non l'ho visto però citare quelle di Gassendi.

[24] *Athei detecti*, c. IX, ed. cit., fol. 200 *b*-201 *a*.

perfectionis nudae consideratae, non ut est haec vel illa perfectio, sed ut est Perfectio et Ens in genere; idea sive perceptio est realitatis infinitae, est actualis: ergo illius ideae sive perceptionis Objectum, cum sit istud illius causa efficiens, Realitas est infinita et actualis: ergo Deus existit actu. Nam quod est infinitum, et actu existit, Deus est ». Cartesio è convinto di poter concludere all'esistenza di Dio partendo dall'idea di Dio, perché l'idea che ho di Dio non è un'idea come le altre, un'idea contingente di cose contingenti, ma è un'Idea necessaria dell'Ente necessario e quindi tocca ammettere che può essere prodotta solo dall'Ente necessario, non può venire certo dal nulla che non è o da noi che siamo contingenti. Ma il Nostro ribatte che anche il Dio di Cartesio non è Dio ma una pura formalità; è la *Perfectio in genere*, è un *Quid mere metaphysicum*; mentre Dio va concepito come *Qui est*, il *Qui est singulatim* allora può essere detto causa: « *...hoc est illud qualecumque perfectum, hoc et illud qualecumque est, fecit* ». E l'Idea di Dio, come dell'Essere infinito, che Cartesio tanto celebra, non dice nulla di più dell'idea di *Ens in genere, Verum in genere...* E più che idea dell'Infinito positivo, è idea del non-finito ch'è opera della riflessione (*idea factitia*) ed è stolto ed empio chiamare Dio l'oggetto di una simile idea: « Deus enim de quo serio quaeritur num existat, spiritus intellectivus singularis est et incommunicabilis, cuius in Cartesiana demonstratione nullum vel tenue vestigium est » [25]. E anche gli altri argomenti, che Cartesio porta, non concludono di più.

Rileviamo le osservazioni più importanti. Cartesio introduce anche l'argomento dell'impossibilità del « processo all'infinito »: per fondare la verità delle idee, non possiamo passare all'infinito da una idea all'altra, ma si deve arrivare ad una Prima Idea che le contiene tutte: « Quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur processus in infinitum; sed tandem ad ALIQUAM PRIMAM ideam debet deveniri, cuius causa sit instar archetipi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum obiective » [26]. Risponde il Nostro che il processo all'infinito si può evitare arrivando semplicemente all'idea di *Ens in genere, Realitas in universali*, ch'è la prima idea nell'ambito formale.

Quando poi Cartesio pretende che nella natura o struttura delle

---

[25] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 201 *a-b*. Segue un'ampia documentazione di testi dall'originale latino delle Meditationes III, IV e V.

[26] Cartesius, *Meditat. de prima philosophia*, Medit. III, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 42 (v. *Athei detecti*, fol. 201 *b*).

altre idee come tali, sia inclusa l'idea di Dio, è questa un'affermazione senza senso: « Quantum ad ideas, quae alios homines, vel animalia, vel Angelos exhibent, facile intelligo ex iis, quas habeo meiipsius, et rerum corporalium et Dei, posse componi: quamvis nulli praeter me homines, nec animalia, nec Angeli in mundo essent » [27]. Falsissimo, osserva il Nostro: solo chi riduce l'idea di Dio a quella di *Ens* indeterminato può fare una simile affermazione, in quanto è chiaro che ogni idea particolare rimanda a quella più generale di *Ens*. Falso è tutto il procedimento della Meditazione III, nella quale dall'essere oggettivo dell'*idea*, dal suo trovarsi nella mente e dalle perfezioni che in essa sono significate, si possa dimostrare l'esistenza di Dio; perché tutto ciò, e qualsiasi procedimento del genere, si può spiegare mediante l'idea di *Ens* « ...quam mens abstrahit ex idea vel sensu sui entis aliorumque similium, sive haec existant sive non existant » [28]. La critica dell'Hardouin è quindi categorica: tutti gli attributi che Cartesio attribuisce all'essere oggettivo dell'idea si riducono ad aspetti dell'idea di *Ens* e non dell'idea di Dio; perciò dall'essere oggettivo dell'idea non si prova affatto l'esistenza di Dio come principio trascendente e personale.

Né più facile è l'argomento della Meditazione IV nella quale Cartesio, muovendo dalla coscienza della propria imperfezione come dubitante, passa all'idea chiara e distinta dell'Ente perfettissimo: « Cum attendo me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo idea clara et distincta entis independentis et completi, hoc est, Dei, mihi occurrit. Et ex hoc uno quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens, existam, adeo manifeste concludo *Deum* etiam *existere*, atque ab illo singulis momentis existentiam meam dependere, ut nihil evidentius, nihil certius, ab humano ingenio cognosci posse confidam » [29]. Niente affatto: dire ch'io sono cosciente della mia imperfezione, significa che io apprendo, almeno confusamente, che mi manca qualche perfezione che desidero avere. Ma non segue da ciò che tale perfezione sia Dio, a meno che Dio non sia l'*Esse* come principio formale del mio essere: « Sed Deus iste Atheorum est » [30].

Né miglior fortuna sembra toccare alla Meditazione V che sviluppa l'argomento delle verità geometriche e matematiche: « Et quamvis a

---

[27] Cartesius, *Medit. de prima philos.*, Medit. III, ed. cit., t. VII, p. 43.
[28] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 202 *b*.
[29] Cartesius, *Medit. de prima philos.*, Medit. IV, ed cit., t. VII, p. 53.
[30] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 203 *a*.

me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur; sed suas habent veras et immutabiles naturas; ut cum exempli gratia triangulum imaginor, etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra cognitionem meam exsistat, nec unquam exstiterit, est tamen profecto determinata quaedam eius natura sive essentia, sive forma immutabilis et aeterna, quae a me non effecta est, nec a mente mea dependet » [31]. Un sofisma anche questo, secondo il Nostro, e del tutto simile ai precedenti: ci si muove sempre dall'idea della perfezione dell'idea, per proclamare l'esistenza di fatto di un principio situato in un altro ordine, cioè in quello esistenziale: « Peritiores Theologi aiunt, et ratio ipsa Metaphysica docet, in idea nullo modo existentiam contineri: tantum intelligi, si existat, existere illud a se oportere. Quae duo sunt valde diversa. Est enim existere a se perfectio sane divina » [32]. L'ordine delle verità matematiche astrae come tale dall'esistenza; le loro proprietà sono puramente formali.

Ma l'argomento a cui Cartesio sembra aver attribuito maggiore efficacia è quello presentato per ultimo e non è in realtà ancora che una nuova variazione dell'argomento ontologico-formale: ossia del passaggio dall'esigenza dell'idea (come possibilità) alla realtà di fatto. Nella risposta alle prime obiezioni: « Quia cogitare non possumus eius existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam eius

---

[31] Cartesius, *Medit. de prima philos.*, Medit. V, ed. cit., t. VII, p. 64. Nelle *Secundae responsiones*, Cartesio precisa: « Quod autem *Atheus possit clare cognoscere tres angulos aequales esse duobus rectis*, non nego; sed tantum istam eius cognitionem non esse veram scientiam affirmo quia nulla cognitio quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda » (ed. cit., t. VII, p. 141). Infatti il dubbio, più che dal *cogito*, è fugato per Cartesio solo dal ricorso alla veracità di Dio.

[32] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 204 *a*. Quanto al concetto di *existentia* il Nostro scrive: « *Existentia* autem praecise, ut docent Metaphysici, *perfectio non est, sed modum singularum perfectionum* » (l. c.). È questo il concetto formalistico di « esistenza » ch'è il semplice « fatto » estrinseco, come « stato » dell'essenza, come « positio rei extra causas » e può quindi, come fa l'Hardouin, esser detta « modo » dell'essenza al quale si contrappone allora lo « stato » in modo di possibilità. Questa concezione deriva nel mondo latino dalla scolastica araba e più precisamente da Avicenna e si connette alle controversie sulla distinzione fra l'*esse essentiae* e l'*esse existentiae* delle scuole antitomiste (Enrico di Gand, Nominalismo, Fonseca, Suarez, Arriaga...). S. Tommaso contrappone alla concezione estrinsecistica dell'esistenza, come fatto e modo, quella dell'*esse* o *actus essendi* come principio intrinseco dell'ente, partecipazione propria dell'Atto puro ch'è Dio (*Esse ipsum*) e perciò atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione (cf. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., Torino 1963, p. 191 ss.).

potentiam attendentes, agnoscamus illud *propria sua vi* posse existere, ac PROINDE revera existere, atque ab aeterno extitisse. Est enim lumine naturali notissimum, id quod propria sua vi potest existere, semper existere »[33]. Ma l'idea di Dio non è affatto innata, bensì è stata formata « ... sive per discursum ex consideratione huius universitatis, quemadmodum eximii alicuius opificii insignem esse opificem aliquem saltem suspicamur, sive per traditionem institutionemque parentum, vel magistrorum ». E non è neppure semplicissima, ma risultante dalla sintesi delle molte infinite perfezioni che formano il nostro concetto di Dio. Ma più che di idea o concetto di Dio, si deve parlare sempre, nel procedimento cartesiano, della « idea Entis sive Perfectionis universalis a mente ratiocinante abstracta ex quibuscumque entibus »: questa non è allora la « idea Dei [...], sed idea Entis universalissimi, quale nullum potest extra res ipsas creatas, quibus seipsa identificetur, existere ». Ed anche questa *idea Entis* non è affatto innata, insiste il Nostro, ma proviene dall'esperienza[34].

La realtà è — conclude Hardouin la sua requisitoria — che, come giustamente ha osservato Voezio, Cartesio come Vanini si scaglia contro gli atei solo per coprire il proprio ateismo[35]. Le difese dei cartesiani A. Le Grand e S. Regis non fanno che ripetere gli errori di Cartesio.

L'esame della dottrina cartesiana dell'essenza e degli attributi divini ripete e conferma i giudizi negativi già noti per la dimostrazione dell'esistenza di Dio: tutti si riducono a riconoscere Dio come « ...*Aliquid*, Res et Ens, Essentia essentiarum... » e non invece come *Aliquis* cioè *substantia aut persona proprie intellectiva.* Inoltre: Dio è presente nelle cose solo con la potenza, non con l'essenza; parità e coesistenza assoluta di volontà e intelletto in Dio, secondo la dichiarazione fatta al P. Mersenne « ...*in Deo idem est velle et cognoscere* »[36]. Di qui le affermazioni che le essenze dipendono dalla volontà di Dio, che il

---

33 Cartesius, *Medit. de prima philos.*, ad primas Ob., ed. cit., t. VII, p. 119. Anche nella risposta alle seconde Obiezioni, dove Cartesio spiega in che senso l'idea di Dio è in noi « innata »: « Ipse enim expresse dixi [...] hanc ideam mihi esse innatam, sive non aliunde quam a meipso mihi advenire. Concedo etiam ipsam posse formari, licet Ens supremum existere nesciremus, sed non si revera non existeret. Nam contra monui, omnem vim argumenti in eo esse, quod fieri non possit, ut facultas ideam istam formandi in me sit, *nisi a Deo sim creatus* » (l. c., p. 133).

34 *Athei detecti*, ed. cit., fol. 205 *a-b*.

35 *Athei detecti*, ed. cit., fol. 207. La stessa accusa è stata fatta da P. Petit, ed è ricordata dal cartesiano Jo. Amerpoël.

36 *Athei detecti*, ed. cit., fol. 211 *b*.

mondo è stato creato *ab aeterno*... ed altri molti errori che vengono ripetuti in coro dai cartesiani (Le Grand, Regis, Foucher...) [37].

Nella terza parte della critica il Nostro rimprovera a Cartesio di ammettere l'esistenza del mondo esterno solo per divina rivelazione, poiché nella dottrina cartesiana i sensi non hanno verità alcuna, ciò che poi è stato affermato esplicitamente da Malebranche la cui formulazione è assai istruttiva perché avrebbe potuto mettere l'Hardouin in una direzione critica meno estrinseca e più istruttiva di quella seguita finora. Ecco il testo di Malebranche: « Je crois que voici une démonstration fort simple, qu'on ne peut s'assurer de l'existence du monde, que par revelation, soit générale soit particulière, et qu'on ne peut donner la démonstration exacte. Le monde n'est point une émanation nécessaire de la divinité. Il dépend des decrets divins, fort libres à cet égard, et fort indifferens. L'existence du monde n'est point nécessairement enfermée dans l'idée de l'Estre infiniment parfait. Or une verité n'est demonstrée, que lorsque on a fait voir clairment, qu'elle a un rapport nécessaire à son principe. Donc les saints mesmes, qui contemplent l'essence divine, ont besoin que Dieu leur apprenne *par revelation*, s'il a créé ou s'il conserve le monde » [38]. In siffatta posizione — il Nostro si limita ad osservare — non ha alcun valore la prova presa dallo spettacolo del mondo e non ha più senso il *Caeli enarrant gloriam Dei* (*Ps.* 18, 1) e così la fede cristiana come quella ch'è *ex auditu* sfuma in un'opinione: dottrina questa propria di quacqueri e tremolanti [39].

Qualche osservazione sul metodo e sul contenuto di fondo della requisitoria degli *Athei detecti.* Anzitutto ci sembra che l'opera meriti

---

[37] *Athei detecti*, ed. cit., spec. fol. 214-223 *b*. Rileviamo in particolare l'anticipazione dell'occasionalismo di Malebranche e la negazione del concorso divino con le cause seconde (fol. 220 *b*-222 *a*).

[38] Malebranche, *Dial. de metaph. et relig.*: *Athei detecti*, ed. cit., fol. 223 *b*-224 *a*.

[39] *Athei detecti*, ed. cit., fol. 224 *a*. Segue un attacco violento alla difesa fatta da Cartesio dell'eliocentrismo, d'accordo con Copernico e Galileo, che sono detti « primi huius amentiae assertores » (l. c., fol. 224 *b*)! Si rilevano poi gli errori del *meccanicismo animale* (fol. 225 *b*), di pelagianesimo circa l'essenza del peccato originale (fol. 226 *a*), del traducianismo per l'origine dell'anima umana (fol. 227 *b*), gli equivoci sull'immortalità dell'anima (fol. 228 *b*-230 *a*) e sulla dottrina della grazia (fol. 230 *a*-233 *a*). Una simile accusa di ateismo l'Hardouin la rivolgeva anche ai giansenisti (cf. A. R. Desautels, *Les mémoires des Trévoux et le mouvement des idées au XVII*^e^ *siècle*, Roma 1956, p. 129 s.).

maggior considerazione di quanto finora non abbia avuto nello studio del pensiero moderno. Il suo autore, è vero, non è un filosofo e sfugge il problema filosofico puro del « metodo » da cui tutto dipende, o mostra di non accorgersene; però, benché si muova sotto la spinta di preoccupazione di polemica teologica (giansenismo...), merita di essere rilevata la sua critica sul « contenuto ». Esatto è perciò in sostanza il suo giudizio di considerare l'essenza o l'intento primario della nuova filosofia agostinista e anche del cartesianesimo nel senso di un continuo e diretto richiamarsi a Dio come al *prius cognitum*, quindi nel considerare il nuovo razionalismo come il dispiegamento in atto dell'argomento ontologico. Osservazione decisiva per tutto ciò che verrà costruito in sistema, senza incertezze e pentimenti di sorta, prima da Spinoza e poi — dopo la parentesi critica di Kant — da Hegel, e darà la spinta a Schopenhauer e soprattutto a Feuerbach di proclamare l'ateismo positivo ossia costruttivo del pensiero moderno, come diremo a suo tempo.

Pertinente e stringente è anche la considerazione che il Dio di quest'agostinismo si arena all'*Ens formale*, alla *Veritas, Unitas, Bonitas... in universali*, senza poter presentarsi come Persona libera, ossia che Dio è un *Aliquid* e non *Aliquis*: avvertimento felice d'ispirazione esistenziale schietta, ch'era suscettibile di approfondimento assai pertinente su tutto il problema del metodo in filosofia e specialmente in metafisica, che il Nostro neppure sospetta. La lacuna principale però, in tutta questa critica così altisonante, è nel suo silenzio completo sul « problema del metodo », per attingere la verità, sia nella critica al gruppo agostinista, sia soprattutto per Cartesio: c'è appena qualche vago accenno al dubbio metodico. Non l'interessa per nulla il problema iniziale e pregiudiziale dell'errore, della necessità di stabilire un punto di partenza indiscusso per il cammino del conoscere.

Questi stessi argomenti sono ripresi e confutati dal principe dell'ateismo illuministico, il barone D'Holbach, il quale continua a modo suo la requisitoria del focoso gesuita: ma non risulta che D'Holbach conosca il fiero polemista. Cartesio è preso di mira come il tipo di coloro che si dànno tanto da fare e poi non approdano a nulla. Egli prende in esame l'argomento centrale dell'idea innata di Dio: « Omnino est concludendum — si legge nella Meditazione V — ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi hoc est Dei, in me

sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere »[40]. D'Holbach riporta anche il testo centrale della dimostrazione cartesiana (il testo originale, che il D'Holbach riporta in francese, è il seguente: « Tota vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sim, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cuius idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehendere, sed quocumque modo attingere cogitatione possum, et nullis plane defectibus obnoxius »[41]), contro la quale egli obietta risolutamente:

1) In generale noi non siamo affatto autorizzati a concludere alla esistenza di una cosa poiché abbiamo un'idea di essa; la nostra immaginazione ci offre l'idea di una sfinge o di un ippogrifo senza che per questo siamo autorizzati a concludere che queste cose esistano.

2) Poi vogliamo dire a Cartesio che noi non possiamo avere nessuna idea positiva e reale di Dio, la cui esistenza sia come i teologi vogliono dimostrare. È impossibile per ogni uomo, per qualsiasi natura materiale farsi un'idea reale di uno spirito, di una sostanza senza estensione, di una cosa incorporea capace di agire su di una natura corporea e materiale. È il principio fondamentale del sensismo materialistico.

3) Infine dobbiamo dire a Cartesio che l'uomo non può avere alcuna idea positiva e reale della perfezione, della infinità, della immensità e degli altri attributi che la teologia attribuisce a Dio (D'Holbach rimanda a questo riguardo alla sua critica della dimostrazione dell'esistenza di Dio di Clarke, cioè la Prop. XII: « La causa suprema deve necessariamente possedere bontà, giustizia e veracità infinita, e così tutte le altre perfezioni morali che convengono al Signore e supremo Giudice del mondo »[42]).

Le prove cartesiane non concludono perciò un bel nulla. Egli trasforma Dio in un pensiero, in una intelligenza: ma come si può concepire una intelligenza, un pensiero senza un soggetto in cui queste proprietà sussistono? Cartesio afferma che noi possiamo concepire Dio « soltanto come una forma che si comunica un po' alla volta alle parti dell'universo ». Egli dice inoltre: « Dio non si può comprendere come

---

40 Cartesius, *Medit. de prima philos.*, Medit. III, ed. cit., t. VII, p. 51.

41 Cartesius, *Medit. de prima philos.*, Medit. III, ed. cit., t. VII, p. 51 s.

42 Cf. *Système de la nature*, P. II, ch. IV, II^{e} éd., Londres 1774, t. II, p. 125 ss.

esteso che nel senso come quando si dice questo del fuoco in un pezzo di ferro; il fuoco non ha per l'appunto altra dimensione che il ferro stesso ». Ma secondo questa concezione si è autorizzati ad obiettargli ch'egli proclama assai chiaramente che non si dà altro Dio se non la natura, e questo è puro spinozismo. In realtà è noto che Spinoza ha attinto il suo sistema da principi cartesiani dai quali esso deriva necessariamente. Si è potuto pertanto — conclude il D'Holbach — accusare con ragione Descartes di ateismo poiché egli stesso, ed in assai grande misura, distrugge le deboli prove che avanza per l'esistenza di Dio. In realtà Dio non potrebbe, prima di aver creato una materia, né esistere insieme né essere esteso, ed in questo caso secondo Cartesio non ci sarebbe nessun Dio, poiché le modificazioni, una volta che si toglie loro il soggetto, devono sparire anch'esse. Se Dio secondo i cartesiani non è altro che la natura, essi allora sono spinoziani confessi; se Dio è la forza motrice della materia, allora questo Dio non esiste più per se stesso, egli esiste solo in quanto esiste il soggetto al quale aderisce, che si chiama natura, di cui è la forza motrice. Allora che sarebbe mai questa forza senza la materia, che sarebbe quindi Dio senza il mondo? [43] Vedremo più avanti come Hegel farà dell'ultima formula della critica di D'Holbach a Cartesio, la formula della propria filosofia, affermando nel suo spinozismo trascendentale che « ... senza il mondo Dio non è Dio » [44].

D'Holbach trova le stesse contraddizioni nella posizione degli altri cartesiani, a cominciare dal Malebranche che non può neppure lui evitare lo spinozismo, come quando scrive: « L'universo è una emanazione di Dio; noi vediamo tutto in Dio: tutto ciò che noi vediamo è soltanto Dio; Dio solo produce ciò che accade, lui solo è tutto l'agire e tutta l'attività; in breve, Dio è tutto l'essere e l'unico essere ». Non è questo un affermare, osserva il Nostro, che Dio è la natura? Nello stesso momento poi in cui Malebranche afferma che noi vediamo tutto in Dio, dice anche: « Non è stato ancora dimostrato ch'esista una materia e ch'esistano corpi, e solo la fede c'insegna misteri così grandi di cui altrimenti noi non avremmo conoscenza alcuna ». A questo proposito gli si potrebbe porre la questione: come si può dimostrare la

---

[43] *Système de la nature*, P. II, ch. V, ed. cit., p. 148 ss.

[44] G. W. Hegel, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Leipzig 1925, Bd. I, p. 148. Un po' prima D'Holbach osservava: « Descartes, Pascal, il dott. Clarke sono stati accusati di ateismo dai teologi del loro tempo » (*Système de la nature*, P. II, ch. IV, t. II, p. 107, nota 26).

esistenza di Dio che ha creato la materia, se l'esistenza di questa materia stessa è posta in questione? Francamente, si può riconoscere, la requisitoria non manca di una sua coerenza e mette a nudo — come vedremo a suo luogo — il fianco scoperto del razionalismo e le sue responsabilità per l'ateismo moderno.

Del resto, insiste D'Holbach, lo stesso Malebranche confessa che si riesce ad avere una prova valida soltanto di una cosa necessariamente presente, ed aggiunge: « Se si osserva con più attenzione, si vedrà che non è possibile conoscere con perfetta certezza se Dio sia realmente o non sia il creatore di un mondo materiale e sensibile ». Secondo questi concetti, commenta D'Holbach, è evidente che gli uomini secondo Malebranche non hanno altro fondamento per l'esistenza di Dio che la fede; ma anche la fede presuppone questa esistenza: come si può allora convincersi che si deve credere ciò che Dio dice se non si è sicuri che Dio esiste? [45] Bisogna ancora convenire che la logica dell'ateo ha ancora buon gioco e senza difficoltà. Infine, e non con minor ragione, D'Holbach rimprovera a Malebranche che con la sua concezione di Dio, unico Principio attivo, le creature si trovano ad essere nelle sue mani nella condizione di strumenti passivi soltanto: ma a questo modo i vizi e le virtù sono da attribuire a Dio; gli uomini non meritano né premio né pena. Non è questo un annientare ogni religione? [46]

La critica ad ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio è implacabile, da qualunque parte i suoi fautori si volgano, dall'esperienza, dalla scienza, dalla vita morale...: D'Holbach, a tutti i tentativi dei filosofi, teologi, scienziati teisti, contesta anzitutto che essi si fondano sul falso principio che « ...la materia non esiste da se stessa, ch'essa non possa muoversi in virtù della sua natura e di conseguenza che sia incapace di produrre quei fenomeni che noi vediamo nel mondo » [47]. E' il principio di Locke-Toland sulla materia-attiva. Quando poi si pretende di concepire Dio come « spirito », intelligenza, volontà, bontà, provvidenza e simili, non si tratta che di estrapolazioni illecite della esperienza umana: come si è visto, siffatti attributi non indicano che qualità dell'esperienza umana, le quali rimangono nella sfera sensibile

---

[45] *Système de la nature*, P. II, ch. V, ed. cit., t. II, p. 152.
[46] *Système de la nature*, P. II, ch. V, ed. cit., t. II, p. 153.
[47] *Système de la nature*, P. II, ch. VI, ed. cit., t. II, p. 179. Per questa dottrina D'Holbach rimanda alla P. I, ch. II, che abbiamo esposto sopra.

e non indicano affatto una realtà indipendente dalla materia; poi, e di conseguenza, tali attributi riferiti ad un essere indipendente dall'uomo perdono ogni significato (di qui la critica spietata al teismo difeso dal grande Newton — nei *Principia mathematica* — il cui genio ha scrutato la natura e le sue leggi, ma che ha preso una falsa via in quanto l'ha perduta di vista: schiavo dei preconcetti della sua infanzia, egli non ha osato alzare la fiaccola della sua illuminazione contro le fantasticherie che arbitrariamente si sono affibbiate a questa natura)[48]. E' il principio dell'immanenza svolto nel rigore implacabile della versione empiristica di Bacone-Hobbes-Locke... che D'Holbach, in antitesi alle incertezze del deismo, porta alla definitiva coerenza.

Precedentemente D'Holbach aveva criticato a fondo il teologo Samuel Clarke, luogotenente di Newton nel campo metafisico, il quale — nel *Trattato sull'esistenza e sugli attributi di Dio* — aveva fondato l'esistenza di Dio facendo leva soprattutto sugli attributi dell'eternità e della necessità. Si tratta che tutti gli attributi metafisici o teologici, quando si applicano a Dio astraendoli dalla natura e dalle cose che li contengono, trasformano Dio in una natura astratta ed inconcepibile: gli attributi morali (giustizia, misericordia...) poi, se si applicano a Dio, abbassano Dio al livello della natura umana[49].

Il Dio metafisico non è che il mondo infinitizzato, il Dio morale è invece l'uomo infinitizzato: in ogni modo il Dio com'è concepito dai teologi è una essenza in sé contraddittoria. L'idealismo speculativo tedesco, riprendendo Spinoza in chiave spiritualistica, tenterà (come vedremo) di salvare quel Dio che l'illuminismo ateo aveva distrutto, svolgendo ed interpretando Spinoza in chiave empiristica. E' in questa direzione fondamentale che ci accingiamo a rintracciare l'itinerario effettivo dell'ateismo moderno.

---

[48] *Système de la nature*, P. II, ch. V, ed. cit., t. II, p. 153.

[49] La critica a Clarke occupa l'intero ch. IV della P. II, t. II, p. 95 ss. Come si è accennato D'Holbach conosce che Clarke (con Cartesio, Pascal...) è stato accusato di ateismo. All'inizio della sua critica, egli rimprovera al celebre teologo inglese la pretesa di voler dimostrare la esistenza di Dio *a priori*... ciò che altri teologi ritengono impossibile e considerano con ragione come *petitio principii*. Questa dimostrazione — aggiunge il Nostro — fu respinta dagli scolastici, p. es. da Alberto Magno, S. Tommaso d'Aquino, da Giovanni Duns Scoto e dalla maggioranza dei filosofi moderni, ad eccezione di Suarez (*Op. cit.*, t. II, p. 108 ss., nota 27). Nell'ultima parte della nota D'Holbach ricorda ed approva la critica a Clarke di Edmond Law, *An Inquiry into the Ideas of Space, Time, Immensity*, ecc., Cambridge 1734.

Possiamo dire, ampliando certamente la prospettiva storica ma trattenendo insieme dall'interno l'unità del razionalismo cartesiano, che l'accusa di ateismo fatta a Cartesio se poteva avere il sapore di una beffa, quand'era rivolta all'uomo che sempre si è professato teista e credente convinto, aveva anche il senso di un giudizio storico e profetico sull'esito del cartesianesimo e del nuovo cammino della filosofia. Cartesio non conobbe, perché era già passato all'altra vita, l'accusa dell'Hardouin, il quale — come si è visto — deduceva l'ateismo dall'ontologismo o panteismo che credeva di riscontrare nell'innatismo cartesiano: un'accusa che forse non lo avrebbe molto sorpreso ed alla quale avrebbe certamente risposto con la sua eleganza caratteristica, trattandosi anche di un gesuita, ossia di un membro di quell'Ordine di cui aveva frequentato le scuole e nel quale egli contava alcuni fra i suoi migliori amici.

Rimase invece sorpreso ed offeso dall'accusa di ateismo che gli fu lanciata dal teologo calvinista Gisberto Voezio (e dal suo discepolo Martino Schook) di Utrecht, il quale formula l'accusa nei termini seguenti: « Cognovi hominem cum Vaninio paria facere, et dum videri vult Atheos Achilleis argumentis oppugnare, subdole ac admodum occulte Atheismi venenum, qui anguem in herba latitantem prae ingenii imbecillitate ubique deprehendere non possunt » [50]. Cartesio si richiama alla confessione dello stesso Schook per affermare che la cocente espressione « ... subdole atque admodum occulte Atheismi venenum aliis affrico », cioè l'accusa di malafede e di criptoateismo, era stata aggiunta di mano da Voezio (l. c., p. 254). Cartesio ci dice che l'accusa ritorna « ... in toto penultimo capite sui libri » (l. c., p. 187).

Dalla prolissa esposizione dello stesso Cartesio, a cui attingo, i capi d'accusa sembra si riducano a due: l'insufficienza delle prove cartesiane dell'esistenza di Dio e lo scetticismo da cui parte Cartesio. E sono due capi d'accusa diametralmente opposti, ma assai pertinenti per lo scopo dell'accusatore. Per la prima accusa Cartesio si sbarazza con disinvoltura: « Hic fingitis rationes, quibus utor ad existentiam Dei probandam, non valere nisi apud eos qui jam faciunt illum existere, quia tantum ex notionibus nobis ingenitis dependent ». Ma si tratta di

---

[50] L'accusa si trova nella Praefatio al vol. *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati des Cartes*, Ultraiecti 1643, senza nome di autore. La nostra citazione è di p. 13, ma prendiamo il testo da Cartesio stesso nella *Epistola ad G. Voetium*. Oeuvres, ed. Adam-Tannery, t. VIII, p. 142.

un equivoco evidente, perché « innato » significa soltanto ciò che non è derivato dai sensi ma prodotto dalla sola riflessione: innato quindi corrisponde a « implicito » e vale per tutte le verità delle scienze pure: « Sed notandum est eas omnes res, quarum cognitio dicitur nobis esse a natura indita, non ideo a nobis expresse cognosci; sed tantum tales esse, ut ipsas, absque ullo sensuum experimento, ex proprii ingenii viribus, cognoscere possimus. Cuius generis sunt omnes Geometricae veritates, non tantum maxime obviae, sed etiam reliquae quantumvis abstrusae videantur ». Cartesio si richiama espressamente alla maieutica di Socrate nel *Menone* e, partendo al contrattacco, vuole mettere l'avversario in contraddizione con se stesso prendendo lo spunto dalla sua affermazione che non potevano darsi atei speculativi: « Et huius generis est Dei cognitio: cumque inde, tam in Thersite quam in libellis de Atheismo, intulisti neminem esse speculative Atheum, hoc est, neminem esse qui Deum existere omnino non agnoscat, non minus ineptus fuisti, quam si, ex eo quod omnes Geometricae veritate sint eodem modo nobis innatae, dixisses neminem esse in mundo qui nesciat Euclidis elementa » [51].

La seconda fonte dell'ateismo è indicata nello « scetticismo » proprio del metodo cartesiano, e duole che l'accusa sia appena accennata, tanto da Voezio come da Cartesio che lo riporta. Nei *Paralipomena ad Praefationem*, Voezio presenta Cartesio « ...ut peregrinus quis tenebrio, professione externa Pontificius et sensu scepticismi si non Atheismi candidatus ». Più chiaramente il figlio di Voezio nell'apologia del padre, intitolata *Pietas in parentem*: « Nec puderet parentem, si (uti non fecit) scriptionis partem ipse praeformasset; imprimis etiam illam, qua vertiginosi scepticismi, et consequenter Atheismi, absurdis Cartesiana Philosophia premitur » [52].

Quest'accusa di scetticismo sembra sia stata sviluppata (più a fondo) da Voezio nelle *Theses de Atheismo*, ch'è il suo primo scritto anticartesiano, benché Cartesio non vi sia nominato, e mostra indubbiamente un senso assai vivo del pericolo che per la causa della verità e della fede presentava il nuovo corso di pensiero: « Quod si quis monitus pergat ineptire, et seipsum ac veritatem involvere meris peti-

---

[51] *Epistola ad G. Voetium*, ed. cit., t. VIII, p. 166 s.

[52] Prendo i testi dalla *Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht*, ed. cit., t. VIII, p. 255, nota e p. 265 nel testo. La *Lettre*, è facile comprenderlo, fu scritta da Cartesio per evitare il processo di ateismo.

tionibus principii, aut obscuris aut incertis consequentiis, quales *cogito, ergo sum,* et, *cuius idea est in me, illud ipsum* etc., inducto prius scepticismo, omnique notitia naturali insita et acquisita erasa, aut per dubitationem sequestrata, nec non negatis et ereptis omnibus principiis ac demonstrationibus antehac Christianismo usitatis, ubi notitia omnis etiam de Deo et de cultu Dei, de honesto et turpi, de nemine laedendo, suum cuique tribuendo, semel abiecta fuerit, et principia luminis naturalis ac regulae consequentiarum cum tota logica et metaphisyca profligata, unde quis sibi aut aliis ad placitum theologiam naturalem et supernaturalem restituet? Unde arma suppetent, quibus utramque contra infideles, fanaticos, haereticos, libertinos defendat? Haec cum non sint fori geometrici aut optici aut mechanici, theologis et verae religionis ac pietatis consortibus serio cogitanda sunt » [53].

La difesa di Cartesio, aiutato dagli amici, sortì buon effetto e il filosofo fu lasciato in pace: è da deplorare che la scarsa vena speculativa del teologo Voezio, l'animosità personale ed in parte almeno anche l'avversione confessionale abbiano impedito un effettivo confronto di idee da ambe le parti [54]. Lo stesso Cartesio nel suo continuo difendersi si perde in abbondanti lamenti e proteste, ma si guarda bene dal rispondere all'accusa che mantiene ancor oggi il suo buon diritto: checché sia del confronto di Cartesio col Vanini, fatto da Voezio, che tanto turbamento (anzi angoscia e paura!) causò al filosofo.

L'accusa di Voezio deve avere avuto vasta risonanza nel mondo protestante a giudicare dall'invettiva di un teologo luterano non meno acceso di zelo per l'ortodossia, TEOFILO SPITZEL (1639-1691). Dividiamo il testo nei momenti principali:

I - *L'accusa o sospetto di criptoateismo.* — « Perversa denique Sapientiae naturali methodus viaque ad Atheismum certissima merito noncupatur *Methodus Cartesiana* sed potius renatus ille a Renato des

[53] Il testo è preso dall'Appendice degli editori alla Lettera a Mersenne del 7 dicembre 1642: *Correspondance*, ed. cit., t. III, p. 604.

[54] Gli echi più o meno diretti dell'accusa di Voezio a Cartesio nella ricca fioritura del cartesianesimo nei Paesi Bassi sono stati raccolti direttamente dalle fonti da C. L. Thijssen-Schoute, *Le cartésianisme aux Pays Bas*, nel vol. *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris 1950, p. 183 ss.; Id., *Nederlands cartesianisme*, Amsterdam 1954 (Verhandelingen der Koninklijke Nederklandse Akademie van Wetenschappe, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel LX).

Cartes Scepticismus, pretensaque libertas philosophandi, immo tollendi inque dubium vocandi omnia Naturalis Luminis principia atque axiomata, hactenus communi Christianorum et extraneorum philosophantium consensu recepta, necnon stolida illa de novis inauditis et admirandis methodis gloriatio, et imperata omnium notionum atque dogmatum praeconceptorum deletio, oblivio et praesentanea evasio, omnisque scientiae fideique abiectio.

« Quam cum Cartesio in Methodo sua aperte a quolibet ad solidiorem eruditionem adspirante requirat, hinc accidit, ut multa multi de eo sint suspicati; cum enim inter Gallos educatus, Mercurium Gallicum profunde imbiberit, et latenter sua philosophemata per Belgium disseminavit, hactenusque *unanimes etiam armavit in praelia fratres*, subiit quorundam mentes dubitatio, num ingenue an per insidias philosophetur iste ἐδιογνώνον num εὑρήματα sua dirigeret in scientiarum reparationem an Theologiae eiusque principiorum destructionem? Immo aperte quidam novam istam methodum examinando, Cartesium cum I. C. Vaninio Atheorum aquila comparare ausi, et potius calcem et lateres ad Atheismi muros erigendos quam subvertendos subministrasse opinati sunt ». È evidente la dipendenza dello Spitzel da Voezio che vi è nominato del resto verso la fine, come si dirà.

II - *Connessione fra il dubbio assoluto, lo scetticismo e l'ateismo.* — « Quicquid autem sit de ista Cartesii intentione, constat certe methodum illam seu requisitam omnium notionum erasionem atque abiectionem recta tandem quovis deducere ad scepticismum indeque ad Atheismum. Sic omnia quae minimam dubii speciem habent ut falsa et erronea sunt removenda, annon etiam prima principia hoc colore et praetextu eliminata, viam sternent libertinismo statuendi quilibet de quolibet? Si omnes notiones ex albo mentis nostrae expugnandae annon illa etiam de Numinis existentia notitia erit subvertenda: annon vis naturae inserenda, atheismo ad aliquod temporis spatium voluntarie introducto, ut quidem Cartesius admittere non veretur. Reponunt quidem dogmatum Cartesianorum Hyperaspistae, dubitationem illam non esse temere seu absque causa et ratione susceptam, quasi per levitatem de rebus maximi momenti ambigerent; verum omnem illorum dubitationem ratione sepultam, imo nihil aliud esse, quam nudam hoc est sine assensu considerationem rationum dubitandi, sive causarum propter quas dubitare possumus, quamdiu indubitatis verae scientiae fundamentis simus destituti. Hoc qualecumque κρησφύγετον malam causam iuvare, vel temeritatem ab ista dubitatione in materia de existentia Numinis remo-

vere neutiquam potest. Quisquis enim voluntarie de Deo dubitat, et mentem ab ipso typo impresso denudare satagit, is temere dubitat ».

III - *Fondatezza dell'accusa di Voezio.* — « Nec miramur adeo Cartesium eo ipso nomine a G. Voetio Atheismi insimulatum fuisse, quamquam hoc aegre admodum ferant: *Manes Cartesii, ab ipsomet defensi, sive Ren. des Cartes Querela Apologetica ad Sen. Utraiect.*, p. 27. Fuerit itaque quorundam iudicio Cartesius ille Brutus quidam literarius, subtilitatis terebra; subverterit Veterum omnium et recentiorum ingenia, et in Mathesi praestiterit, quod vires humanae mentis videtur superare, dissolverit quicquid olim habitum fuit ἄλυτον, in hoc tamen negotio, in ista nova methodo. Atlantem autem alterum quemdam Eliam sese erudito Orbi neutiquam praestiterit, verum Scepticismum eiusque individuum comitem *Atheismum* ratione vita plenis velis introduxit » [55].

Afferma certamente lo Spitzel la verità del senso e la necessità che la nostra conoscenza abbia l'inizio dai sensi, ma non avverte il significato del legame intrinseco che ha la nostra esperienza spirituale col mondo nel quale viviamo: perciò, in questa diatriba, neppure si sfiora il problema del pensiero moderno. In particolare, non è dato (neppure dall'Hardouin) nessun rilievo al significato e alla problematica del *cogito ergo sum* [56] e non si trova neppure un vago sospetto del principio d'immanenza che in esso si inaugura. L'accusa perciò d'ateismo

---

[55] Th. Spizelii, *Scrutinium Atheismi historico-aetiologicum*, Augustae Vindelicorum 1663, p. 115 ss.

[56] A titolo di curiosità osservo che l'Hardouin riporta, come seguito alla sua diatriba, lo *Judicium Societatis* [Jesu] *de quibusdam propositionibus Cartesii et Malebranchii*, fatto preparare dal generale Michelangelo Tamburini e deliberato nella Congr. Gen. XV. Esso consta di 30 proposizioni. Ora è significativo che mentre alla seconda, riguardante la conoscenza dell'esistenza di Dio come fondamento di qualsiasi conoscenza, segue un ampio commento, alla prima, che enunzia il dubbio universale (*Mens humana de omnibus dubitare potest ac debet, praeterquam quod cogitet, adeoque existat*), non segue che la citazione: « Ex Cartesio, Parte I Principiorum, num. 2, 5, 7 » (*Athei detecti*, ed. cit., fol. 237 *a*), senz'alcun commento. Sull'anticartesianesimo dei gesuiti francesi, v. F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, ed. cit., t. I, p. 557 ss., e specialmente: G. Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècle*, in *Archives de Philosophie*, t. VI (1929). Da notare lo scarso rilievo ch'è dato agli *Athei detecti* del Nostro, di cui il Bouiller non tocca di sfuggita che l'argomento preso dalla nozione d'infinito (t. I, p. 565 s.), senz'accennare neppure all'argomento fondamentale del monismo panteistico dello *Ipsum Ens, Ipsum Verum, Ipsum Bonum...*

si muove in senso diametralmente opposto a quello che sarà lo sviluppo del pensiero moderno.

L'arco del *cogito* era così giunto al suo termine: gli atei del materialismo francese del sec. XVIII erano convinti di essere i legittimi eredi della rivoluzione cartesiana ed è difficile dare loro torto sulla esigenza di fondo. La frattura fra il mondo e l'io rivelava la frattura fra il corpo e l'anima, fra l'uomo e Dio. Marx ed i marxisti si erano attaccati soprattutto all'elemento materialistico della fisica cartesiana che riduce tutta la realtà naturale a materia e movimento, rinnovando il meccanismo radicale: « Nella sua *Fisica*, Descartes ha dotato la *materia* di una forza autocreativa ed ha concepito il movimento *meccanico* come il suo atto vitale. Egli aveva separato completamente la sua *fisica* dalla *metafisica*. All'*interno* della sua fisica la *materia* è l'unica *sostanza*, l'unico fondamento dell'essere e del conoscere » [57]. Una diagnosi forse troppo sbrigativa, ma tuttavia sintomatica. In realtà il *cogito* celava esigenze ben più profonde di risoluzione dell'essere nella realtà dell'esperienza umana per l'espulsione diretta e definitiva di ogni prospettiva dell'Assoluto, come farà per vie consone la dialettica dell'idealismo moderno.

L'atto di accusa più categorico viene da un credente fra i più impegnati al pensiero moderno, che ha denunziato le ramificazioni profonde della corrosione prodotta dal *cogito* in tutta la vita: « La foi personnelle d'un Descartes n'a pas empêché le cartésianisme de préparer le schisme moderne de la spéculation métaphysique et de la méditation religieuse. Il n'est pas normal que le philosophe spécialise sa recherche (qui, à la différence des sciences positives, doit porter sur tout l'homme et sur tout l'être) au point de tenir, même s'il est croyant, une compatibilité de conscience en partie double et d'établir des cloisons étanches là où le besoin de l'unité, de l'universalité, de la cohérence est la loi supérieure de toute vie spirituelle. Inversement, l'effort de Leibniz pour relier et aboucher la nature avec la grâce est à la fois l'effet et la cause d'une erreur non moins grave. Car en montrant dans le surnaturel un

---

[57] « In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferiche Kraft verliehen und die *mechanische* Bewegung als ihren Lebensakt gefasst. Er hatte seine *Physik* vollständig von seiner *Metaphysik* getrennt. *Innerhalb* seiner Physik ist die *Materie* die einzige *Substanz*, der einzige Grund des Seins und des Erkennens » (K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie*, in K. *Marx-F. Engels Werke*, Berlin 1958, Bd. II, p. 133; cf. anche la collettiva *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1959, Bd. I, p. 355).

simple épanouissement de la nature profonde, il prépare avant la lettre et suscite l'esprit de l'illusion moderniste »[58]. È un giudizio di fondo che investe l'orientamento stesso della filosofia moderna con l'accusa esplicita di apostasia: « Déjà nous avons indiqué comment Descartes a retourné le sens de la philosophie. Ce n'est pas seulement en invertissant l'élan premier de la recherche et en la repliant sur le *cogito*, alors que le *primus motus mentis* va à la vérité, à l'être, à Dieu. Une autre inversion, qui sans doute résulte secrètement de la précédente, a préparé sinon le retournement du moins, le détournement ou la dénaturation de l'idéal civilisateur. Comment cela? Descartes a eu la ferme intention de fonder une science et une philosophie intimement associées pour assurer leur autonomie, leur développement affranchi et indéfini, leur règne limité sans doute à ce monde et à l'ordre humain, mais indépendant et se suffisant dans ce domaine: *mundus nobis traditur*. Métaphysicien, il l'est surtout pour stabiliser la certitude de nostre emprise sur la nature, pour tarir, en la pacifiant, l'inquiétude des âmes, pour offrir un champ définitivement assuré à l'heureux avenir d'une culture indéfiniment accrue, presque jusqu'à prolonger sans limites assignables la durée de notre existence terrestre. [...] Comprend-on maintenant l'immense apostasie d'une conception qui, même quand elle use de Dieu, en use pour ainsi dire contre lui, le prend au mot pour qu'il nous laisse à nous-mêmes, se passe le plus possible de lui et se contente de plus en plus à organiser le monde et l'humanité pour notre jouissance, notre domination, notre autolatrie? »[59].

Non meno pertinente e radicale, anche se con analisi rovesciata e più complessa, è la denunzia fatta dall'ateo Sartre[60].

L'intuizione fondamentale di Cartesio è che ogni atto, il minimo

---

[58] M. Blondel, *L'être et les êtres*, Paris 1935, p. 522. In uno studio giovanile il Blondel aveva parlato di un « agnosticismo » in Descartes (*Le christianisme de Descartes*, in *Revue de métaphysique et morale*, 1896, p. 560). L'ateismo di fondo del *cogito* cartesiano è affermato oggi risolutamente da W. Schulz: « Diese Konstituirung des Selbstbewusstseins ist eindeutig gegen jede nur ausdenkbare Transzendenz gerichtet... Descartes setzt wiederum ganz bewusst atheistisch » e parla di un « ... methodische Wille zum Atheismus » (*Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, p. 35 s.).

[59] M. Blondel, *L'action*, Paris 1936, t. I, p. 341 s.

[60] J.-P. Sartre, *Descartes*, Coll. *Les classiques de la liberté*, Paris 1946, p. 12 ss. (l'*Introduction*, di cui riassumo qui alcuni momenti, è a nostro avviso un saggio di penetrazione e lucidità). Il nucleo di quest'interpretazione c'è già in *L'Être et le Néant*, Paris 1943, spec. p. 563 s.

passo di pensiero, impegna tutto il pensiero, è un pensiero autonomo che si pone, in ciascuno dei suoi atti, nella sua indipendenza piena e assoluta. Ma quest'*autonomia* espressa e attuata dal dubbio radicale non comporta in Cartesio la *produttività*: preesiste infatti alla coscienza un ordine obiettivo di relazioni, ossia l'ordine delle essenze rispetto al quale la soggettività o non può essere in realtà che la semplice libertà di aderire al vero, oppure essa non è che un pensiero confuso, una verità mutila, il cui sviluppo e schiarimento farà scomparire il carattere soggettivo. In questo secondo caso l'uomo scompare e non resta più nessuna differenza fra pensiero e verità: il vero è la totalità del sistema dei pensieri. Allora se si vuol salvare l'uomo non resta, dato ch'egli non può *produrre* nessuna idea ma solamente contemplarla, che dotarlo di una semplice capacità negativa: quella di dire *no* a tutto ciò che non è vero. Così, conclude Sartre, noi troviamo in Cartesio, sotto l'apparenza di una dottrina unitaria, due teorie molto differenti della libertà, a seconda ch'egli considera questa potenza di comprendere e di giudicare ch'è sua propria o che vuol semplicemente salvare l'autonomia dell'uomo di fronte al sistema rigoroso delle idee. A questo modo, nel giudizio di Sartre, Cartesio diventa il precursore della negatività hegeliana e persino della solitudine dell'uomo in Heidegger. Ma l'*uomo* Cartesio non è « libero » che di nome, poiché per il cristiano Cartesio esiste il Bene in sé e non è l'uomo a inventarlo, come prima esiste il Vero in sé e non è l'uomo a crearlo. Il filosofo Cartesio perciò e l'uomo Cartesio procedono in direzione opposta, l'uno a negare Dio [61] e l'altro ad affermarlo: è ovvio che per Sartre il vero Cartesio è il primo, ed anche per Blondel e per noi, e lo sviluppo del pensiero moderno ne ha dato la prova. E' l'approfondimento di questa coerenza atea del *cogito* che attende questa nostra ricerca.

---

[61] Anche un teologo protestante contemporaneo: « Dadurch ist Cartesius der Typus des *Freidenkers* geworden. Vom siebzehnten Jahrhundert her erhält nun der Begriff *Vorurteil* eine eigentümliche Macht. Der Denkende erweist sich als solcher, dass er die *Vorurteile* abgeworfen hat ». E dopo aver mostrato che l'opera di Locke e Hume così come quella di Kant è sulla scia diretta di Cartesio, conclude risolutamente: « Der Fortgang der Arbeit geschieht so, dass nun an die Vernunft die Frage gestellt wird, wie sie zu ihrem Inhalt komme und wie sie ihre Denkmethoden begründe. Wenn heute der Agnostizismus für den öffentlichen Bestand des Denkens zur stärksten philosophischen Potenz geworden ist, so ist das die logisch korrekte Auswirkung des in Cartesius wirksamen Motivs » (A. Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag*, Gütersloh 1932, p. 16 s.). Al posto dell'agnosticismo questi ultimi decenni hanno messo l'ateismo con un approfondimento della coerenza ivi invocata.

A questa doppia interpretazione di cadenza atea del *cogito* cartesiano, l'idealistica e la materialistica, si potrebbe opporre l'interpretazione teistica d'ispirazione agostiniana difesa dai cartesiani delle scuole cattoliche e che provocò la stroncatura dell'Hardouin: a nostro avviso, se si vuol parlare di « ontologismo » sia in S. Agostino come in Cartesio, si tratta di due concezioni scaturenti da ispirazioni profondamente diverse [62], l'una dalla sfera teologica per la fondazione totale dell'uomo in Dio, l'altra dalla sfera della scienza moderna e di un nuovo concetto di libertà che in realtà, malgrado ammettesse un passo iniziale dell'intervento di Dio nella creazione del mondo e nel cammino della verità, svincolava sia il mondo come l'uomo dalla dipendenza da Dio.

Basterà ancora qualche decennio e proprio la critica a questa tesi cartesiana della materia inerte, da parte del deismo inglese e francese (Locke, Toland, Voltaire, Diderot...), aprirà un'altra falla irreparabile nelle posizioni teistiche e porterà allo scatenarsi dell'ateismo costruttivo del pensiero moderno circuendo la coscienza da tutti i lati [63]. Il bilancio allora di questa prima e decisiva tappa del principio d'immanenza non sembra ammettere dubbi: la « legge dell'essere », una volta ch'è stata specificata nel suo fondamento, non può che proseguire inevitabilmente nella via scelta per una sempre più risoluta e radicale autenticazione di se stessa. Ed i pentimenti e i ripensamenti non possono più servire a nulla.

---

[62] Così, p. es., uno specialista di studi agostiniani conclude in senso negativo il confronto, spesso invocato dai concordisti, fra il *cogito* agostiniano e quello cartesiano: « Descartes aussi trouve Dieu en partant de la pensée, mais il est assez clair que son itinéraire est autre » (Ch. Boyer, *Le « cogito » dans S. Augustin*, nel vol. *Cartesio*, nel terzo centenario del *Discorso del metodo*, Milano 1937, p. 82).

[63] È sintomatico per la nostra ricerca che questa tesi, quasi parallela al più celebre principio d'immanenza, sia giunta per tramite vario fino ai nostri giorni come ne fa testimonianza lo storico più insigne del pensiero inglese moderno: « At the worst, we should come to some such conclusion as was adumbrated by Locke in the proposition, wich seemed so scandalous to his contemporaries, that God might superadd a faculty of thinking to matter. That would be to become materialist, with the explanation that matter was itself a kind of spirit » (L. Stephen, *An Agnostic's Apology and other Essays*, London 1904, p. 34 *b*).

2

PANTEISMO E ATEISMO NELLA METAFISICA SPINOZIANA

Il secondo passo, e ben più decisivo di quello cartesiano, del pensiero moderno verso l'ateismo si deve senza dubbio a BENEDETTO SPINOZA (1632-1677)[1]: ma la natura del suo contributo ed in particolare dell'interiore dinamismo dei suoi principi verso l'eliminazione del principio teologico dalla filosofia è assai più evidente e ad un tempo più complessa e controversa. Questo, non solo perché Cartesio continua a restare fedele alla sua religione mentre Spinoza ne fu cacciato e si mantenne poi estraneo ad ogni fede, ma soprattutto perché nell'esposizione del suo pensiero tutto aspira e fa capo all'Assoluto ma quest'Assoluto a sua volta resta unicamente un principio metafisico — l'unico principio metafisico — che non può essere l'oggetto di nessuna religione perché è unicamente nell'atto teoretico che Dio si fa presente all'uomo e l'uomo a Dio. Si può dire che mentre il *cogito* cartesiano ha introdotto l'immanenza gnoseologica e con essa l'ateismo esigenziale, Spinoza ha concepito — dal fondo panteistico e panenteistico della filosofia greca, medievale (specialmente ebraica) e rinascimentale — l'immanenza metafisica della ragione, la quale subito stringe il discorso nella sua forma essenziale. E se Cartesio pensa di fare il cominciamento con l'atto di coscienza, dalla certezza di presenza dell'atto (ch'è il

---

[1] È la tesi precisa di Feuerbach: « Die christlichen Philosophen und Theologen worfen dem Spinoza *Atheismus* vor. *Mit Recht*; die Aufhebung der Gemüthlichkeit, der Gütigkeit und Gerechtigkeit, der Uebernatürlichkeit, der Ungebundenheit, der Wunderthätigkeit, *kurz der Menschlickeit Gottes, ist die Aufhebung Gottes* selbst. Ein Gott, der keine Wunder thut, keine von den Naturwirkungen unterschiedenen Wirkungen hervorbringt, sich also nicht als ein von der Natur unterschiedenes Wesen erweist, ist in der That *kein* Gott » (*Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, S. W., ed. F. Jodl - W. Bolin, Stuttgart 1906, Bd. III, p. 383).

cogito), Spinoza va più a fondo e intende fare il cominciamento con il contenuto, dal « principio di appartenenza » (delle parti al Tutto, del finito all'Infinito, del mondo a Dio...).

E non solo di fatto, ma soprattutto di diritto, è a Spinoza che farà capo la critica più risoluta alla coscienza religiosa in generale ed al cristianesimo in particolare [2]: ma è anche a Spinoza che fa capo la nuova metafisica moderna, la razionalistica anzitutto e poi e soprattutto quella idealistica della filosofia e della teologia dei trascendentali tedeschi nella quale l'esigenza di Dio, mentre sotto l'aspetto formale è spinta al parossismo, in realtà dal punto di vista del contenuto si esaurisce nell'elevazione ad Assoluto della ragione e della realtà umana e prepara, con la sua caduta ch'è a sua volta la sua definitiva autenticazione, il consolidamento ovvero l'avvento irreversibile dell'ateismo positivo e costitutivo del pensiero moderno e contemporaneo. Se è vero che Cartesio ha trovato il nuovo « principio della libertà », bisogna però dire che è stato Spinoza ad attuarlo fino in fondo. Nello sviluppo del pensiero (e dell'ateismo) moderno subentreranno nuove istanze e compariranno nuovi principi — soprattutto quello della « coscienza come attività » e quindi [del « divenire » della vita e della storia] nella linea Leibniz-Hume-Kant e idealismo... — che arriveranno a capovolgere la situazione, ma il senso originario della realtà rimane quello ch'era stato anticipato nel « principio di appartenenza ». E' per questo, anche, che il momento gnoseologico — dopo una fase transitoria di supremazia con Hume e Kant — deve cedere il posto alla prospettiva metafisica dell'idealismo per risolversi poi nell'umanesimo radicale della filosofia contemporanea. Se noi dobbiamo giudicare il contenuto di un pensiero dalla coerenza dei suoi principi dobbiamo dire che quello di Spinoza comincia, si svolge e finisce unicamente in Dio e per questo fu avvicinato spesso alla mistica [3]: ma si tratta di un'illusione grave, causata probabilmente dal fascino esercitato dai suoi scritti e dal richiamo travolgente ch'essi contengono per l'ideale. Lo studio di Spinoza può suscitare, ed ha in effetti suscitato, le risposte o impressioni più disparate e opposte: di materialismo o spiritualismo, di realismo assoluto o idealismo, del sistema ferreo e geometrico e di un'intuizione che sale

---

[2] Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibetwissenschaft*, Berlin 1930, spec. p. 84 ss.

[3] « Like the Bible, the *Ethics* of Spinoza has often been the subject of homilethical interpretations » (H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York 1958, t. I, p. V).

di tappa in tappa fino alla completa espansione dell'attività dello spirito (l'*Amor Dei intellectualis*) ed anche, come per l'appunto nella nostra ricerca, di religiosità profonda e di radicale ateismo... È questo l'enigma e l'insegnamento spinoziano; l'ambiguità qui sta a fondamento dell'atto teoretico in un modo ben più decisivo che nella situazione del cosiddetto « circolo cartesiano » al quale potrebbe far pensare e dal quale, almeno in parte, procede. Si tratta che in Spinoza il problema della certezza coincide con quello della totalità dell'essere, che la soluzione del destino dell'uomo rimanda a quella della realtà del mondo e che il distendersi infinito del tempo è tutto raccolto nella presenza infinita dell'eternità [4]: così Dio è tutto in tutto, né altro Dio può essere né altrimenti si può pensare. E proprio perché Dio, come Spinoza lo concepisce, non si può pensare e, d'altra parte, Spinoza lo deve pensare al vertice dell'ambiguità più estrema, che la sua passione per Dio è quella di un amore infelice che non può mai avere l'amato, che ne compromette ad ogni passo ed in modo irreparabile ogni possibilità d'intesa.

I - *La protesta di Spinoza contro l'accusa di ateismo.* — La libertà di espressione e la profonda convinzione che la filosofia non possa assolvere il suo compito che applicandosi ai problemi in sede di ultima istanza dello spirito umano, non gli fece dimenticare le regole della prudenza soprattutto riflettendo allo scalpore suscitato dall'accusa di ateismo che l'olandese Voezio aveva fatto a Cartesio. L'accusa di ateismo contro Spinoza dev'essere venuta per tempo, a seguito dei primi scritti da lui pubblicati, se all'Oldenburg confessa di essersi accinto alla composizione di un trattato « ... de meo circa scripturam sensu » per ovviare ai pregiudizi dei teologi, per rintuzzare l'accusa di ateismo e per rivendicare la libertà di pensiero [5]. La vivacità della reazione ma-

---

[4] Nel rapporto di « durata-eternità » vede l'essenza dello spinozismo H. F. Hallet, *Aeternitas.* A Spinozistic Study, Oxford 1930, p. 4.

[5] « Ad id vero me movent: 1) Praeiudicia theologorum; scio enim, ea maxime impedire, quo minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri a mentibus prudentiorum satago. 2) Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3) Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quas asserere omnibus modis cupio, quaeque hic ob nimian concionatorum authoritatem et petulantiam utcunque supprimitur » (*Ep.* XXX; Spinoza, *Opera,* ed. Gebhardt, Heidelberg 1924, t. IV, p. 166). Lo scritto di cui parla è certamente il *Tractatus theologico-politicus* pubblicato nel 1670.

nifesta la consapevolezza di Spinoza che il conflitto toccava l'essenza e il significato ultimo del problema della verità.

La pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus* offre, invece dell'apologia che Spinoza s'era proposto, il materiale di un ampio capo d'accusa contro l'autore come sovvertitore di ogni religione e del cristianesimo in particolare. L'accusa, che verrà poi presa in esame da Spinoza, si contiene in una lettera di Lamberto de Velthuysen a Giacomo Ostens[6] corrispondente del filosofo, e si può riassumere nei seguenti punti: 1) Se Spinoza è stato felice nel combattere le passioni e i pregiudizi che dividono gli uomini e nell'abbattere la superstizione, è finito però nell'eccesso opposto in quanto « ...ut superstitiosi culpam vitaret, omnem mihi videtur exuisse religionem ». Si è messo completamente dalla parte dei filosofi libertini o « deisti » che imperversano dappertutto, ma li ha superati tutti per la violenza e l'abilità dell'attacco, e del resto egli stesso ne è consapevole: « Sed existimo vix ullum ex Deistarum numero, tam malo animo, tamque callide, et versute pro pessima illa causa verba fecisse, quam huius dissertationis auctorem. Praeterea, nisi me conjectura fallat, iste homo se Deistarum finibus non includit et minores cultus partes hominibus superesse non sinit » (p. 207). 2) E' vero che Spinoza ammette Dio e lo considera come creatore, ma assoggetta poi tanto Dio quanto il mondo ed in particolare l'uomo alla legge della più rigida necessità, rendendo vana ogni attività umana e l'efficacia stessa della preghiera e in generale tagliando alla radice i fondamenti stessi della morale e della religione. Ciò equivale — e il giudizio dell'accusatore è rimasto definitivo — alla negazione di Dio perché l'identifica col cosmo: « Nam vereor ne noster auctor non admodum alienus sit ab illa sententia: saltem non longe discrepant, statuere omnia necessario a Dei natura emanare, et Universum ipsum Deum esse » (p. 208)[7]. Spinoza concepisce l'etica completamente autonoma rispetto a Dio come norma del bene e principio di sanzione: « Ponit tamen summam voluptatem hominis in cultu virtutis, quae ipsa

---

[6] *Ep.* XLII, ed. Gebhardt, t. IV, p. 207 ss.; l'Ostens fece visita a Spinoza nel febbraio 1671 (cf. K. O. Meinsma, *Spinoza und sein Kreis*, tr. ted., Berlin 1909, p. 412 s.).

[7] « Habes hic, Vir Ornatissime, per compendium tibi traditam summan doctrinae theologi-politici, quae meo judicio omnem cultum et religionem tollit, atque funditus subvertit, clam Atheismum introducit, aut talem Deum fingit, cuius Numinis reverentia non est quod homines tangantur, quia ipse fato subjicitur, neque ullus gubernationi aut providentiae divinae locus relinquitur, omnisque poenarum atque praemiorum distributio tollitur » (*Ep.* XLII, l. c., p. 218).

sibi praemium et theatrum amplissimorum esse dicit: et ideo vult hominem recte rerum intelligentem debere virtuti operam dare, non propter praecepta, et legem Dei, aut spem praemii, aut poenae metum, sed pulchritudine virtutis, et mentis gaudio, quod homo in usu virtutis percipit, intellectum » (p. 209). 3) La cosiddetta religione rivelata, annunziata dai Profeti, era destinata al popolo rozzo al quale il Profeta deve adattare il suo discorso, ma tocca alla ragione e alla filosofia il compito d'interpretare la Scrittura (p. 210). 4) Dal fatalismo cosmico deriva la negazione della possibilità del miracolo, perché le leggi della natura sono necessarie e inviolabili: « ...quia statuit, naturas rerum, earumque ordinem non minus necessarium quid esse, quam sunt natura Dei, aeternaeque veritates: ideoque docet aeque non posse fieri, ut aliquid a naturae legibus deflectat, quam ut fieri non possit, ut in triangulo tres anguli non sint aequales duobus rectis; Deum non posse efficere, ut pondus minus grave attollat magis grave, aut quod corpus motum duobus gradibus motus possit assequi corpus, quod quattuor gradibus motus movetur » (p. 212).

L'accusatore ha visto bene la solidarietà che lega i due momenti della critica alla religione rivelata, fondata dal riconoscimento dei miracoli, e della distruzione della stessa religione naturale, la quale non può accettare l'idea di un Dio che s'identifica con la necessità della natura. L'accusa qui tocca il principio fondamentale dello spinozismo ch'è il razionalismo assoluto, ossia l'affermazione dell'*equivalenza* fra l'ordine reale e quello ideale [8], fra l'ordine della divina conoscenza e quello delle cose; ch'è l'identificazione totale in Dio fra la sfera dell'intelletto e quella della volontà e nell'uomo (e nelle cose in generale) fra la sfera della possibilità e quella della realtà. La formula è perfetta e fa onore all'acume dell'accusatore: « Statuit ideo Deum tam necessario hoc universum, et quicquid successive in eo evenit voluisse, quam necessario hoc idem universum cognoscit. Si Deus autem necessario cognoscit hoc universum eiusque leges, ut et veritates aeternas iis legibus contentas, concludit Deum, aliud universum non magis condere potuisse, quam naturas rerum evertere, et facere, ut bis ter sint septem » (p. 211). E' noto il profondo divario di questa dottrina da quella di Cartesio: « Non vult enim cum Cartesio, cuius tamen doctrinam videri vult adoptasse, omnium rerum naturas, quaemadmodum a Dei natura

---

[8] « Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum » (*Ethices*, P. II, Prop. VII, ed. Gebhardt, t. II, p. 89).

et essentia sunt diversae, ita earum ideas libere in mente divina esse » (p. 212). La critica passa poi agli argomenti più particolari del *Tractatus* circa la struttura della religione rivelata e della società civile.

Merita di essere letta la sconsolata conclusione dello scempio che Spinoza ha fatto della fede in Dio e di ogni religione e dell'ateismo che sottovia queste sue idee mettono in circolazione. La denunzia quindi è un dovere di coscienza: « Arbitror itaque me non magnopere a vero aberrasse, neque Auctori a me iniuriam fieri, si denunciem eum tectis, et fucatis argumentis merum Atheismum docere ». L'accusa non sembrava improvvisata e doveva rispecchiare un'impressione largamente diffusa. Appena Spinoza ne ebbe conoscenza, prese tempo a riflettere.

La sua replica [9] è risentita, ma non elude le accuse e le affronta direttamente; egli procede punto per punto per smascherare i tranelli dell'avversario: 1) La vita privata non è un criterio trascurabile per giudicare della dottrina di qualcuno: « Prima ait, *parum interesse, scire cujus gentis ego sim, aut quod vitae institutum sequar*; quod sane si novisset, non tam facile sibi persuasisse me atheismum docere; solent enim athei honores, et divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes qui me norunt, sciunt. Deinde, ut ad id, quod vult viam sterneret, ait, me non stupidi ingenii esse, ut facilius, scilicet, persuadere possit, me callide, et versute, maloque animo pro pessima Deistarum causa verba fecisse. Quod satis ostendit, illum meas rationes non intellexisse » (p. 219 s.). È l'argomento al quale Bayle darà l'ampiezza di una concezione completa della vita e soprattutto dei rapporti fra religione e morale. 2) È il punto più impegnativo per la risposta all'accusa di ateismo che Spinoza sviluppa per parti, ma non si tratta propriamente di una replica quanto di una ripetizione dei propri argomenti, che l'accusatore aveva del resto egregiamente riassunti. Anzitutto, all'accusa di aver travolto insieme con la critica alla superstizione la stessa religione, Spinoza chiede all'avversario qual è la distinzione da fare, mentre toccava a lui chiarire la distinzione in questione, dato che l'accusatore aveva difeso il cristianesimo come religione autentica. Spinoza invece identifica la religione con la conoscenza di Dio e con la morale: « An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui deum sum-

---

[9] È indirizzata a Giacomo Ostens (*Ep.* XLIII, ed. cit., t. IV, p. 219 ss.). L'unico motivo dell'attacco è l'invidia che i mediocri hanno per i sommi, come già Voezio con Cartesio: « Sed nec hoc jam miror. Si enim olim Cartesius a Voetio, et sic passim optimi quique traducuntur » (p. 220).

mum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem, et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare, debet, et mandatis summae potestatis obedire? » (p. 220). 3) Quanto all'accusa di ateismo per aver negato la libertà di Dio identificandola con la necessità, Spinoza protesta affermando di non aver detto nulla di diverso dagli altri filosofi, ossia che in Dio la libertà coincide con la necessità: « Nam ego eodem modo statui, omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi, ac omnes statuunt, ex Dei natura sequi, quod se ipsum intelligit: quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, quod Deus fato aliquo coactus, sed quod omnino libere, tametsi necessario, seipsum intelligat » (p. 221 s.). Anche Cartesio ha affermato insieme la causalità totale di Dio e la nostra libertà. 4) Tale necessità, precisa Spinoza, lascia intatto l'ordine morale; ma la sua risposta può convincere solo chi ammette l'identità di necessità e libertà: « Nam documenta moralia, sive formam legis ab ipso Deo accipiant, sive non, divina tamen sunt, et salutaria, et si bonum, quod ex virtute, et amore divino sequitur a Deo tanquam judice accipiamus, vel quod ex necessitate divinae naturae emanet, non propterea magis, aut minus optabile erit, ut nec contra mala, quae ex malis operibus sequuntur, ideo, quia necessario ex iisdem sequuntur, minus sunt timenda; et denique sive ea, quae agimus necessario, vel libere agamus, spe tamen, aut metu ducimur » (p. 222 s.). 5) E per parte sua non si oppone affatto a identificare questa necessità di Dio con la natura: « Nec hic jam quaero, cur idem sit, vel non multum discrepent, statuere omnia necessario a Dei natura emanare, et universum Deum esse » (p. 223). Ma ciò che gli preme di mettere in rilievo è che nell'amore di Dio va eliminato ogni timore e che non ha grande importanza il discutere se il nostro amore verso Dio è libero e necessario: se l'accusatore non l'ha capito, peggio per lui, e il *Tractatus* non è un libro adatto per lui! 6) Respinge poi con sdegno l'accusa di aver fatto della ragione l'unica interprete della S. Scrittura e di aver elevato Maometto al rango di vero profeta, mentre egli l'ha trattato da impostore, perché non ha mostrato i segni che si riscontrano nei veri profeti. Comunque, chiunque e a qualunque religione appartenga, se osserva la giustizia e la carità, ha lo spirito di Cristo: « Quod autem ad ipsos Turcas, et reliquas Gentes attinet, si Deum cultu justitiae, et charitate erga proximum adorent, eosdem Spiritum Christi habere credo, et salvos esse, quicquid de Mahomete,

et oraculis ex ignorantia persuasum habeant » (p. 226). L'accusa quindi di ateismo si ritorce contro l'accusatore: « En vides, amice, virum istum longe a vero aberrasse, et nihilominus concedo, ipsum nullam mihi, sed maxime sibi injuriam facere quando pronuntiare non erubescit, me tectis et fucatis argumentis atheismum docere » (p. 226). La risposta pertanto non ha mitigato in nulla, ma ha ribadito il panteismo e il determinismo assoluto su cui l'accusatore fondava l'accusa di ateismo [10]: il nocciolo è nell'identificazione razionalistica d'intelletto e volontà, e di volontà e libertà, e di libertà e necessità, ossia sull'immanenza totale dell'atto.

L'argomentazione di Spinoza in tutta questa discussione, condotta a varie riprese e con obiettanti diversi, gira sempre attorno al medesimo argomento che la realtà non può essere retta dal caso ma dalla ragione: di qui l'opposizione assoluta di *fortuitum* e *necessarium*. Di qui si vede anche subito che questo *necessarium* coincide col *rationale*, anzi col reale senz'altro, e quindi si deve ammettere l'identità di necessario e libero; è un mondo che non ha fessure, che non permette un respiro qualsiasi: « Similiter me latet, quibus rationibus, ut credam *Fortuitum et Necessarium* non esse contraria, mihi persuadere conaris. Quam primum animadverto, tres trianguli angulos duobus rectis necessario aequale esse, nego quoque id causa fieri. Similiter, quam primum adverto, calorem necessarium ignis esse effectum, nego quoque id casu accidere. Quod *Necessarium ac Liberum* duo contraria sunt, non minus absurdum, et rationi repugnans videtur: nam nemo negare potest, Deum seipsum, et caetera omnia libere cognoscere; et tamen cuncti communi suffragio concedunt, Deum seipsum necessario cognoscere » (p. 251) [11]. Dunque, per Spinoza, la conoscenza che Dio ha delle

---

[10] « This protest is strong and even vehement in its terms, and there is not the least reason to doubt its sincerity... It is evident that he considered religion as something very real in man's life, and the charge of irreligion or atheism as the grossest and the most wicked of calumnies. But this religion, as he understands it, is not the religion of churches and sects. It is independent of dogmatic theology, independent of any particular knowledge or belief as to revelation, independent even of the so-called natural theology which holds to the conception of God as a Person after all other definitions of his nature have been renounced, and to the expectation of another life which shall redress the balance of the present one in some manner of which all specific knowledge is disclaimed » (F. Pollock, *Spinoza*. His Life and Philosophy, London 1899, p. 66).

[11] *Ep.* LVI ad Hugonem Boxel, ed. cit., t. IV, p. 259 ss. Il suo concetto di libertà Spinoza lo attribuisce a Cartesio: « Liberum enim dicit Cartesius quod a nulla

altre cose è sullo stesso piano della conoscenza che Dio ha di se stesso: parimenti, se il modo di essere di Dio è la necessità, necessaria dev'essere anche l'esistenza delle cose in Dio e le cose non sono e non possono essere che in Dio. La libertà nel senso volgare ossia come indifferenza si riduce ad ignoranza o al dubbio, e la volontà non può essere in balìa della contingenza e quindi non può essere che necessità: « ...Voluntatem semper constantem, et in omnibus determinatam, virtutem, necessariamque intellectus esse proprietatem; videbis mea verba penitus cum veritate concordare » (p. 259). Voler ammettere due volontà in Dio, una necessaria e l'altra d'indifferenza, è semplicemente assurdo, perché è ammettere che Dio non possa volere una cosa e non la possa intendere: « ...et consequenter Dei voluntatem ab essentia sua, suoque intellectu diversam concipiemus, et hoc pacto in aliam, ac aliam incidemus absurditatem » [12]. Questo concetto di libertà, che salda perfettamente il circolo dell'essere e dell'agire, va inteso in senso forte e sta perciò agli antipodi del concetto psicologico di una libertà di scelta: « Ego eam liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur, ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se, et absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturae necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere » [13]. Spinoza può aver anche ragione nel riferire questo concetto di « libertà chiusa » a Cartesio, ma la formula è sua e costituisce un approfondimento della nozione cartesiana in quanto cioè con quest'inserimento della libertà-necessità della metafisica stoica all'interno dell'immanenza si opera la saldatura perfetta fra il conoscere e l'agire.

È questa *libera necessitas,* questo supremo paradosso, la nuova formula del principio d'immanenza: è il modo proprio di attuarsi di Dio, ma anche dell'uomo in Dio come si è visto: è su questa linea, più che su quella cartesiana, che si svilupperà nella filosofia moderna

---

causa cogitur » e respinge il concetto di libertà d'indifferenza cioè di « ...quod a nulla causa determinatur ad aliquod » (*Ep.* LVII, l. c., p. 263). Ossia la libertà non si attua sulle cose esterne, né sul movimento delle proprie membra, ma unicamente sul proprio atto interiore che procede unicamente dalla ragione.

[12] *Ep.* LVI, ed. cit., t. IV, p. 259.

[13] *Ep.* LVIII ad G. H. Schuller, ed. cit., t. IV, p. 265.

la dialettica del principio d'immanenza ed appena si riuscirà ad espellere come superfluo il riferimento teologico, non rimarrà che la sfera della coscienza umana, e la libertà coinciderà con la determinazione della razionalità. Su questo punto Spinoza non esita a precisare la sua posizione nei confronti di Cartesio ed a respingere ogni concetto di libertà qualora essa non coincida con l'interiore necessità razionale [14]. Il significato della speculazione spinoziana è stato quindi decisivo nello sviluppo del pensiero moderno in quanto ha riportato l'immanenza cartesiana del *cogito* all'immanenza dell'essere ed ha mostrato perciò l'impossibilità del tentativo di Cartesio di voler concludere ad un Dio trascendente, e di mantenere perciò la molteplicità dei soggetti particolari finiti, muovendo dall'immanenza. Certamente Spinoza non è ancora Hegel, poiché in mezzo c'è la formazione dell'attivismo trascendentale nella confluenza soprattutto di Leibniz-Hume-Kant, ma bisogna tuttavia ammettere che il cammino fatto da Spinoza è stato enorme e risolutivo dal punto di vista del contenuto: la filosofia che seguirà si affaticherà ancora a lungo per la risoluzione dell'atto, cercando quell'immediatezza completamente riflessa e completamente abbracciante come l'esige l'affermata immediatezza del contenuto e l'eliminazione dell'opposizione di finito e infinito, di materia e spirito, di natura e Dio... [15]. Per Spinoza non esiste perciò a rigore un « problema »

---

[14] « Quod cum Cartesio ait, illum liberum esse, qui a nulla causa externa cogitur, si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium; sed si per coactum intelligit, qui quamvis non invitus, necessario tamen agit (ut supra explicui) nego nos aliqua in re liberos esse » (*Ep.* LVIII ad G. H. Schuller, ed. cit., t. IV, p. 266 s.).

[15] In questo senso si comprende il deciso rifiuto di Spinoza di applicare a Dio qualsiasi « attributo umano », anche della sfera superiore sia intellettiva come volitiva (cf. già l'*Ep.* XXI, ed. cit., t. II, p. 127 s.); attribuire a Dio qualità umane di qualsiasi genere sarebbe come attribuire all'uomo le qualità dell'elefante (*Ep.* XXIII, ed. cit., t. IV, p. 148). In questo l'accusa del Velthujsen aveva colto il segno (*Ep.* XLII, ed. cit., t. IV, p. 208). Allo Schuller che gli obiettava: « Cum Dei intellectus a nostro intellectu tam Essentia quam existentia differat, ergo nihil commune habebit cum nostro intellectu, ac proinde (per Prop. III, lib. I) Dei intellectus non potest esse causa nostri intellectus », Spinoza rispondeva risolutamente: « Mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit, vel quo ex hac ipsa idea potest concludi ». E spiegava, con un evidente anche se tacito proposito di superare il dualismo cartesiano: « Nam cuiuscumque rei potentia sola ejus essentia definitur (per Prop. VII, p. 3, *Ethices*) mentis autem essentia (per Prop. XIII, p. 2) in hoc solo consistit, quod sit idea Corporis actu existentis,

dell'esistenza di Dio; anche se, per seguire Cartesio, egli presenta le sue prove, si tratta in realtà di spiegazioni di ciò ch'era implicito nel primo passo. E questo primo passo può esser fatto solo con Dio ovvero col concetto di « sostanza » unica e perfetta che s'identifica perciò con Dio e ne mostra la vera struttura speculativa di assoluta necessità, come si è detto.

II - *Panteismo e panenteismo ossia l'immanenza metafisica.* — Il contenuto ateo della metafisica spinoziana non è di natura antropologica, come avverrà a partire dallo *Ich denke überhaupt* di Kant, ma piuttosto a fondamento cosmico, ed è espresso dall'equivalenza di *Deus sive natura* in un contesto che riassume con particolare vigore la riduzione nell'unità dell'essere su cui si fondava l'accusa di ateismo che abbiamo esposta. Il testo deduce, e con ragione, da siffatta identità la negazione di qualsiasi causa finale e della finalità in generale nell'universo, e cadono così tutte le categorie e i valori: « Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas, aut imperfectas vocare, magis ex praejudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (Prop. XVI, p. 1). Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur

---

ac proinde Mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea Corporis in se continet, vel quae ex eadem sequuntur. At haec Corporis idea nulla alia Dei attributa involvit, neque exprimit, quam Extensionem, et Cogitationem » (*Ep.* LXIV, ed. cit., t. IV, p. 277). E poiché questa *cogitatio* ha per oggetto la *extensio,* resta stabilito che a Dio non compete nessun attributo propriamente umano. L'influenza negativa del *Tractatus theol.-pol.* doveva essere quasi generale a giudicare, p. es., dalle dichiarazioni di Filippo van Limborch in una lettera all'amico Velthujsen: « Omnino tibi assentior, autorem callide et tecte in tractatu suo docere atheismum. Saepissime quidem deum, deique potentiam, scientiam et voluntatem nominat; sed haec nil nisi verba sunt: attendentes enim ad ea, quae hic illic disserit, et nonnunquam obiter dissertationi suae inspergit, nullum praeter hoc universum Deum agnoscere comperiemus ». E dopo aver mostrato l'identità di Dio con la natura secondo Spinoza e l'assorbimento dei modi nell'unica sostanza al modo delle tre Persone nella Trinità cristiana, conclude: « Quae ille pro se in epistula sua dicit, nullius momenti, nec ulla refutatione digna sunt » (Lettera del 13 settembre 1671; cf. K. O. Meinsma, *Spinoza und sein Kreis,* ed. cit., p. 528 s.).

existit, una, eademque est. Ut ergo nullius causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum »[16]. Voler introdurre o richiamare a questo proposito la distinzione spinoziana di *natura naturans* e *natura naturata*, come qualcuno ha pensato, non solo elude ma conferma la posizione di monismo assoluto centrato sulla « natura » come tale: Dio è la *natura naturans*, ossia la realtà ricondotta alla sua unità costitutiva e costituentesi in atto, ma nella natura e come natura per l'appunto. Alla *natura naturata* si riferiscono infatti la dualità degli attributi e la molteplicità dei modi, che non rompono ma saldano in modo indissolubile l'unità della sostanza ch'è espressa dalla *natura naturans*.

La prima tappa perciò della filosofia di Spinoza, la *pars ponens* del suo ateismo, è il suo stesso principio fondamentale: « *Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia* »[17], una volta che a Dio possiamo sostituire *natura* (*naturans*) nel senso del Tutto come attività, razionalità e autosufficienza. Dal punto di vista teoretico l'ateismo è già esplicato dal monismo metafisico della dottrina della Sostanza, dal panenteismo come tale: esso viene senza dubbio aggravato qualora l'opposizione fra i due Attributi, che sono l'estensione e il pensiero,

---

[16] *Ethices*, P. IV, Praefatio, t. II, p. 206 s. È stata l'opinione costante di Spinoza sin dall'inizio: « Quod Deum a natura non ita separem ut omnes, quorum apud me est notitia, fecerunt » (*Ep.* VI ad Oldenburg, concl., ed. cit., t. IV, p. 36). Già nel *Breve trattato...*: « Da tutto ciò deriva che della natura è predicato tutto in tutto e che quindi la natura consta di attributi infiniti dei quali ognuno è perfetto nel suo genere. Ciò pertanto si accorda con la definizione che si dà di Dio » (*Korte Verhandeling van God...*, c. II, § 12, ed. cit., t. I, p. 22).

[17] *Ethices*, P. I, Prop. XIV, ed. cit., t. II, p. 56. A questo riguardo il Mauthner ricorda che secondo una testimonianza di Jean Le Clerc (1657-1736) nella prima redazione dell'*Ethica* non si trovava il nome di Dio, ma si parlava solo della « Natura » ch'era presentata come eterna e che sarebbe stato il traduttore latino dell'opera, il medico Louis Meyer, a farvelo mettere col consenso di Spinoza. E il Le Clerc da parte sua commenta: « En lisant son Livre, on remarquera facilement que le mot de *Dieu* n'est qu'un mot *postiche,* pour parler ainsi, qu'il employe pour donner le change au Lecteur. Il soumet tout à je ne sais quelle nécessité, qui n'a été imposée par personne, mais qui est naturelle à la Matière et à ce qu'il y a d'intelligences mêlées parmi: sans en rendre aucune raison, qui ait quelque vraisemblance. Quoi qu'il ait disposé en ordre Mathématique ce qu'il dit, pour surprendre les Lecteurs; on voit partout de faux raisonnements et un Galimathias perpétuel » (apud: F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart u. Berlin 1921, Bd. II, p. 349 s.). Leggenda o meno, l'episodio è significativo per cogliere l'impressione prodotta dall'opera principale di Spinoza.

tenda a risolversi a favore del primo. Ciò porterebbe a qualificare l'essere in ultima sostanza come natura nel senso di materialità ed il pensiero sarebbe un « riflesso » della stessa. Tale, come vedremo, è soprattutto l'interpretazione marxistica e probabilmente è la più vicina alla logica del sistema, non però (ci sembra) alla sua struttura formale e perciò si spiega — e non solo per il timore di processi o condanne — la replica risentita di Spinoza all'accusa mossagli di ateismo.

Vediamo ora come Spinoza dimostra la validità della proposizione citata. Ma non si tratta tanto di dimostrazione in senso proprio, quanto di rifarsi al concetto stesso di Dio ch'è stato posto all'inizio dell'*Ethica* nella definizione VI: « Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit » [18]. A Dio allora conviene ogni attributo il quale esprime la sua essenza così che l'essenza divina consta di tutti gli attributi infiniti, e da ciò si deduce che Dio esiste necessariamente... secondo la Prop. XI: « *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit* » (p. 52). Allora, poiché a Dio competono in esclusiva tutti gli attributi, nell'ipotesi ch'esistesse qualche altra sostanza fuori di Dio, essa dovrebbe essere ciò ch'è per qualche attributo di Dio e così esisterebbero due sostanze del medesimo attributo, ciò ch'è assurdo e quindi non è possibile. L'argomentazione, nel suo lato formale, mi fa ricordare il principio tomistico: « perfectio pura sive separata non potest esse nisi una » [19], però solo come contrapposto in quanto S. Tommaso introduce questo principio a fondamento della sua metafisica della partecipazione per affermare la trascendenza dell'*Esse per essentiam* e la molteplicità degli *entia per participationem.* Spinoza si muove invece nella direzione diametralmente opposta dell'unità dell'essere, e le proposizioni che precedono sono le tappe del processo deduttivo che porta alla proclamazione di Dio come sostanza unica. Il fulcro di questa deduzione è la dimostrazione, o l'asserzione piuttosto, dell'identità nella Sostanza cioè

---

[18] *Ethices*, P. I, Definitiones, ed. cit., t. II, p. 45. Spinoza era giunto ad una formulazione esauriente di tutta questa dottrina, ed in una forma ancor meglio articolata che non nell'*Ethica*, nel primo dei due *Dialoghi* inseriti nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* (cf. V. Delbos, *Le spinozisme*, II[e] éd., Paris 1926, p. 15 ss.).

[19] Cf. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* III ed., Torino 1963, spec. p. 199 ss.

in Dio di essenza ed esistenza: « *Ad naturam substantiae pertinet existere* »[20]. Anche quest'affermazione richiama, ma sempre per contrapposto malgrado la somiglianza delle formule, la dottrina tomistica che concepisce Dio come puro *Esse subsistens* e le creature come composte di essenza ed *esse*. Ma per la formula spinoziana è la posizione della scolastica decadente e antitomistica, che può offrire un punto di riferimento preciso e pertinente anche su questo punto.

Ma anche in quest'assunzione della dottrina scolastica dell'essenza e dell'esistenza da parte di Spinoza si ha un capovolgimento completo nel senso che, mentre per gli scolastici (antitomisti) l'esistenza indica anzitutto il dato empirico e quindi il *fatto* della causalità divina che ha operato il « passaggio » di un'essenza finita dallo stato di possibilità a quello di realtà ovvero l'esistenza è la *positio rei extra suas causas* e quindi il movimento per così dire « centrifugo » della creatura dal Creatore, per Spinoza l'esistenza indica ancora l'attualità ma così che nella creatura essenza ed esistenza si distinguono solo per indicare che la creatura è un « modo » di Dio e quindi per caratterizzare il suo movimento « centripeto » di riassorbimento della realtà del finito nell'Infinito. Di qui la prova della citata Prop. VII è concentrata nella celebre nozione di Dio come *causa sui*, con cui si apre l'*Ethica*, e ch'è spiegata precisamente col gergo scolastico che da Spinoza passerà ad Hegel: « id est, ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere ». Nell'Appendice ai *Cogitata Metaphysica*, Spinoza ha spiegato questa dottrina con ampiezza di particolari che occorre tener presenti per afferrare il ferreo procedimento dell'*Ethica*[21]. Spinoza ricorre generosamente alla terminologia scolastica con perfetta cognizione di causa, ma per capovolgere completamente il senso o piuttosto per mostrarne l'inevitabile « caduta », una volta che sia stato smarrito il significato originario di *ens* e della sua semantica costitutiva.

---

[20] *Ethices*, P. I, Prop. VII, ed cit., t. II, p. 49.

[21] C'è però una certa differenza, almeno di terminologia, fra quest'Appendice e l'*Ethica* poiché mentre qui i termini di sostanza e Dio sono sinonimi, là invece sono almeno semanticamente ancora distinti: « Ex entis definitione, vel, si magis, descriptione jam tradita facile videre est, quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessario existit, sive cujus essentia involvit existentiam, et in ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem. Hoc ultimum dividitur in Substantiam, et Modum » (*Cogitata Metaphysica*, Appendix, c. I, ed. cit., t. I, p. 236). Anche nel c. II si parla di « substantia increata » e di altre cose fuori di Dio, ciò che nell'*Ethica* non ha più senso.

Nel guazzabuglio della scolastica decadente, d'ispirazione nominalistica [22], Spinoza vuol farsi luce e uscire da ogni ambiguità: « Porro ut jam dicta, et etiam quae sequentur, melius intelligantur, explicare conabimur, quid per *esse essentiae, esse existentiae, esse ideae*, ac denique *esse potentiae* intelligendum sit. Quo etiam nos movet quorundam ignorantia, qui nullam distinctionem agnoscunt inter essentiam, et existentiam, vel, si agnoscunt, *esse essentiae* cum *esse ideae* vel *esse potentiae* confundunt » (l. c., p. 237). Alla spiegazione di questi termini è dedicato l'intero capo II dell'Appendice e questo capitolo, che costituisce a suo modo la preparazione sistematica dell'*Ethica*, può essere indicato come il tremendo pedaggio che una tradizione ormai ridotta a mero verbalismo e priva di ogni vera istanza speculativa pagava amaramente alla nuova filosofia, la quale così rompeva ogni indugio fideistico per proclamare l'incontrastato dominio della ragione come evidenza pura *a priori*. Il punto di partenza anche qui, come nell'*Ethica*, è il concetto di Dio: tutte le cose sono in Dio, ma in modo eminente. Il modo di essere che le cose hanno in Dio è espresso per gradi con le espressioni tecniche: a) « *Esse Essentiae* - modus quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur. b) *Esse Ideae* - prout omnia objective in idea Dei continentur. c) *Esse Potentiae* - dicitur respectu potentiae Dei *per i possibili non realizzati*. d) *Esse existentiae* - est ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata, tribuiturque rebus, postquam a Deo creatae sunt » (l. c., p. 238).

Il momento decisivo per la distinzione di Dio dalla creatura è espresso dall'*esse existentiae*: Spinoza sembra accogliere su questo punto la tesi tomistica ed afferma che, mentre in Dio essenza ed esistenza sono identiche, esse sono invece diverse nelle creature e porta l'argomento di Avicenna (« ... in caeteris essentia differt ab existentia, potest nimirum sine hac concipi »). Mentre la tesi potrebbe dirsi tomista, la dottrina è invece nominalista e suareziana e in ultima istanza panteista, in quanto essenza ed esistenza stanno fra loro nel rapporto diretto di possibilità e realtà [23]. In realtà però la terminologia assume

---

[22] Sui rapporti di Spinoza con la scolastica, v. J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre*, ed. Gebhardt, Heidelberg 1927, t. I, p. 43.

[23] Spinoza è al corrente delle controversie scolastiche su questa questione, ma gli basta l'aver toccato il nocciolo del problema: « Denique, si quis Philosophus adhuc dubitet, an essentia ab existentia distinguatur in rebus creatis, non est quod multum de definitionibus essentiae et existentiae laboret, ut istud dubium tollatur: si enim tantum adeat statuarium aliquem, aut fabrum lignarium, illi ipsi ostendent, quomodo statuam nondum existentem certo ordine concipiant,

in Spinoza un significato del tutto nuovo. Infatti mentre, secondo S. Tommaso, Dio è l'*Ipsum esse subsistens* e le creature sono composte di essenza e dell'atto di essere partecipato, gli altri scolastici distinguono nelle creature l'essenza e l'esistenza solo come due momenti e non come due principi, ossia stanno come l'essenza possibile e l'essenza reale. Spinoza ha inteso questa seconda posizione, di cui ha assunto la terminologia, come l'espressione tecnica della unità della sostanza. Anche nella scolastica decadente l'esistenza è detta « modo » dell'essenza: è il modo della realtà contrapposto a quello della possibilità. Per Spinoza Dio (la sostanza) è l'unica realtà, le cose sono i suoi modi, Dio esprime il momento dell'essenza come possesso di tutte le perfezioni, le cose sono il momento dell'esistenza e quindi dell'esteriorità. Così il rapporto Dio-creatura è da Spinoza espresso unicamente mediante l'appartenenza, mentre la scolastica decadente l'esprimeva mediante la sola causalità; Spinoza non conosce la soluzione tomistica la quale, mediante la partecipazione intrinseca dell'*esse*, connette l'appartenenza alla causalità e fonda questa su quella [24]; egli riprende la soluzione parmenidea dall'interno dell'idea chiara e distinta di Cartesio. Questa concezione si è venuta maturando e approfondendo sempre più in Spinoza ed ha la sua espressione compiuta nella dottrina dell'immanenza metafisica dei molti nell'Uno, dei diversi nell'Identico, ossia nell'appartenenza intrinseca degli attributi e dei modi all'unica sostanza.

Da questa sua concezione del rapporto essenza-esistenza, Spinoza deduce che poiché solo Dio è l'unico Ente esistente, allora solo in Dio l'essenza è identica all'esistenza: « Ergo nihil extra Deum; sed solus Deus est, qui necessariam involvit existentiam » [25]. Nel suo parmenidismo formale Spinoza concepisce la Sostanza come l'*Ens absolute indeterminatum et perfectum*, [...] quod Ens ego Deum noncupabo ». E spiega: « Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit; sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam

---

et postea eam ipsi existentem praebebunt » (*Appendicis* P. I, c. 2, ed. cit., t. I, p. 239). Sull'importanza che Spinoza attribuiva alla distinzione di essenza ed esistenza per il suo sistema, v. *Ep.* XXXIV ad Jo. Hudde (ed. cit., t. IV, pp. 179 s., 181 s.).

[24] Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1961. Mentre S. Tommaso riporta gli attributi divini alla fonte dello *Ipsum esse*, Spinoza, con Cartesio, li deduce dalla *Essentia perfectissima*.

[25] *Ep.* XXXV, ed. cit., t. IV, p. 183.

natura exigit id omne, quod *to esse* perfecte exprimit; eo quod ejus natura alias determinata, et deficiens esset. Haec quum ita se habeant, sequitur non nisi unum Ens, Deum scilicet, posse esse, quod propria vi existit » [26]. Questo richiamo dello spinozismo al punto più controverso fra la metafisica della scolastica formalistica e il tomismo potrebbe avviare un lungo discorso: per la nostra ricerca basti ora osservare che la nuova formula spinoziana del rapporto essenza-esistenza sarà ripresa e diluita dalla metafisica wolffiana ma soprattutto essa costituirà l'asse centrale della *Wissenschaft der Logik* di Hegel. Il progresso di Hegel su Spinoza è soprattutto nel tentativo, grazie al principio del trascendentale, di assorbire dialetticamente l'essere nell'esistenza e di concepire perciò l'esistenza come apparizione (*Erscheinung*) dell'essenza in cui consiste il passaggio dal *Dasein* alla *Existenz* ovvero, secondo l'espressione caratteristica di Hegel, dalla prima immediatezza all'immediatezza seconda ch'è detta immediatezza mediata riflessa, risultante, essenziale... [27]. È dall'interno di questa prospettiva hegeliana che l'immanenza teologica si è dissolta e schiarita nell'immanenza cosmico-antropologica delle filosofie contemporanee nelle quali l'ateismo non è più un « risultato », ma è ormai accolto come una prospettiva e come la possibilità stessa della libertà dell'essere. L'immanenza metafisica di Spinoza costituisce un « nuovo inizio » o piuttosto compie l'inizio cartesiano portandolo a quel livello metafisico che il *cogito* doveva esprimere per dare al *sum* la necessità di una pienezza o totalità di presenza e appartenenza.

A questo passaggio, che avrà un'importanza decisiva per lo sviluppo del trascendentale nei grandi sistemi idealisti e specialmente in Hegel, attende la dottrina spinoziana della *causa sui* che non a caso Spinoza ha messo in capo dell'*Ethica* nella prima definizione: « Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id,

---

[26] *Ep.* XXXVI, ed. cit., t. IV, p. 185. E ribatte: « Concludo ergo, ut in praecedenti mea Epistula, nihil extra Deum; sed Deum solum sua sufficentia subsistere » (l. c., p. 186). L'ultima parola è nell'*Ep.* LXXIII: « Nam ex hoc solo, quod Deum definio esse Ens ad cujus essentiam pertinet existentia, plures ejus proprietates concludo: nempe quod necessario existit, quod sit unicus, immutabilis, infinitus, etc. et ad hunc modum plura alia exempla adferre possem, quae impraesentiarum omitto » (ed. cit., t. IV, p. 335).

[27] Per le espressioni: *reflektierte, zweite, vermittelte, wesentliche... Unmittelbarkeit*, v. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Bd. II, pp. 9, 106 s., 122, 132 e passim (cf. C. Fabro, *Hegel: la dialettica*, Brescia 1964, p. LXXIV ss.).

cujus natura non potest concipi, nisi existens »[28]. Di questa, ch'è la proposizione su cui poggia tutto l'edificio speculativo, Spinoza non dà alcuna prova o spiegazione: essa costituisce una forma d'intuizione riflessiva primordiale che esprime a suo modo un fondamento ancora più originario del *cogito* per intendere la ragione della realtà del principio ch'è presupposto al *cogitare* cioè la sostanza. E' mediante questa formula che Spinoza può negare la realtà di consistenza della *natura naturata* o mondo per riservarla alla *natura naturans* o Sostanza trasferendo in Dio quell'attuosità costitutiva a cui egli riporta l'esistenza di Dio. Questa considerazione sintetica emerge limpida nel processo artificioso delle sue deduzioni quando scrive nella Prop. VII della prima parte dell'*Ethica*: « *Ad naturam substantiae pertinet existere* »; ed aggiunge la dimostrazione: « Substantia non potest produci ab alio (*per Coroll. Prop. praeced.*); erit itaque causa sui, id est (per defin. IX), ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad ejus naturam pertinet existere. Q. E. D. »[29]. E Spinoza infatti si affretta a mostrare come la proposizione riferita dà la chiave di tutto il sistema contro le false concezioni del principio d'appartenenza da parte di coloro che vorrebbero qualificare per sostanza e quindi sussistenti in sé anche le cose finite: « Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate VII Prop. dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per substiantiam intelligerent id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, id, cujus cognitio non indiget cognitione alterius rei ». L'affermazione dell'esistenza della sostanza come conseguenza diretta della sua essenza ossia dell'identità di essenza e di esistenza e l'affermazione dell'unicità della sostanza sono due aspetti e momenti della sostanza come *causa sui*: « Jam quoniam ad naturam substantiae (*per jam ostensa in hoc Schol.*) pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (*ut jam ex Nota II et III* ostendimus) non potest sequi plurium substantiarum

---

[28] *Ethices*, P. I, Def. I, ed. cit., t. II, p. 45. Questa dottrina della cosiddetta causalità immanente si trova già nei primi scritti di Spinoza (cf. P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris 1932, p. 21 ss.).

[29] *Ethices*, P. I, Prop. VIII, Scholium II, pp. 50-51. Sul principio che in Dio « ... essentia involvit existentiam », sono fondate le dimostrazioni e gli *scholia* delle dimostrazioni che trattano della natura di Dio (cf. *Cogitata Metaphysica*, P. I, cc. II-III; P. II, c. I).

existentia; sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum eiusdem naturae existere, ut proponebatur ». È questa l'essenza della nuova formula sull'argomento ontologico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio proposta da Spinoza, che avrà particolare favore in Hegel, e la frequente analogia del triangolo non lascia dubbi sulla struttura teoretica dell'argomento così com'è sviluppata nella dimostrazione della Prop. XI dell'*Ethica*: non è possibile concepire che Dio non esista. Sembra strano che Spinoza trovi identiche le due proposizioni: *a*) È inconcepibile che Dio non esista poiché in lui essenza ed esistenza sono identiche; *b*) Dio realmente esiste (proposizioni che S. Tommaso accuratamente distingue ...)[30], ma non è poi tanto strano quando si ponga mente alla corrispondenza diretta fra pensiero e realtà del nuovo principio d'immanenza dal quale muove Spinoza con una coerenza senza pentimenti.

Il senso perciò del principio che in Dio *essentia involvit existentiam* non ha più nulla in comune con la tesi tomistica apparentemente identica poiché l'*essentia* divina di cui si parla in Spinoza è l'essenza di Dio nella trasparenza ideale di *Essenza* primaria e unica la cui evidenza di esistenza necessariamente corrisponde e deriva dall'essere concepito necessariamente, cioè per sé e direttamente in virtù del sillogismo dell'identità ovvero della perfezione interiore. È quindi per una riduzione del reale all'*essentia*, per un intensificarsi meramente formale, e perciò è mediante il semplice afferrare razionale della necessaria appartenenza di diritto dell'esistenza all'essenza, che si passa ad afferrare l'esistenza di diritto, poiché all'interno del principio d'immanenza l'appartenenza necessaria di fatto coincide con l'appartenenza formale. Esiste solo un ordine reale, quello dell'essenza e in esso l'esistente è uno solo, la Sostanza, in cui si risolvono l'uomo e l'universo, gli attributi e i modi, i quali esistono non in sé e per sé ma mediante l'appartenenza alla sostanza. Per S. Tommaso, invece, non è l'essenza che fa esistere l'ente, ma l'*esse*, e c'è qui perciò un passaggio al limite che impedisce la continuità ossia la necessità del processo delle creature da Dio, affermata da Spinoza e dalla metafisica immanentistica in generale; l'*esse* tomistico costituisce un « passaggio al limite » che pone una frattura incolmabile con l'essenza. È l'essenza ch'è propriamente oggetto del pensiero analitico[31] che dal-

---

[30] Ved. la sua critica sull'argomento di S. Anselmo: *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 2.

[31] Spinoza distingue le cose « ... prout sunt in imaginatione » e « prout sunt in intellectu »: quello è il modo dell'apparenza, questo della realtà.

l'essenza può dedurre le proprietà: ma l'*esse* non è una proprietà dell'essenza, è il suo atto fondamentale, a differenza delle proprietà formali come la necessità, la semplicità, l'infinità, l'unità... che sono derivate dall'essenza e direttamente riferite all'essenza. In questo punto Spinoza è stato fuorviato tanto dal *cogito* cartesiano, nel senso indicato, quanto dalla nozione dell'*existentia* ch'egli ha avuto dalla scolastica antitomistica. Nel contesto spinoziano perciò la tesi nominalistico-suareziana, ch'estendeva a suo modo anche alle creature l'*essentia involvit existentiam*, viene riservata a Dio ma non per provare la trascendenza, bensì per fondare l'immanenza; e la distinzione di essenza ed esistenza, che Spinoza afferma nelle creature, non distingue più queste da Dio, ma ne sanziona il rispettivo assorbirsi in Dio. Quindi, l'identificazione di Dio=*Ens*=*substantia*... senza residui: mentre la tesi tomistica della distinzione dell'essenza dall'*esse* intende garantire la pluralità e consistenza proprio degli enti partecipanti cioè creati rispetto all'*Esse per essentiam* (cioè creatore). Un confronto perciò di Spinoza con S. Tommaso è altamente istruttivo per l'approfondimento del problema metafisico e quindi del significato fondamentale del panteismo o panenteismo come espressione metafisica dell'ateismo.

Possiamo ora meglio intendere il concetto spinoziano di Dio come *causa sui* ovvero *causa immanens* che assorbe in sé la causalità di tutte le cose e nature come ha assorbito la loro realtà di essere: i due momenti in Spinoza si corrispondono e s'identificano. Leggiamo infatti, ed è il secondo pilastro del sistema: « *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens* » [32]. La dimostrazione, come al solito, è strettamente formale ed espone piuttosto la conclusione delle tappe principali finora percorse, e cioè: 1) Anzitutto, il principio dell'unità della sostanza secondo il quale « ... tutte le cose che esistono sono in Dio e devono essere concepite mediante Dio ». 2) Di qui (*adeo*), il principio della *causa immanens*: « Dio è causa delle cose che sono in lui » cioè di tutte le cose. 3) Le quali cose però sono in quanto esistono in Dio ed esistono solo in Dio perché fuori di Dio non esiste nessuna sostanza [33]. Il principio della causa s'identifica col principio

---

[32] *Ethices*, P. I, Prop. XVIII, ed. cit., t. II, p. 63.

[33] Come fondamento di quest'asserzione Spinoza rimanda perciò alla Prop. XV: « Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest », la quale a sua volta richiama la Prop. XIV: « Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia » (ed. cit., t. II, p. 56).

della sostanza perché il principio della sostanza s'identifica a sua volta col principio dell'essere: il punto di partenza è insieme il principio di sviluppo del sistema ed il suo punto di arrivo. L'immanenza metodologica del *cogito* cartesiano si afferma come immanenza metafisica rigorosa secondo una forma di parmenidismo chiuso che non ammette né molteplicità né movimento. Di questa doppia « riduzione » del reale Spinoza non ha dato, né poteva dare, nessuna dimostrazione se non il facile richiamo alla definizione I posta in apertura dell'*Ethica*, la quale non è affatto una definizione, ma il compendio e l'essenza dell'intero sistema. L'idealismo trascendentale poi ha assunto il principio spinoziano dell'unità degli opposti (nella sostanza) ma ha creduto di poter superare il punto morto della negazione del movimento e del molteplice col principio della dialettica, ossia della negatività del particolare e dell'apparenza del molteplice rispetto all'Uno come fenomeno o apparizione della sostanza, come fondazione dell'esistenza nell'essenza e come estrinsecazione dell'essenza nell'esistenza. Ma l'operazione di salvataggio era impossibile: una volta che l'essere e l'ente sono fatti coincidere non c'è posto per il molteplice e il movimento poiché la dialettica consiste precisamente nella riduzione senza residuo del molteplice all'Uno e del movimento alla quiete ...*aeterno modo*; è la critica di Trendelenburg e Kierkegaard [34] alla dialettica hegeliana: in quanto essa, facendo l'inizio col vuoto di coscienza, non può mai attingere un « contenuto » né può pensare al *movimento* o « passaggio » di un opposto nell'altro che appellandosi alla rappresentazione empirica del movimento stesso. L'unità dell'essere è solidale con la totalità, e questa con la chiusura, e questa a sua volta con l'immobilità [35].

Parimenti grave è la questione della « qualità » dell'essere in Spinoza: una volta che gli attributi dell'estensione e del pensiero si unificano nella sostanza, questa non è propriamente né estesa, né pensante, né materiale, né spirituale. Nella dimostrazione dell'unità della

---

[34] Cf. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, P. I, c. 3 « Die Dialektische Methode ».

[35] Si potrebbe forse anche ipotizzare uno spinozismo senza Assoluto come totalità sistematica ossia non teologico, ma come totalità del « momento » presenziale: in questo senso ha pensato di risolvere l'ambiguità della dialettica hegeliana G. Gentile con la dottrina dell'« Atto puro », così anche il *phénomène d'être* di Sartre e simili. Ma l'Essere qui non è *anzitutto* assoluto, e perciò fondamento dei molti e dei diversi, non è Essere: è semplicemente fenomeno che dissolve se stesso nel porsi del suo divenire.

sostanza (Prop. V) egli si appella alla diversità degli attributi: ognuno però si aspetterebbe che, ammessa la distinzione e opposizione di estensione e pensiero, Spinoza affermasse il dualismo di materia e spirito e non più l'unità della sostanza. Ciò suppone che Spinoza faccia un'ulteriore risoluzione all'interno dei due attributi risolvendo l'uno nell'altro, e questa ci sembra l'interpretazione più vicina alla realtà: se alle volte Spinoza attribuisce alla sostanza una natura spirituale, più propriamente egli concepisce il fondo dell'essere in modo materiale [36]. La risoluzione perciò dello spinozismo in materialismo è un tentativo di risolvere l'ambiguità fondamentale del dualismo degli attributi, che non ha minor diritto, e pari inconvenienti, dell'interpretazione spiritualistica o idealistica.

III - *Carattere fondamentale dell'ateismo spinoziano.* — La suggestione esercitata dallo spinozismo sugli indirizzi filosofici più disparati deriva soprattutto dalla sua aspirazione all'unità dell'essere e della verità in modo che il plesso logico si salda completamente in se stesso: poco importa, sotto quest'aspetto, che il contenuto si qualifichi per materia o per spirito. Ed è tale unità ch'esprime la formula compiuta dell'immanenza, superando le incertezze ed esitazioni che ancora rimangono nel credente Cartesio. Ed è — si badi bene — sempre immanenza di coscienza anche qualora si attribuisca alla sostanza come ultimo fondo costitutivo la corporeità o materialità, poiché questa si configura nell'unità della sostanza mediante la riflessione che riduce i molti all'Uno: una riflessione la quale, come abbiamo accennato, benché si presenti con metodo analitico e deduttivo, in realtà fa capo ad un'intuizione iniziale sintetica e si muove all'interno di essa. Pertanto il *Deus sive natura* non è un'espressione isolata, ma una formula ch'è in sé scoperta ed aperta: la « natura »

---

[36] Spinoza infatti parla contro i suoi avversari di una sostanza corporea infinita, unica, indivisibile...: « Nam substantia corporea, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi » (v. Prop. VIII, V e XIII)... e concepisce la materia come il fondo dell'essere: « ...Materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter ». Ed esemplifica in modo significativo: « Ex gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus, cuiusque partes ab invicem separari: at non quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur, neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at quatenus substantia, nec generatur, nec corrumpitur » (*Ethices*, P. I, Prop. XV, ed. cit., t. II, p. 58 ss.).

di cui Spinoza parla non esclude affatto lo spirito, anzi lo presuppone, non per identificarlo in se stessa o per identificarsi in esso, ma in quanto nella natura come un Tutto i due mondi che corrispondono ai due opposti attributi si corrispondono anch'essi e convergono nel costituire precisamente la natura nella sua espansione infinita. Perciò si è potuto dire che la filosofia di Spinoza è l'interpretazione autentica dell'età barocca in quanto fa capo ad una « esperienza dell'Infinito », ovvero di continuo superamento del finito, a differenza del Rinascimento ch'è l'epoca in cui trionfano la forma e il limite nella compiutezza delle sue realizzazioni: il limite è assunto quindi come elemento positivo di configurazione e costruzione. Nell'età barocca invece domina il sentimento vitale dell'Infinito: nei paesi cattolici col rinnovamento della mistica nell'arte (le visioni del Greco...) e nella spiritualità (le estasi di S. Teresa...), nel mondo protestante invece coll'intensificazione dell'immanenza divina nell'anima: Spinoza sarebbe su questa seconda linea [37]. Lo spinozismo infatti si può presentare come la filosofia dell'informe, dell'infinità: a ciò tende il principio che sarà la chiave di ogni filosofia panenteistica — col quale si riduce al nulla il finito come tale: *omnis determinatio est negatio* [38] — ch'è il principio ultimo, in via riflessa, giustificativo dell'unità della sostanza.

Questo principio non ha soltanto un significato sistematico formale, ne ha uno ancor più importante cioè metodologico in quanto lascia la via aperta all'intuizione dell'unità dei contrari nella Sostanza non comunque ma come « assunzione » ovvero possibilità di eleva-

---

[37] È l'interpretazione dell'editore più qualificato di Spinoza: C. Gebhardt, *Spinoza*, c. V « Der Spinozismus als Ausdruck der Barock », Reclam, Leipzig 1932, p. 94 ss.

[38] In questa forma precisa, ch'è la più nota nella storiografia filosofica, non credo si trovi espressamente in Spinoza, ma si trova in una forma equivalente ed esplicita ed in un contesto del tutto preciso: « Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positum est; manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram; figuramque in finitis, ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed e contra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse » (*Ep.* L ad J. Jelles; ed. cit., t. IV, p. 240). Il punto è stato egregiamente chiarito da G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Teil III, ed. Michelet, Berlin 1844, p. 347.

zione del pensiero umano nell'identità del pensiero divino e quindi nel senso del compimento dell'immanenza dell'essere mediante il conoscere che, per noi, è il filo conduttore per afferrare l'originalità del pensiero moderno e per cogliere quindi l'essenza vera della sua cadenza atea. L'assunzione del pensiero umano nella divina dottrina è nello spirito dell'intero sistema, da principio alla fine, ed è l'oggetto esplicito della celebre Prop. XXXVI della P. V dell'*Ethica*: « *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat* ». La dimostrazione non lascia alcun dubbio sul senso preciso di quest'immanenza scambievole di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio, secondo la quale il vero pensiero dell'uomo s'identifica con quello di Dio, ma anche il pensiero di Dio si attua nel pensiero umano unicamente: « Hic Mentis Amor ad Mentis actiones referri debet (*per Coroll. Prop. 32 hujus, et per Prop. 3, p. 3*), qui proinde actio est, qua Mens se ipsam contemplatur, concomitante idea Dei tanquam causa (*per Prop. 32 hujus, et ejus Coroll.*), hoc est (*per Coroll. Prop. 25 P. I, et Coroll. II, p. 2*), actio, qua Deus, quatenus per Mentem humanam explicari potest, seipsum contemplatur, concomitante idea sui; atque adeo (*per Prop. praec.*) hic Mentis Amor pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat. Q. E. D. » [39] Si deve perciò in questo testo prestare un'attenzione speciale all'espressione... *Deus quatenus* che sarà il paradigma di ogni forma di idealismo teologizzante e può diventare anche il principio di una fenomenologia trascendentale della coscienza religiosa, con echi e richiami da tutte le epoche del pensiero a partire dalla religiosità stoica, fino alle elucubrazioni cabalistiche e böhmiane e fino ai nostri giorni (p. es. Bergson).

Si potrebbe quasi dire che in questa tematica Spinoza procede in modo opposto e inverso a quello di Hegel: mentre la dialettica hegeliana intende superare l'opposizione e la « differenza » fra finito e Infinito, acuendo l'opposizione stessa in cui consiste la discorsività dialettica, nella quiete dell'*Amor intellectualis* di Spinoza il superamento è nel conseguimento dell'identità mediante l'intuizione [40]. A questo

---

[39] *Ethices*, P. V, Prop. XXXVI, ed. cit., t. II, p. 302.

[40] « L'intuition intellectuelle, terme de la connaissance humaine, est, en effet, la même dans l'homme comme dans Dieu. La pensée de l'homme se confond avec

si può ridurre in ultima istanza il significato della *causa immanens*, secondo una precisa indicazione dello stesso Spinoza all'Oldenburg che l'aveva interrogato sul significato proprio dei primi tre capitoli del *Tractatus theologico-politicus*: « Sed ut de tribus illis capitibus, quae notas, mentem meam tibi aperiam, dico, et quidem ad primum, me de Deo, et Natura sententiam fovere longe diversam ab ea, quam Neoterici Christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conijcere licet »[41]. Si può pertanto convenire che qualsiasi interpretazione dello spinozismo, che si vuol definire sul piano metafisico o come materialistica o come idealistica, fa violenza in un certo senso al proposito di Spinoza; si deve però anche ammettere che Spinoza stesso ha fornito lo stimolo per ambedue le interpretazioni perché l'armonia del sistema era un semplice postulato e non un risultato dell'idea più profonda che l'anima e che si apre all'infinito. Si rifletta che l'ulteriore critica di Spinoza alla religione in generale, e soprattutto alla religione positiva, condotta nel *Tractatus theologico-politicus* — a cui si rifanno le critiche moderne delle dottrine fondamentali del cristianesimo sia da parte dell'illuminismo e dell'idealismo come da parte della sinistra hegeliana — si richiama a questa teoria dell'*Amor intellectualis* come forma compiuta dell'immanenza.

Quel che importa rilevare, nell'approfondimento speculativo, è la priorità assoluta che Spinoza attribuisce alla conoscenza di Dio, ch'è il contenuto e la fondazione stessa dell'atto teoretico originario in cui

---

la pensée de Dieu, et connaître intuitivement, ce n'est pas autre chose qu'être la pensée de Dieu. Aussi serait-il faux de dire: Dieu pense, et nous pensons sa pensée. Il faut plutôt dire que Dieu se pense en nous et que, dans chacune de nos pensées, nous sommes Dieu en tant qu'il constitue la nature de notre âme » (R. Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, fasc. 17, Strasbourg 1923, p. 151 s.).

[41] *Ep.* LXXIII, ed. cit., t. IV, p. 307. Segue un'osservazione contro coloro che volevano ridurre il suo pensiero a materialismo fisico immediato: « Attamen quod quidam putant, Tractatum theologico-politicum eo niti, quod Deus, et Natura (per quam massam quandam, sive materiam corpoream intelligunt) unum, et idem sint, tota errant via » (I. c.) Si deve tener presente che per Spinoza non esiste il mondo delle « qualità sensibili » ma solo quello della quantità estesa o dell'estensione ch'è un mondo intelligibile e d'intelligibili puri.

si afferma la vittoria sul dubbio[42]. Sotto questo aspetto Spinoza ha superato l'ambiguità del « circolo cartesiano », perché non fa dipendere la prima certezza dalla consapevolezza a vuoto del *cogito* ma dalla conoscenza primordiale di Dio *causa sui* e di ogni cosa in sé: « Porro quoniam omnis nostra cognitio, et certitudo, quae revera omne dubium tollit, a sola Dei cognitione dependet, tum quia sine Deo nihil esse, neque concipi potest, tum etiam, quia de omnibus dubitare possumus, quam diu Dei nullam claram, et distinctam habemus ideam, hinc sequitur, summum nostrum bonum, et perfectionem a sola Dei cognitione pendere, etc. » (p. 59 s.) A sua volta, ammessa la piena immanenza del mondo in Dio, Spinoza può dire — con espressione quasi tomistica, ma ormai con significato opposto — che la conoscenza delle creature ci porta alla conoscenza di Dio come loro causa: « Deinde cum nihil sine Deo nec esse, nec concipi possit, certum est, omnia, quae in natura sunt, Dei conceptum, pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere, atque exprimere, ac proinde nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem, et perfectiorem Dei cognitionem acquirere; vel (quoniam cognitio effectus per causam nihil aliud est, quam causae proprietatem aliquam cognoscere) quo magis res naturales cognoscimus, eo Dei essentiam (quae omnium rerum causa est) perfectius cognoscere » (p. 60)[43]. Di qui l'aspro attacco di Spinoza al volgo che si accorge di Dio e fonda la sua fede in Dio soltanto sui miracoli ossia sulla soppressione dell'ordine delle leggi naturali e quindi accusa come negatori di Dio od almeno della Provvidenza divina coloro che cercano di spiegare e intendere quei fatti insoliti, ch'esso chiama miracoli, mediante le leggi naturali![44]. Costoro, osserva Spi-

---

[42] Seguo il *Tractatus theol.-pol.*, c. IV, ed. cit., t. III, p. 59 ss.

[43] Spinoza continua mostrando che la religione si esaurisce tutta in questa conoscenza ch'è anche amore di Dio e che rispetto ad essa risulta del tutto inferiore, e quindi inutile, la religione storica ebraica e cristiana con le sue verità, leggi e cerimonie. E proclama apertamente, ed è la tesi principale del *Tractatus*, l'impossibilità di accettare qualsiasi verità che pretenda trascendere l'intelletto umano: « Nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit, sed id tantum, quod nobis clarissime indicare potest, bonum, sive medium ad nostram beatitudinem esse. Quae autem ex solo mandato, et instituto bona sunt, vel ex eo, quod alicujus boni sint repraesentamina, ea nostrum intellectum perficere nequeunt, nec aliud, nisi merae umbrae sunt, nec inter actiones quae quasi proles, aut fructus intellectus, et sanae mentis sunt, numerari possunt » (*Tractatus theol.-pol.*, c. IV, ed. cit., t. III, p. 62).

[44] « Vulgus enim tum Dei potentiam et providentiam quam clarissime constare putat, cum aliquid in natura insolitum, et contra opinionem, quam ex consuetudine

noza, sono convinti che Dio e la natura siano due principi e due ordini di causalità distinti: « ... duas igitur potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet, potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam vel (ut plerisque magis hodierno tempore sentiunt) creatam. Quid autem per utramque, et quid per Deum et per naturam intelligant, nesciunt sane » (l. c.)[45]. La negazione della religione nel *Tractatus* è quindi la conclusione inevitabile dell'evaporazione di Dio nel *Breve Trattato*, nei *Cogitata* e nell'*Ethica.* La dottrina spinoziana del miracolo offre quindi la « verifica » dell'immersione totale di Dio nel mondo e del mondo in Dio, senza possibilità di equivoco[46]. Alla tradizione religiosa occidentale che ha cercato sempre, in un modo più o meno adeguato, di concepire Dio in modo personale e quindi di prospettare la creazione come un'attività estrinseca e del tutto libera, e perciò puramente possibile e di conseguenza indifferente rispetto all'essenza e alla vita divina, Spinoza oppone una creazione come emanazione eterna necessaria in cui si attua

---

de natura habet, contingere videt; et propterea illos omnes Deum, aut saltem Dei providentiam tollere putant, qui res, et miracula per causas naturales explicant, aut intelligere student » (*Tractatus theol.-pol.*, c. VI, ed. cit., t. III, p. 81).

[45] Di qui la conclusione drastica di un determinismo naturale assoluto: « Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet; at nec etiam aliquid, quod cum iisdem non convenit, aut ex iisdem non sequitur: nam quicquid fit, per Dei voluntatem et aeternum decretum fit, hoc est, ut jam ostendimus, quicquid fit, id secundum leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, fit; natura itaque leges et regulas, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, quamvis omnes nobis notae non sint, semper tamen observat adeoque etiam fixum atque immutabilem ordinem; nec ulla sana ratio suadet, naturae limitatam potentiam et virtutem tribuere, ejusque leges ad certa tantum, et non ad omnia aptas, statuere » (*Tractatus theol.-pol.*, c. VI, ed. cit., t. III, p. 83). Spinoza si richiama espressamente a questo capitolo, tacciando con amaro sarcasmo d'ignoranza la fede nei miracoli, scrivendo all'Oldenburg: « Ad miracula deinde quod attinet, mihi contra persuasum sit, divinae revelationis certitudinem, sola doctrinae sapientia, non autem *miraculis, hoc est ignorantia*, adstrui posse. Quod satis prolixe cap. 6, De miraculis, ostendi ». I cristiani che si appellano ai miracoli, invece di seguire la filosofia, riducono la religione in superstizione e in ignoranza « ... quae omnis malitiae fons est » (*Ep.* LXXIII, ed. cit., t. IV, p. 307 s.).

[46] « Quare ex miraculo, sive opere, quod nostrum captum superat, nec Dei essentiam, nec existentiam, nec absolute aliquid de Deo, et natura intelligere possumus, sed contra, cum omnia a Deo determinata et sancita scimus esse, et operationes naturae ex Dei essentia consequi, naturae vero leges Dei aeterna decreta et volitiones esse, absolute concludendum, nos eo melius Deum, Deique voluntatem cognoscere, quo melius res naturales cognoscimus, et clarius intelligimus, quomodo a prima sua causa dependent, et quomodo secundum aeternas naturae leges operantur » (*Tractatus theol.-pol.*, c. VI, ed. cit., t. III, p. 85).

(si badi bene!) la stessa vita divina in modo che le leggi della natura esprimono il tessuto stesso della realtà della vita divina nella sua proiezione cosmica. Il miracolo perciò, lungi dall'essere un argomento dell'esistenza di Dio, porterebbe per Spinoza difilato alla sua radicale negazione: l'esistenza del miracolo sarebbe un'infrazione delle leggi divine del cosmo, diventerebbe la prova del caso e del caos e quindi porterebbe all'ateismo [47]. Questa dottrina del miracolo toglie pertanto ogni dubbio, qualora fosse rimasto, sulla concezione spinoziana di Dio, ossia sull'identità che vi è affermata di Dio e natura, nel senso ch'è stato indicato e che Spinoza espressamente ammette [48], e quindi non esiste per l'uomo possibilità di appello della religione contro il verdetto della filosofia.

È stato Spinoza pertanto, assai prima di Hegel, a concepire il corso del reale secondo il circolo perfetto della ragione, eliminando la contingenza ed affermando la perfetta coincidenza in Dio di libertà e necessità nella creazione e perciò l'appartenenza di Dio al mondo e del mondo a Dio. Il punto è decisivo per afferrare l'equivoco della metafisica immanentistica e quindi del teismo-ateismo dell'idealismo trascendentale e di quello hegeliano in particolare: teismo in superficie e ateismo in profondità, come vedremo: « Respondeo vero, quod, sicuti certum est *fortuitum et necessarium* duo esse contraria, ita manifestum etiam est eum, qui mundum necessarium divinae Naturae effectum affirmat, omnino etiam mundum casu factum esse negare:

---

[47] « Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges, esset et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret, et ad Atheismum duceret » (*Tractatus theol.-pol.*, c. VI, ed. cit., t. III, p. 86 s.). Spinoza considera questa dottrina fondamentale per il suo sistema e vi si attenne fino all'ultimo: « Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam, et Religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, ut ajunt, sed ignorantiam. Caeterum meam de miraculis sententiam satis, ni fallor, explicui in Tractatu theologico-politico » (*Ep.* LXXV ad Oldenburg, ed. cit., t. IV, p. 313).

[48] È la conclusione di tutta la discussione: « At hic circa miracula, quia id, quod inquirimus (nempe an concedere possumus, aliquid in natura contingere, quod ejus legibus repugnet, aut quod ex iis non posset sequi) philosophicum plane est, nullo simili indigebam; imo consultius duxi, hanc quaestionem ex fundamentis lumine naturali cognitis utpote maxime notis enodare » (*Tractatus theol-pol.*, c. VI, ed. cit., t. III, p. 95). Spinoza non teme di mostrare che la sua interpretazione del miracolo è confermata sia dal Vecchio come dal Nuovo Testamento!

illum autem, qui affirmat Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse; quoniam a voluntate, quae nulla esse poterat, processit. Quia vero haec opinio, haecque sententia penitus absurda est, vulgo unanimiter, Dei voluntatem, ac nunquam indifferentem fuisse, concedunt: et propterea necessario quoque debent largiri [nota bene] mundum Naturae Divinae necessarium esse effectum ». E' questa la ragione cosmico-metafisica della negazione di un Dio personale, ch'è subito suffragata da una negazione antropo-metafisica, ossia dal rifiuto esplicito di trasferire a Dio gli attributi della spiritualità umana, intelletto e volontà, per non rompere in Dio il cerchio della necessità: « Si enim eos roges, an Divina Voluntas ab humana non differat, respondent priorem non nisi nomen cum posteriore commune habere: praeterquam quod plerumque Dei Voluntatem, Intellectum, Essentiam, aut Naturam unam, eandemque rem esse, concedunt; sicuti et ego, ne Divinam Naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, attentionem, auditum etc. non adsigno. Dico igitur, ut jam modo dixi, Mundum Divinae Naturae necessarium effectum eumque fortuito non esse factum » [49]. E' difficile quindi esagerare l'importanza di Spinoza nella formazione del pensiero moderno: « il progetto » cartesiano dell'immanenza diventa qui realtà compiuta nel circolo della ragione eterna e aspirazione del finito all'Infinito e, per strano che possa apparire, lo schema spinoziano d'indirizzo immanentistico non si può adattare a tutti gli schemi o indirizzi di pensiero.

IV - *Natura e influsso dell'ateismo spinoziano.* — I contemporanei, come si è già accennato, non si lasciarono abbagliare dal continuo ricorrere del termine « Dio » negli scritti spinoziani e denunciarono subito il fondo ateo del suo pensiero: la vibrata risposta delle sue *Lettere* però non poteva riuscire convincente, perché il « sistema » non ammetteva fratture o aperture di sorta [50]. Se l'accostamento

---

[49] *Ep.* LIV ad Hugonem Boxel, ed. cit., t. IV, p. 251 s. Su questo punto il contrasto fra teologia che concepisce Dio in modo personale e la filosofia in modo cosmico è insanabile (cf. *Ep.* XXIII, ed. cit., t. IV, p. 148 s.; *Ep.* XLII, l. c., p. 208). Dal determinismo assoluto dell'azione di Dio segue il determinismo assoluto dell'attributo umano (cf. *Cogitata Metaphysica*, P. II, c. II, ed. cit., t. I, p. 274).

[50] La derivazione della sostanza spinoziana dalla sostanza cartesiana nella sua ultima forma dei *Principia philosophiae* (I, 51) è generalmente ammessa (cf. E. E. Powell, *Ueber Spinozas Gottesbegriff*, Halle a S. 1899, p. 26. L'A. accenna ai rapporti con la nozione di sostanza di Suarez: *Disp. Metaph.* XXX).

di Spinoza alle forme di panteismo dell'antichità, del Medioevo e del Rinascimento può apparire ovvio, non si deve però dimenticare ch'egli è un uomo moderno che ha fatto il suo punto di partenza alla scuola di Cartesio dall'interno del pensiero: è dall'evidenza per sé stante e costitutiva delle determinazioni concettuali che vengono derivate le proprietà di Dio e dell'uomo, del conoscere e dell'agire e della beatitudine finale. E se il teismo di Spinoza è già gravemente compromesso dal *Deus sive natura*, a cui si è attaccata la critica fino a Hegel, esso diventa insostenibile in radice appena si presti attenzione al fondo di natura prettamente noetica di quella riduzione ed al suo autentico significato: non si tratta infatti che Spinoza intenda diluire Dio nel mare indeterminato della natura, né di assorbire la natura nel cielo trasparente dell'essenza divina, ma piuttosto di affermare che l'uomo trova la sua beatitudine (*amor intellectualis*) nella conoscenza dei rapporti necessari che regolano il corso della natura (*extensio*) e dell'attività umana (*cogitatio*). L'incertezza fra gli interpreti se Spinoza possa attribuire a Dio una coscienza in atto, e quindi riconoscere ad uno degli attributi una priorità metafisica sull'altro [51], ci sembra di secondaria importanza e tale resta anche per la metafisica idealistica che ripete l'identica situazione: anche se Fichte, Schelling ed Hegel indicano Dio come *Ich,* si tratta di un Io ch'è Concetto e Idea « assoluti », ch'è quindi un Tutto di appartenenza e di comprensività e non può essere un soggetto di coscienza nel senso di « consapevolezza » o avvertenza di qualcosa in atto. Poiché tale avvertenza infatti o significa una dualità di soggetto e atto, e quindi resta aperta ad una molteplicità di soggetti e atti, o non significa nulla: ma una molteplicità di soggetti e atti presuppone la priorità e il carattere fondante dell'essere rispetto alla coscienza. La coscienza è una presenza transitoria dell'essere, in quanto si fa oggetto alla coscienza, e la coscienza è quindi fondata dall'essere e rimanda all'essere ch'è il sussistente e il permanente; così la coscienza è una modificazione ovvero un « atto » dell'ente verso l'essere [52] ed è quindi un che di transitorio almeno per l'uomo come soggetto del pensare e del filosofare.

---

[51] La difficoltà è accuratamente esposta da Renner, *Das Selbstbewusstsein der Gottheit im Systeme Spinozas*, Godberg 1906.

[52] Così la coscienza è « atto » nel senso di attuazione ed esercizio della scienza già acquisita e perciò presuppone l'essere, secondo S. Tommaso (*Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 13): è coscienza fenomenologica quand'è semplice avvertenza di presenza, coscienza morale quando è giudizio della bontà o malizia di un atto (*De Verit.*, q. XVII, a. 1).

E' con Spinoza perciò che s'inizia l'equivoco della dottrina moderna sulla « esistenza » quale poi sarà elaborata da Hegel nella *Logica* e trasmessa al pensiero contemporaneo (fenomenologia, marxismo, esistenzialismo...). E Kierkegaard è d'accordo, in questo, con S. Tommaso quando contesta a Spinoza un qualsiasi progresso reale del pensiero con il principio che in Dio *essentia involvit existentiam* fin quando, com'è il caso di Spinoza, l'implicazione di essenza ed esistenza è dedotta *a priori* come puro rapporto di concetti: ciò di cui può parlare Spinoza è solo il « concetto » di esistenza, l'esistenza ideale, ed allora l'espressione *essentia involvit existentiam* diventa una pura tautologia. Seguiamo un momento l'analisi di Kierkegaard. Spinoza, egli osserva, sprofondandosi nel concetto di Dio, vuol dedurre l'essere a partire dal pensiero: ma, si noti bene, non come una priorità, ma come una determinazione essenziale. Il suo modo di procedere è il seguente: « *...quo res sua natura perfectior est, eo maiorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior est* » [53]. Quindi, quanto più una cosa è perfetta tanto più ha essere, quanto più ha essere tanto più essa è perfetta. Questa, però, è una tautologia. Esso diventa ancor più chiara, continua Kierkegaard, grazie ad una nota (l. c., nota II): « *quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines et superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse* ». Egli spiega *perfectio* con *realitas, esse*; dunque più la cosa è perfetta, e più essa è; ma la sua perfezione è ch'essa ha più *esse* in sé, e ciò allora significa: quanto più essa è, tanto più essa è. Questo, per la tautologia. Ma, continua, c'è dell'altro nel processo spinoziano.

In esso manca infatti una distinzione fra l'essere di fatto e l'essere ideale: ossia, in altre parole, — ed è la denuncia di Kierkegaard — Spinoza si muove sempre nella sfera ideale della possibilità e da essa deduce la realtà, invece di fondarsi sull'essere di fatto. Spinoza può, nella sfera ideale, parlare di più o meno essere, quindi di differenza di grado nell'essere; ma rispetto all'essere di fatto non ha senso il parlare di più o meno essere. Una mosca, quando esiste, ha tanto essere quanto Dio... perché rispetto all'essere di fatto vale il detto di Amleto: essere o non essere! L'essere di fatto è indifferente rispetto a tutte le differenze della determinazione essenziale e tutto ciò ch'esi-

---

[53] Nei *Principia philosophiae cartesianae*, P. I, Prop. VII, Lemma I (ed. cit., I, 164).

ste partecipa all'essere senza meschina gelosia e vi partecipa allo stesso grado. Diversa è la situazione, questo è perfettamente esatto, nell'ordine ideale. *Ma* — è l'osservazione centrale della critica di Kierkegaard — *appena parlo dell'essere nell'ordine ideale, io non parlo più dell'essere ma dell'essenza.* E' quest'osservazione che offre a Kierkegaard il destro di accusare il sistema spinoziano d'immobilismo [54] e quindi di non lasciare il posto al movimento, alla dialettica dell'esistenza: l'idealità più alta è il necessario, perciò esso è. Ma questo essere è la sua essenza, per cui esso non può andare soggetto allo sviluppo dialettico nelle determinazioni dell'essere di fatto, perché esso è e neppure si può dire rispetto a qualcosa di altro ch'esso ha più o meno essere. E' dentro quest'immanenza di tipo razionalistico che si presenta anche la prova leibniziana (*a priori*) dell'esistenza di Dio: se Dio è possibile, *eo ipso* è reale [55]. La proposizione di Spinoza, conclude Kierkegaard, è allora del tutto esatta e la tautologia al suo posto; ma è anche chiaro ch'egli così non fa che girare la difficoltà, perché la difficoltà è di attingere l'essere di fatto e d'introdurre dialetticamente l'idealità di Dio nell'essere di fatto [56]. Quindi il capovolgimento dell'essere della trascendenza nell'immanenza è già compiuto con Spinoza, e l'essere è piegato alle esigenze del pensiero, la realtà al concetto. Non a torto Kierkegaard vede già presente in Spinoza tutto l'equivoco di Hegel: « Ciò che confonde tutta la dottrina della " essenza " nella logica [di Hegel] è il non badare che si opera sempre con il " concetto " di esistenza. Ma il *concetto* di esistenza è un'idealità, e la differenza sta appunto nel vedere se l'esistenza si risolva in concetti. Se fosse così allora Spinoza potrebbe aver ragione nel suo *essentia involvit existentiam*, cioè il concetto di esistenza, vale a dire l'esistenza ideale ». Contro Spinoza, e certo con maggior ragione, Kant afferma che dal

---

[54] In un gruppo di testi del *Diario* del 1846, quindi posteriori al testo che stiamo esponendo, Kierkegaard fa un'accusa precisa contro quest'immobilismo da cui deriva anche la negazione spinoziana delle cause finali e perciò l'ambiguità di tutta la costruzione dell'*Ethica*: « ... da una parte (per abolire la teologia) egli [Spinoza] considera tutto in quiete, e poi dall'altra (in forza della definizione *suum esse conservare*) la realtà finita si trova in divenire. Ciò significa che qui manca il concetto di movimento » (*Papirer* 1846, VIII C 1, Copenaghen 1915, p. 401. Kierkegaard rimanda anche a VII A 28, 29, 31, 34, 35: v. *Diario*, tr. it. C. Fabro, II ed., t. I, nn. 916, 917, 920, 921).

[55] Identico accenno a Leibniz in *Papirer* 1849-50, X^2 A 328, tr. it., ed. cit., n. 2097, t. I, p. 1009.

[56] Cf. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, tr. it. C. Fabro, Bologna 1962, t. I, p. 131 s.

concetto di esistenza non scaturisce nessuna nuova determinazione di contenuto. Kant, è chiaro, pensa onestamente [57] dell'esistenza come non coincidente col concetto, cioè pensa ad un'esistenza empirica. Soprattutto nell'ambito dell'ideale vale il principio che l'essenza è l'esistenza; ma evidentemente, come abbiamo visto, si tratta di una esistenza ideale cioè di mera possibilità. L'esistenza reale, precisa invece Kierkegaard, corrisponde alla realtà singolare (ciò che già insegna Aristotele); essa resta fuori, ed in ogni modo non coincide con il concetto. Per un singolo animale, una singola pietra, un singolo uomo, l'esistenza (essere o non essere) è qualcosa di molto decisivo; un uomo singolo non ha certo un'esistenza concettuale. Perciò il modo col quale la filosofia moderna parla dell'esistenza, mostra ch'essa non crede all'immortalità personale; la filosofia in generale non crede, essa comprende solo l'eternità dei « concetti » [58]. Spinoza, con la sua risoluzione dell'esistenza nell'essenza, aveva annullato alla radice il problema di Dio, perché l'essenza si risolve in pensiero, in affare di pensiero e dipende dal pensiero, ch'è pensiero umano e si risolve in esso: ma parlare di « esistenza » come esistenza di pensiero, è negare o annientare l'esistenza stessa. Spinoza aveva alle spalle la teoria cartesiana dell'idea chiara e distinta, ossia della determinazione del reale a partire dall'idea e dai caratteri dell'idea: e più all'indietro aveva la scolastica decadente che aveva combattuto la metafisica tomistica dell'*esse* partecipato negando la distinzione reale nelle creature fra essenza ed *esse* [59] e privandosi così dell'unico statuto teoretico che permetta alla creatura di non dissolversi in un « modo » dell'unica Sostanza ma di consistere e sussistere mediante il proprio atto di essere partecipato alla propria essenza singolare.

Le accuse di ateismo contro Spinoza fioccarono abbondanti mentr'egli era ancora in vita, come attesta l'*Epistolario*: chi assunse con maggior prestigio la funzione di pubblico accusatore dell'ateismo spinoziano è stato soprattutto, com'è noto, P. Bayle il quale, pur ricono-

---

[57] Cf. *Papirer* 1849, X^1 A 666: « La filosofia è divenuta fantastica, specialmente da quando abbandonò l'onesta via di Kant e lasciò i famosi (onesti) 100 talleri per diventare teocentrica. - *Nota*: I 100 talleri sono il famoso esempio di Kant per la differenza fra il pensiero e la realtà » (*Diario*, tr. it., n. 1949, t. I, p. 926).

[58] *Papirer* 1849-50, X^2 A 328, tr. it., ed. cit., n. 2097, t. I, p. 1008 s.

[59] Ved. su questo: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, III ed., Torino 1963.

scendo l'originalità dell'ateismo spinoziano, si sforza di trovare gli antecedenti nelle filosofie orientali, giudaiche e medievali [60]. Il fondamento dell'ateismo spinoziano è per Bayle, come in generale per la storiografia posteriore, il principio dell'unità della sostanza (*Deus sive natura*), ossia il panenteismo e particolarmente nella forma della dottrina stoico-neoplatonica dell'*Anima mundi*, ma in una forma ancora più rigida in quanto Spinoza non ammette una Provvidenza in senso proprio [61]. Nella confutazione del monismo spinoziano, il Bayle contesta soprattutto l'identificazione di Dio con l'estensione, sia perché Dio non può avere parti, sia perché ciò porterebbe a identificare Dio con la materia e quindi soggetto, come questa, a continue mutazioni [62]; parimenti è assurdo identificare Dio col pensiero e si finirebbe quindi per trascinare Dio negli errori e nelle miserie degli uomini. Volendo elevare l'uomo fino a Dio, Spinoza ha abbassato Dio nella natura e nella miseria dell'uomo in condizioni ancor peggiori del politeismo antropomorfico degli stoici: « Car si l'homme n'est qu'une modification [de Dieu], il ne fait rien: ce seroit une phrase impertinente, bouffonne, burlesque que de dire *la joie est gaie, la tristesse est triste*: c'est une semblable phrase dans le Système de Spinoza, que d'affirmer *l'homme pense, l'homme s'afflige, l'homme se pend, etc.* Toutes ces propositions doivent être dites de la substance dont l'homme n'est que le mode. Comment a-t-on pu s'imaginer qu'une nature indépendante,

---

60 « Il a été un athée de système et d'une méthode toute nouvelle, quoi que le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres Philosophes anciens et modernes, Européens et Orientaux » (*Dictionn. hist. et critique*, ed. di Basilea 1738, t. IV, art. *Spinoza*, fol. 253). A p. 265 si legge: « Il mourut, dit-on, bien persuadé de son athéisme ». L'esposizione e la critica sono fondate soprattutto sul *Tractatus theol.-pol.*, ma nelle ultime Note dell'articolo il Bayle si richiama espressamente all'*Ethica*.

61 Cf. l. c., Nota (A); *Op. cit.*, t. IV, fol. 253, col. *b*.

62 Ved. l'esposizione nella Nota (N) ripresa nella Nota (D D); *Op. cit.*, t. IV, fol. 259 *b* e 269 *b*. Il Bayle cita a suo appoggio una vasta letteratura antispinoziana: Note (D - Q), fol. 255 *b* ss. di cui i più violenti sembrano il sociniano Fr. Cuper, *Arcana Atheismi enervata...*, Rotterdam 1676, e J. Bredenbourg, *Enervatio Tractatus theol.-politici*, una cum demonstratione, geometrico ordine disposita, NATURAM NON ESSE DEUM, cuius *effati contrario praedictus Tractatus unice innititur* del 1675. Il Cuper o Cuperus del Bayle è l'olandese Kuyper, *Arcana Atheismi revelata...*, Roterodami 1676, che si rifà al primo scritto di Spinoza cioè al *Breve trattato...* (cf. S. Dunin Borkowski, *Der erste Anhang der Kurzen Abhandlung*, in *Chronicon Spinozianum*, 1921, p. 75, e prima in *Der junge Spinoza*, Münster i. W. 1910, pp. 360 ss., 374 ss.). Sul Kuyper, ved. Appendice n. 5, p. 215.

qui existe par elle-même, et qui possède des perfections infinies, soit sujette à tous les malheurs du genre humain? [...] Les raisons très fortes, qui combatoient la doctrine que nos âmes sont une portion de Dieu, ont encore plus de solidité contre Spinoza ». Ed alla fine in questo monismo non si può più parlare di verità e di errore: nulla perciò di più ridicolo di questa filosofia [63]. Ognuno vede poi, conclude il Bayle, come il cristianesimo perda in questo sistema ogni senso.

Nella selva delle polemiche di mezzo secolo basti raccogliere la formula di Wolff che riassume con precisione la situazione nell'epoca razionalistica e raccoglie in sintesi i principali capi d'accusa: « *Spinosismus ab atheismo parum distat, et aeque noxius est, immo certo respectu magis nocet, quam atheismus.* Etsi enim *Spinosa* admittat Deum, omnium rerum causam primam et unicam (§ 672): quoniam tamen negat ipsum esse sapientem (*not.* § 712) et ex libera voluntate agere (*not.* § 709), ac universum hoc gubernare (*not.* § 714), et corpora ac animas et, si quae sunt, res cogitantes alias, in eodem esse tanquam partes in toto statuit (*not.* § 708); Deum fingit a vero Deo, qui sapientia summa (§ 640, *part. I Theol. nat.*) et voluntate liberissima praeditus (§ 431, *part. I Theol. nat.*), universum hoc sapientia sua gubernat (§ 902, *part. I Theol. nat.*), et in quo animae ac corpora et, si quae praeterea dantur, res cogitantes, non existunt, quaemadmodum partes in toto (§ 708), prorsus diversum. Perinde igitur est, ac si Deum verum existere negaret. Quamobrem cum atheus sit, qui Deum existere negat (§ 411), Spinosismus ab atheismo parum distare patet. *Quod erat primum* ». Lo spinozismo è poi eversivo di ogni ordine morale: « Porro Spinosismus tollit omnem religionem (§ 714) atque obligationem divinam ad certas actiones committendas, alias vero omittendas (§ 715); perinde ac atheismus (§§ 516, 539). Quoniam itaque atheismus noxius est, quatenus per eum religio omnis atque obligatio divina ad certas actiones committendas, alias vero omittendas tollitur, quin Spinosismus aeque noxius sit ac atheismus nullo modo dubitari potest. *Quod erat secundum* ». Anzi a causa del suo fatalismo,

---

[63] Cf. l. c., Nota (N); *Op. cit.*, t. IV, fol. 262, col. *a*. Un esame ed una critica delle principali Proposizioni dell'*Ethica* si trovano nella Nota (P), t. IV, fol. 263 *a-b*, ed in particolare della Prop. XIV: *Praeter Deum nulla dari neque concipi posse substantia* (cf. più sotto la Nota [D D], t. IV, fol. 268 *b*). La messa a punto della polemica antispinoziana nel suo sviluppo storico è stata fatta da F. Erhardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig 1908. Per l'accusa di ateismo, v. specialmente p. 11 ss.

lo spinozismo è più nocivo alla vita morale dello stesso ateismo esplicito: « Atque ea de causa factum est, ut unanimi omnium consensu athei existimentur Spinosistae et Spinosismus pro impia hypothesi habeatur, cumque auctores alii, quibus atheismi labes fuit adsperta, nacti fuerint suos defensores, nemo tamen hucusque extiterit, qui eandem *a Spinosa* abstergere ausus fuerit. Quin potius Ethica *Spinosae* unicum systema atheismi, quod publice prostat, agnoscitur: cuius adeo fundamentum subvertere nostrum esse judicavimus » [64]. Anche per Wolff quindi lo spinozismo è la negazione di ogni religione naturale e positiva.

Superata nella seconda metà del sec. XIX questa situazione di disagio, grazie alla sinistra hegeliana (Feuerbach) e all'invasione del materialismo positivistico, non sorprende che il *marxismo* consideri lo spinozismo come uno dei pilastri, accanto ad Hegel, della propria concezione del reale e si adoperi ad eliminare ogni residuo di teologicità. La dualità degli attributi lascia in bilico la « qualità » dell'essere spinoziano: così mentre l'idealismo lo risolveva nella coscienza come atto dello spirito, il materialismo dialettico di Feuerbach-Marx-Engels preferiva concepire la coscienza come « riflesso » del mondo materiale. Per Feuerbach, Spinoza è il vero Mosè dei moderni liberi pensatori e materialisti: il suo errore è solo di metodo ossia di aver proceduto in forma troppo astratta e di aver concepito Dio come soggetto e la natura come predicato; comunque, Spinoza è il vero fondatore della moderna filosofia speculativa [65]. Alla fine del secolo scorso Ed. Bernstein e K. Schmidt tentarono di riportare il marxismo al kantismo, ma il marxismo di confessione sovietica si orientò decisamente su Spinoza: la sua dottrina della « sostanza », come sintesi di opposti, permetteva ad un tempo di superare il materialismo volgare (Vogt, Moleschott) e di avviare l'interpretazione del reale in funzione dialettica come *unità* di estensione e pensiero, di natura oggettiva e di natura spiri-

---

[64] Chr. Wolff, *Theologia Naturalis*, § 716 (è il paragrafo conclusivo), Francofurti et Lipsiae 1741, p. 729 ss. L'esposizione dello spinozismo inizia col § 671 (p. 672).

[65] Cf. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, ed. Bolin-Jodl, Bd. II, p. 223. Engels e Marx concordano nel considerare Spinoza l'alfiere del materialismo ateo che si è sviluppato poi soprattutto nell'illuminismo francese (cf. K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie*, in *K. Marx-F. Engels Werke*, Berlin 1958, Bd. II, p. 131 ss.). L'identificazione di Dio con la natura, a causa del *Deus sive natura*, è già nelle prime polemiche (cf., p. es., in Italia: B. Lucchi, *Spinozismi syntagma*, Padova 1738, p. 30 ss.).

tuale, e non d'*identità* come invece farà l'idealismo. Per il marxismo di stretta osservanza adunque Spinoza val più di Cartesio e di Kant: egli è il primo pensatore dei tempi moderni, il quale ha mostrato con insolita profondità e forza persuasiva che non esistono forze trascendenti che reggono il mondo, che non esiste ragione superiore che persegua i suoi fini nel mondo, che il mondo va e dev'essere compreso da se stesso, che la sua natura non è stata creata da nessuno e che in essa tutto accade secondo leggi necessarie [66]. Per i marxisti, quindi, Spinoza ha fugato tutte le tenebre dello spiritualismo della trascendenza, ha restituito la natura alla considerazione della scienza ed ha rivendicato all'uomo la propria libertà mediante le due verità essenziali proclamate dalla sua filosofia: il materialismo e l'ateismo [67]. Il cosiddetto « panteismo » di Spinoza è pura apparenza o al più un residuo di cultura dell'ambiente.

La protesta quindi di Spinoza contro l'accusa di ateismo non solo è rimasta senza effetto ma è venuta sempre più aggravandosi: a nulla è valsa l'autorevole difesa fattane da Hegel, poiché anch'egli è stato subito travolto, e proprio specialmente a causa del suo spinozismo, nella stessa accusa da parte della teologia ortodossa e della sinistra hegeliana ed in particolare da Feuerbach, come si è detto. Così, pur avendo iniziato come semplice commentatore e divulgatore di Cartesio, Spinoza si presenta come un nuovo, più coerente e più completo iniziatore del pensiero moderno, il cui influsso diretto o indiretto ha penetrato le filosofie più disparate, materialiste o idealiste, spingendole tutte con moto irrefrenabile alla soluzione ormai senza scampo dell'unità dell'essere ch'è l'assoluta immanenza ossia la mutua appartenenza del-

---

[66] Cf. A. M. Deborin, *Spinozismus und Marxismus*, in *Chronicon Spinozanum*, t. V, Hagae Comitis 1927, p. 152 s. Aveva aperto la via nel 1910, in questo senso, G. V. Plechanov, *Die Grundprobleme des Marxismus*, Berlin 1958, p. 13 s.

[67] Cf. G. L. Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy* (in collab.), London 1952, p. 34 (Introduction). Anche gli altri collaboratori concordano; v.: p. 88 s. (L. J. Akselrod), p. 98 (A. M. Deborin), p. 129 (V. K. Brushilki), p. 170 ss. (J. K. Luppol). La reazione di Spinoza all'accusa di ateismo, quale abbiamo riscontrata nelle Lettere, è interpretata dai marxisti come difesa dall'accusa d'immoralità che il termine « ateo » al suo tempo significava. Secondo Feuerbach (*Op. cit.*, p. 383), Spinoza non voleva forse essere creduto ateo: i neomarxisti però hanno dalla loro parte la coerenza dei principi e la lotta senza quartiere ad ogni religione (cf. A. M. Deborin, *Spinozas world-view*, vol. cit., p. 101 s.: l'A. cita la testimonianza autorevole del primo biografo di Spinoza, Maximiliano Lucas, suo amico e scolaro).

l'uomo alla natura e della natura all'uomo [68]. In questo senso lo sviluppo della filosofia moderna fino alla contemporanea si compie all'ombra o, se piace, nella luce del principio spinoziano.

Con l'avvento del pensiero di Spinoza si profila una nuova concezione del mondo e dell'uomo in esso e lo spinozismo è un fiume ch'è diventato oceano nel quale confluiscono in varie guise le direzioni apparentemente più opposte. O piuttosto lo spinozismo è il fiume sotterraneo che le alimenta tutte, il quale, appena qualcuna è impedita o si estingue per l'esaurimento della sua istanza, ne fa scaturire altre nuove e più adatte al nuovo clima di cultura, che può essere diverso e perfino opposto al precedente. Lo spinozismo non a caso, perciò, è diventato il pilastro fondamentale del pensiero moderno prima e dopo Kant, e perdura tutt'oggi malgrado il profondo mutamento di indirizzo e di metodologia nella filosofia: perciò Hegel ha potuto con ragione (com'è noto) affermare, dal suo punto di vista, che « essere spinoziano è l'inizio di ogni filosofare » [69]. Tale inizio è avvenuto con Spinoza e tale rimane ancor oggi nella filosofia dell'immanenza, e altro non può essere, che l'« unità dell'essere » come *essere di coscienza,* comunque vada poi intesa l'attività di coscienza che sta alla radice dell'essere e delle sue determinazioni. L'alzata di scudi allora contro Spinoza e lo spinozismo da parte dei teisti [70], protestanti o cattolici, era abbondantemente giustificata, come sarà quella che seguirà all'hegelismo: l'unità dell'essere deve portare a far scomparire uno dei membri dell'alternativa. Apparentemente in Spinoza e nell'idealismo metafisico sembra debba svanire il finito e l'uomo in esso, ma in realtà è Dio che fa le spese di questa nuova forma d'immanenza che avanza sul doppio fronte dell'essere e del conoscere. Ed è sintomatico che il monismo spinoziano sia invocato a proprio sostegno dalle nuove forme

[68] Sull'influsso di Spinoza nella filosofia delle varie nazioni, v.: A. Van den Linden, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, Göttingen 1862; M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin 1897 (esposizione analitica dal Poiret a Nietzsche); G. Bohrmann, *Spinoza in England*, nel vol. *Spinozas Stellung zur Religion*, Giessen 1914 (pp. 59-81); P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., Paris 1954.

[69] « Es ist also zu bemerken, dass das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muss; Spinozist zu sein, ist das wesentliche alles Philosophirens » (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, S. W., Bd. XV, p. 337).

[70] Ved. la nota informativa in calce al presente paragrafo.

tanto di materialismo [71] come d'idealismo, che si contenderanno il campo nei secoli seguenti: le lacune, le incongruenze e le deleterie conseguenze che gli venivano rimproverate dai teologi diventavano il cibo di cui in segreto si alimenterà la nuova critica filosofica e porterà gradualmente, ma in modo inarrestabile e ormai irreversibile, il pensiero moderno alla visione di un mondo (e dell'uomo in esso) che si apre unicamente alle sue possibilità terrene [72].

---

[71] L'ateismo di Spinoza, come conseguenza dell'unità dell'essere, è pacifico per D'Holbach, *Système de la nature*, nouv. éd., à Londres 1774, t. I, p. 118 (... ce fameux athée) e passim.

[72] La posizione di Spinoza di fronte al problema di Dio non poteva non risultare ambigua, se confrontata con l'ateismo umanistico (ovvero « positivo ») dei nostri giorni: il panteismo naturalistico radicale, come quello greco, può infatti essere preso per religiosità sincera e vissuta, e viceversa essere giudicato un ateismo non meno radicale, anche se larvato, in quanto Dio non ha carattere di persona trascendente ma è il Tutto indistinto e quindi — come si è visto — l'unità degli attributi (estensione, pensiero) e dei modi (gli esistenti). Sono risoluti nell'accusa di ateismo, fra i classici: Bayle (Art. *Spinoza*, nel *Dictionnaire* e nelle *Pensées diverses sur la Comète*); Leibniz: « Intelligit per naturam naturantem Deum eiusque attributa absoluta, per naturatam eius modos. Hinc alias dicit Deum proprie nec intelligere nec velle. Hoc ipsi non assentior » (*Ad Ethicam*, Prop. 31; Gebhardt I, 149. Cf. anche Prop. 33). Il Gebhardt riporta nell'Introduzione un tratto di una lettera del filosofo Graevius a Leibniz del 12 aprile 1671 nella quale il *Discursus* [= Tractatus] *Theologico-Politicus* è qualificato come « liber pestilentissimus » il quale « ...latissimam viam ἀθεότητι aperuit » (Ib. I, 115). Con il progredire invece dell'idealismo metafisico postkantiano l'interpretazione teistica di Spinoza, malgrado la risoluta denunzia di Jacobi, prende piede ovunque ed Hegel — come si è visto — si assume la difesa e l'apologia. La dichiarazione più pacchiana è certamente quella di Goethe, in una lettera del 9 giugno 1785 a Jacobi: « Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles Uebrige ruht, woraus alles Uebrige fliesst. Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn Theissimum und Christianissimum nennen und preisen » (apud: M. Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin 1897, p. 119. La lettera continua ribattendo l'accusa di ateismo avanzata da Jacobi). Il giudizio più sensato sembra ancora quello di un vecchio specialista di studi spinoziani: « If no other change were made in his system than the substitution throughout of the word " nature " for " God " — a substitution which he himself expressly permits — it is probable that no religious character would ever have been ascribed to his philosophy, and it is certain that the title " God-intoxicated philosopher " would never have occurred to anyone » (Elmer E. Powell, *Spinoza and Religion*, Chicago 1906, p. 56). L'espressione « God-intoxicated philosopher » si riferisce a un'espressione di Novalis.

3

RELIGIONE, MORALITÀ E ATEISMO IN P. BAYLE

Mentre in Inghilterra il razionalismo empirico intaccava la coscienza religiosa piegando con Hobbes verso il sensismo e il materialismo, in Francia si facevano più vive le istanze scettiche. Infatti sorgevano la critica e la diffida verso la metafisica che Cartesio voleva risuscitare ma che in realtà pose in crisi senza via di scampo, ossia con l'unica via di scampo di fare il punto di partenza con Dio stesso, con l'idea di Dio, con l'intuizione di Dio... alla quale ripugnavano però non solo i materialisti dichiarati ma anche coloro che si dichiaravano ancora teisti ma non intendevano di legare la religione alle sorti della metafisica.

In questa lotta contro il cristianesimo, ossia in questo processo di dissolvimento o di « precipitazione » del pensiero moderno nell'ateismo, i marxisti portano sugli scudi l'opera di PIERRE BAYLE (1647-1706) che può essere considerato il fautore principale dello scetticismo religioso, ossia del contrasto insanabile fra ragione e fede nell'epoca moderna [1]. Egli è stato l'uomo, secondo Marx, il quale ha tolto dal punto di vista teoretico ogni credito alla metafisica del sec. XVII e ad ogni metafisica. La sua arma è stata lo scetticismo, forgiato con le stesse formule magiche della metafisica. Egli stesso aveva prima cominciato con la metafisica cartesiana [2]. Anch'egli, come Feuerbach, muove dalla lotta

---

[1] Sulla vita tempestosa del Bayle, v. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, ch. V, Paris 1935, p. 102 ss.; v. anche la Nota introduttiva di G. P. Brega alla parziale traduzione italiana delle *Pensées diverses* e del *Dictionnaire*, Milano 1957, spec. p. XI ss.

[2] Sulla dipendenza di Bayle dalla filosofia di Cartesio, ved. ora la tesi di E. B. Sugg, *Pierre Bayle, ein Kritiker seiner Zeit*, I Teil, Naumburg a. S. 1930 p. 18 ss. Il Bayle si dichiara spesso espressamente cartesiano; cf. l'opera principale

contro la teologia speculativa alla lotta contro la filosofia speculativa, in quanto anch'egli riconosceva la speculazione come l'ultimo baluardo della teologia; poiché egli dovette costringere i teologi a rifugiarsi dalla scienza apparente [della metafisica] alla fede rozza ripugnante, il dubbio religioso spinse allora Bayle al dubbio contro la metafisica che appoggiava questa fede. Egli assoggettò pertanto la metafisica alla critica in tutto il suo sviluppo storico. Divenne il suo storico, ma per scrivere la storia della sua morte. Egli attaccò di preferenza Spinoza e Leibniz. Il significato dell'opera di Bayle, secondo Marx, non si limita però ad aver preparato con la dissoluzione scettica della metafisica l'accoglienza in Francia al materialismo e alla filosofia [inglese] del buon senso. Egli annunziò la *società atea,* la quale avrebbe dovuto cominciare presto ad esistere mediante la *dimostrazione* che una società di puri atei *poteva* esistere, che un ateo può essere un uomo rispettabile, che l'uomo non si degrada con l'ateismo ma soltanto con la superstizione e l'idolatria. In questo senso, conclude Marx, si deve riconoscere che Bayle è stato « l'ultimo dei metafisici nel senso del sec. XVII e il primo dei filosofi nel senso del sec. XVIII » [3].

L'occasione della celebre controversia sull'ateismo e della tesi difesa dal Bayle, a cui ha accennato Marx, fu l'apparizione nel 1680 di una cometa che mise in subbuglio tutta l'Europa poiché le masse la giudicavano un segno divino come presagio di malaugurio, foriero di fatti e eventi funesti: un castigo evidentemente e soprattutto contro

---

per la nostra discussione: *Pensées diverses,* écrites à un Docteur de la Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680, ed. Rotterdam, chez Reinier Leers, 1704, t. III, pp. 90, 531. I tomi II-IV contengono l'*Addition* alle *Pensées,* ove il Bayle risponde alla critica del pastore (calvinista) Jurieu nella *Courte Revue des Maximes,* 1691, che lo accusava espressamente di ateismo. Nelle citazioni di questi scritti, come del *Dictionnaire* (v. infra) seguiamo l'ortografia originale delle edizioni.

[3] K. Marx, *Die Heilige Familie,* c. VI, § 2, in *K. Marx-F. Engels Werke,* Berlin 1958, Bd. II, p. 134 s. Il testo è riportato, in forma ristretta, nella *Geschichte der Philosophie* sovietica, tr. ted. cit., Bd. I, p. 477. Già il Moreri aveva chiamato il Bayle l'« avvocato degli atei »: « Cependant il paroit, que malgré toutes les apologies qui ont été faites en faveur de M. Bayle, on ne sauroit porter un jugement qui lui soit avantageux, quand on considère que presque par-tout il est l'avocat des athées; qu'il adoucit leur crime, autant qu'il est possible, qu'il employe toutes les forces de son esprit pour en prêter à leurs argumens; qu'il leur fournit nouvelles armes, qu'il les vante comme invincibles; qu'il affoiblit les meilleures résponses; enfin qu'il abaisse extrèmement la raison et qu'il donne gain de cause aux Mainichéens et aux Pyrroniens » (L. Moreri, *Le Grand Dictionnaire Historique,* Bâle 1733, t. I, col. 612).

quanti coltivavano l'incredulità e professavano l'ateismo. La tesi che il Bayle sviluppò nel volume *Pensées diverses* era contro ogni allarmismo superstizioso [4], ossia che nel caso non si trattava affatto di un segno straordinario di Dio, ma di un evento del tutto naturale. Del resto — si domanda Bayle proponendo il problema di fondo ch'è quello della conoscenza di Dio da parte dell'uomo — chi mai può veramente mettere d'accordo gli attributi di Dio conosciuti dalla filosofia con quelli che si trovano indicati nella Scrittura? [5] Ma procediamo con ordine, perché l'accusa di ateismo lo punse sul vivo.

Il Bayle dichiara che « ... il vero scopo di quest'opera era di confutare con una ragione teologica ciò che si dice di solito sui presagi delle comete », come abbiamo ora riferito dalla Prefazione delle *Pensées diverses.* « La necessità di fortificare questa ragione — continua — mi trascinò nel parallelo fra l'ateismo e il paganesimo; senza di ciò la mia prova sarebbe stata esposta ad un'obiezione che l'avrebbe resa meno adatta a persuadere ciò che bisognava ch'io dimostrassi. Bisognava dunque o lasciare una breccia aperta o confutare le ragioni di coloro che dicono che l'idolatria dei pagani non è affatto un male così grande come l'ateismo ». Non bisogna quindi falsare lo scopo e le proporzioni dell'opera: essa non intende affatto fare il confronto degli atei con i cultori della religione vera e del cristianesimo, ma con l'idolatria e la superstizione [6]. Egli protesta anzi con energia contro

---

[4] Per lo sfondo culturale dell'opera, v. ora: E. Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye 1964, t. II, p. 103 ss. Sembra che l'intento principale della celebre opera fosse decisamente l'attacco contro la religiosità e devozione del cattolicesimo romano per trasferirlo poi sul piano dogmatico e politico (cf. W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious Controversy*, La Haye 1965, p. 30 ss.).

[5] « Il y a je ne sais quelle fatalité qui est cause que plus on raisonne sur les attributs de Dieu conformement aux notions les plus grandes et les plus sublimes de la Métaphysique, plus on se trouve en opposition avec une foule de passages de l'Ecriture. Quoi que cette opposition ne soit pas fondée sur les choses elles mêmes, mais sur la différence des styles, il est pourtant malaisé de la lever d'une manière qui satisfasse tous les esprits » (*Pensées diverses...*, Préface, ed. cit., t. I, p. 4 *c*). Bayle rimanda all'art. *Grégoire d'Arimini* del suo *Dictionnaire.* Nelle citazioni, qui e altrove, conserviamo l'ortografia originale come si è già detto. Di queste *Pensées diverses* sarà interessante rilevare che, secondo l'A., « ... tout le livre est écrit sous la fiction d'un catholique romain » (*Addition...*, IV ed., t. II, p. 563). Da notare perfino un'esplicita protesta di soggezione alla Chiesa romana (cf. *Addition...*, ed. cit., t. II, p. 535). La precisazione, invero strana, non era sfuggita a Feuerbach (*Bayle*, S. W., Bd. V, p. 166).

[6] Cf. *Eclaircissement* I: « La remarque, que l'on a faite sur les bonnes moeurs de quelques personnes qui n'avoient point de religion, ne peut faire aucun préjudice

il suo delatore (« ... qui a tant écrit contre l'Eglise romaine ») che non è affatto vero, come sostiene il pastore calvinista (ed ora la critica marxista!), che il suo libro « ... tenda a diminuire l'avversione all'ateismo », al contrario: « Io credo anzi d'aver detto dell'ateismo tutto il male che se ne può dire generalmente parlando ». E questo sotto due aspetti: *a*) « Si l'on regarde les athées dans le jugement qu'ils forment de la divinité, dont ils nient l'existence, on y voit un excès horrible d'aveuglement, une ignorance prodigieuse de la nature des choses, un esprit qui renverse toutes les loix du bon sens et qui se fait une manière de raisonner fausse et dereglée plus qu'on ne sauroit le dire ». *b*) « Si l'on regarde les athées dans la disposition de leur coeur, on trouve que n'etant ni retenus par la crainte d'aucun chatiment divin, ni animez par l'esperance d'aucune benediction celeste, il doivent s'abandonner à tout ce qui flatte leurs passions. [...] On auroit voulu que j'eusse laissé le monde dans la persuasion où il est, qu'un athée est necessairement plongé dans toute sorte de crimes: car cette persuasion, quoi que peu conforme à l'Histoire, est d'un grand usage à la Religion ». Facciano questo i retori, ma non è compito suo [7].

Anzitutto, qual è il nesso fra la questione della cometa e la querela dell'ateismo? Il Bayle lo precisa in una serie di ben 14 proposizioni o punti, in cui è riassunta da lui stesso la dottrina del libro sulle comete, ch'egli invia alle Università per sentire il loro giudizio. Data l'eccezionale importanza del testo e la non meno grave trascuratezza con cui gli storici della filosofia in genere e quelli dell'ateismo in particolare hanno toccato spesso la posizione del Bayle, offriamo con qual-

---

à la véritable foi et n'y donne aucune atteinte », § XII (*Dictionnaire historique et critique*, ed. De Maizeau, à Basle 1738, t. IV, fol. 618). Ha fatto un'analisi magistrale del problema dell'ateismo e dei sottili passaggi polemici del Bayle, con una sontuosa ricerca delle sue fonti antiche e moderne, ed in particolare anche lo spirito antiromano di tutta l'opera, il recente studio di E. Labrousse, *Pierre Bayle*, La Haye 1964, spec. t. II, p. 103 ss. (cf. anche: W. Rex, *Essays on Pierre Bayle*..., ed. cit., p. 35 ss.). Sembra infatti che il movente ultimo dell'opera sia la ritorsione polemica dell'accusa di ateismo fatta dai giansenisti e dal P. Adam contro i calvinisti coi quali era passato il Bayle (cf. W. Rex, *Op. cit.*, p. 65 s.).

[7] *Addition*..., ed. cit., t. II, p. 538 s. L'accusa del Jurieu sosteneva, a detta del Bayle: « 1. Que je suis un ennemi de toute religion en général (p. 35). - 2. Que je ne fais pas de mystère de mon Athéisme (p. 50). - 3. Que je n'édifie le public par aucune action de Religion. - 4. Que ma première Divinité s'appelle Louis XIV. - 5. Que mes Confrères dans ma Cabale étendue du Midi au Nord et moi avons toutes nos plus étroites liaisons avec des Deïstes, des Spinozistes, des Indifferens, et des gens suspectes des plus grandes heresies » (*Addition*..., ed. cit., t. II, p. 532).

che ampiezza i punti fondamentali di questo autorevole compendio dell'intera controversia dal testo originale [8]. Il Bayle difende l'ortodossia della propria posizione dallo stesso punto di vista della teologia cattolica [9].

§§ I-II - L'attribuire ogni fatto straordinario della natura a un miracolo o intervento speciale di Dio, il vedere in tali fatti dei presagi divini come fanno certi cristiani può essere un fomentare la superstizione e l'idolatria anche perché si tratta per lo più di fatti di natura infima, oscuri e di nessuna utilità. I cristiani, se non vogliono ripetere gli errori dei pagani, farebbero meglio ad attribuirli alle cause naturali cioè alle leggi generali della natura stabilite da Dio, che non appellarsi a volontà particolari di Dio destinate a produrre miracoli. Quindi ciò che il Bayle vuole affermare è un criterio di sobrietà teologica: non nega affatto né la realtà né la possibilità dei miracoli, ma, partendo dal caso specifico della comparsa della cometa, osserva:

a) che simili fatti possono essere semplicemente naturali;

b) quindi non hanno affatto il carattere di « presagio » divino, ossia non implicano una particolare connessione con la divina provvidenza ed i suoi rapporti con l'uomo e col governo del mondo;

c) anzi un siffatto rapporto fomenterebbe l'idolatria e la superstizione come avvenne nel paganesimo.

§§ III-IV - Iddio per mezzo dei Profeti ha sempre mostrato la sua abominazione per l'idolatria: ora interpretare questi fatti straordinari come miracoli equivarrebbe a pensare che Dio, il quale vede bene le conseguenze dei propri atti, si è proposto per scopo e frutto dei miracoli la conservazione di quest'idolatria nel mondo per paura che l'ateismo non ci guadagnasse. L'interpretazione miracolistica... è perciò non solo infondata ma, diremmo oggi, « controproducente »

---

[8] *Addition...*, ch. VII, ed. cit., p. 604 ss. A questo compendio sintetico della *Addition* fa riscontro la giustificazione analitica in 15 punti del posteriore *Eclaircissement* I, aggiunto al *Dictionnaire* (l. c.).

[9] Il Bayle insiste sul carattere apologetico della sua tesi, a vantaggio del cristianesimo contro il paganesimo: « Ils me permettront de leur dire qu'il suffit de travailler pour la bonne Religion; car tout ce que l'on feroit pour la Religion en général serviroit autant au Paganisme, qu'au Christianisme » (*Eclaircissement* I, § 10, l. c., fol. 618). A p. 535 della *Addition* si legge perfino una protesta di soggezione alla Chiesa romana.

in quanto tornerebbe a tutto vantaggio dell'idolatria e della superstizione più che a danno e confutazione dell'ateismo [10].

§§ V-VII - Anzi si può affermare — e ora Bayle entra nel cuore della questione — che Dio, il quale si proclama Re e geloso della propria gloria, abomina più l'idolatria e la superstizione, che hanno posto nel suo trono falsi dèi, che non l'ateismo [11]: l'ateismo è semplice rifiuto, l'idolatria è detta da Dio stesso furto e peggio ancora prostituzione. Più grave è errare sull'essenza del concetto stesso di Dio e adorare per Dio le creature, che non avere nessun concetto di Dio e non rendergli alcun onore. Difatti, basta scorrere la mitologia pagana, che presenta gli dèi implicati in ogni sorta di brutture, per persuadersi che il genere umano era assai più corrotto nell'idolatria di quanto non possa esserlo nella semplice privazione della religione.

§§ VIII-IX - Benché senza una grazia speciale nessun uomo possa, secondo la teologia, operare per il puro amore di Dio, pure l'uomo può comportarsi onestamente e fare buone azioni per i soli motivi umani, per inclinazione, per amore della lode o paura del biasimo: perciò può darsi benissimo che alcuni, benché privi di ogni religione, osservino una forma di convenienza e « onestà civile » [12].

---

[10] La tesi nella prima formulazione diretta delle *Pensées diverses* suonava: « Que l'Athéisme n'est un plus grand mal que l'Idolatrie » (§§ 214-225, ed. cit., vol. I, p. 225 ss.; v. anche *Addition*..., ed. cit., t. II, p. 561 ss.). La dimostrazione è fatta con grande sfoggio di citazioni prese da autori classici e cristiani.

[11] Anche più sotto: « J'ai soutenu que le Paganisme étoit pour le moins aussi mauvais que l'Athéisme » (*Addition*..., t. III, p. 4; cf. t. I, § 114, p. 225: Que l'Athéisme n'est pas un plus grand mal que l'Idolatrie). Meglio esser ateo che pagano (*Op. cit.*, t. IV, c. 76, p. 389). È citato anche S. Tommaso, *Sum. Theol.*, II-II, q. 94, a. 3: « Le Docteur Angélique est dans le même sentiment... » (*Op. cit.*, § 216, ed. cit., t. I, p. 227).

[12] Però nell'*Eclaircissement* I (§ VII) Bayle osserva che riconoscere ciò non torna a diminuzione della vera religione, poiché tali grandiose e nobili azioni dei pagani « ... leur sobrieté, leur chasteté, leur probité, leur mépris pour les richesses, leur zèle du bien public, leur inclination à rendre de bons offices à leur prochain, ne procedoient pas de l'amour de Dieu, et ne tendoient pas à l'honorer et à le glorifier. Ils en étoient eux-mêmes la force et la but; l'amour propre en étoit la base, le terme, toute l'analyse. Ce n'étoient que de péchez éclatants, *splendida vitia*, comme Saint Augustin l'a dit de toutes les belles actions des Païens » (*Dictionnaire*..., l. cit., t. IV, fol. 617). Per l'espressione citata di S. Agostino, v. *De Civitate Dei*, l. 19, c. 25. Essa è ricordata in un contesto analogo anche da Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, c. III, aggiunta (S. Vaerker, II ed., t. IV, p. 246).

§§ X-XI - Sta anche il fatto ben conosciuto che si possono ammettere in teoria i principi della morale cristiana e del Vangelo e poi vivere in contrasto coi medesimi, come fanno molti cristiani; così non basta aderire a certi principi con la mente per conformarvisi con la volontà e con la pratica e non basta credere per praticare senz'altro il Vangelo.

§§ XII-XV - I pagani, malgrado i loro errori sulla religione, avevano tuttavia le stesse idee di gloria e di onore dei cristiani indipendentemente dalla credenza in Dio: « Il [il pagano] peut par exemple connoïtre qu'un ingrat est digne de blâme, qu'un fils est louable lorsqu'il a du respect pour son pere, comme il connoït independamment de la Religion que le tout est plus grand que sa partie » [13]. Perciò atei come Epicuro e Plinio potevano ben avere una vita onesta e regolata. Non è vero allora che l'ateo debba senz'altro essere immorale e immerso in ogni sorta di vizi, né basta sapere che una cosa è proibita da Dio per evitarla.

§ XVI - L'ateismo è perciò minor ingiuria per Dio che non la negazione dei suoi attributi fondamentali e soprattutto della sua santità: « Que les idées de l'ordre nous faisant clairment connoïtre que le bien morale surpasse le bien physique, et que plus on aime la vertu, plus on la prefère à la vie, Dieu qui est souverainement saint, doit avoir (si on peut se servir de plus et de moins à son egard) plus d'amour pour sa sainteté que pour son autorité, et qu'ainsi ceux qui le representent tout couvert de crimes, comme les paiens representaient Jupiter, l'offensent par un endroit plus sensible, que ceux qui comme Epicure lui ôtent le gouvernement de l'Univers » [14].

§ XVIII - È minor errore concepire Dio separato e disinteressato del mondo, che non pensarlo dipendente dal medesimo come fa il

---

[13] *Addition...*, t. II, p. 208. Si noti però il diverso modo di procedere delle *Pensées diverses*, dove, avendo osservato con i Padri che l'idolatria è il peccato più grave (§ 216), si continua: « § 217: Les Idolatres ont été de vrais athées en un certain sens...!; § 218: La connaissance de Dieu ne sert à un idolâtre qu'à rendre ses crimes plus atroces...; §§ 229-230: L'idolatrie rend les hommes plus difficiles à convertir que l'athéisme...; § 230: Que ceux qui ont été tres mechans parmi le Païens, n'ont pas été Athées... » (p. es. Tarquinio, Catilina, Caligola, Nerone).

[14] *Addition...*, t. II, p. 609.

paganesimo: « Que l'independance etant la plus sublime de toutes les perfections physiques de Dieu, et celle qui fait dans les Ecoles la difference de tout être, c'est errer moins grossierement d'etablir avec Epicure que Dieu parfaitement heureux en lui-même ne se mêle pas du gouvernement du monde, que d'établir come ont fait quelques paiens que Dieu a besoin de se nourrir d'exhalaisons » [15]. Non è possibile quindi equivocare e gli allarmi, così come le accuse di miscredenza o di apologia dell'ateismo, non hanno senso: i critici s'ingannano.

Il nocciolo della questione, che il Bayle ha voluto sollevare sotto il pretesto della controversia sulla cometa, si pone nei seguenti termini. Non si fa il confronto in generale fra religione e ateismo e non si afferma senz'altro che la religione non è indispensabile per la salvaguardia dei buoni costumi, ma unicamente si vuol far osservare:

1) Le religioni pagane tollerano, anzi convalidano con la mitologia i costumi più sregolati: perciò esse contribuiscono a corrompere e non a diffondere i buoni costumi.

2) Il confronto non è perciò fra religione e ateismo in generale, ma fra « paganesimo » come religione corrotta e l'ateismo di alcuni « atei teoretici » i quali possono aver ispirato la loro vita a principi di onestà e correttezza naturale [16].

3) Il risultato del confronto è quindi che si possono dare persone che si dicono religiose le quali conducono una vita disonesta e persone che sono (e si dicono) atee le quali conducono una vita onesta.

Si potrebbe allora concludere sia che la religione come tale non è indispensabile per condurre una vita onesta, sia che l'ateismo non porta di per sé ad una vita disonesta? Da quanto è stato esposto si deve piuttosto concludere esattamente il contrario. Egli parla di preferenza e confronta la situazione delle religioni pagane, non della religione in sé, e di pochi atei teoretici e non dell'ateismo come fenomeno uni-

---

[15] *Addition...*, t. II, p. 609 s. È sintomatico che Bayle abbia pubblicato questi scritti polemici al tempo delle sue relazioni con Shaftesbury e del suo interesse per il pensiero di Locke (cf. L. Nedergaard-Hansen, *Bayle's og Leibniz' Dröftelse af Theodicé-Problemet*, Copenaghen 1965, t. I, p. 287 ss.).

[16] « Il ne s'agissoit que des Athées de théorie, comme Diagoras, par exemple, Vanini, Spinoza, etc., gens dont l'Athéisme est attesté, ou par les Historiens ou par leurs Ecrits. La question roule uniquement sur les moeurs de cette classe que l'on m'indiquât des exemples de mauvaise vie » (*Eclaircissement* I, § XIII, l. c., fol. 619).

versale: la sua difesa è diretta « ... à ceux qui se sont scandalisez de ce que j'ai dit qu'il y a des athées et des idolatres »[17]. Non si comprende allora la conclusione categorica di Marx secondo il quale Bayle « ... ha annunziato la società atea... mediante la dimostrazione che poteva esistere una società di puri atei; che un ateo può essere un uomo rispettabile; che l'uomo non si degrada con l'ateismo, ma con la superstizione e l'idolatria »[18]. Poiché Bayle dichiara di distinguere, a differenza di Marx, fra religione e superstizione e soprattutto fra cristianesimo e idolatria, le illazioni di Marx avrebbero suscitato immediatamente le proteste del Bayle stesso, come già le suscitarono le precise accuse di ateismo da parte di teologi protestanti e cattolici[19].

Però è innegabile che lo scritto sulle comete tende a togliere la impressione di orrore che può suscitare l'ateismo e ad incutere un certo rispetto verso la categoria degli atei speculativi o teorici e a diffondere una esplicita accusa o sospetto d'ipocrisia e d'insufficienza verso la religione in generale. Infatti quando si pone in primo piano, ed è l'ultima formulazione del Bayle, che « ... la crainte et l'amour de la Divinité ne sont point l'unique ressort des actions humaines. Il y a d'autres principes qui font agir l'homme... »[20], non si tratta più di un confronto con la superstizione e l'idolatria ma con la religione stessa come tale e dal corso della dimostrazione si può vedere che vi è incluso anche il cristianesimo. Quando si legge la dichiarazione: « La crainte et l'amour de la Divinité ne sont pas toujours un principe

[17] *Eclaircissement* I, § I, l. c., fol. 617.

[18] K. Marx, *Die Heilige Familie*, l. c., ed. cit., Bd. II, p. 134 s.

[19] Il Trinius, p. es., osserva risolutamente che la *Lettera sulle Comete* contiene diverse « proposizioni scandalose », ossia: « Bayle si domanda se l'ateismo sia più scandaloso della superstizione, inoltre se una società di veri cristiani sia capace di conservarsi in mezzo ai pagani o in mezzo ad altri infedeli, e risponde di no. Egli afferma che il cristianesimo non è stato dato da Cristo per tutti gli uomini; che il Vangelo è da considerare solo come un modello della più grande perfezione; che la negazione di Dio non porta in sé e per sé all'empietà; che la religione non serve a rendere gli uomini più pii, ma solo a fare belle prediche, ecc. » (J. A. Trinius, *Freydenker Lexikon...*, ed. cit., p. 62 s.). La tesi quindi che secondo il Bayle « una società possa conservarsi convenientemente senza religione » era di pacifica acquisizione (J. A. Trinius, *Erste Zugabe...*, p. 11. L'A. indica sull'autorità di von Helberg come precursori della tesi del Bayle il dottor Hickes, Bacone di Verulamio e « molti altri eccellenti uomini »!). Certamente Spinoza, come si è visto, era dello stesso avviso.

[20] *Eclaircissement* I, § I, l. c., fol. 617.

plus actif que tous les autres. L'amour de la gloire, la crainte de l'infamie, ou de la mort, ou des torments, l'esperance d'une charge, agissent avec plus de force sur certains hommes que le désir de plaire à Dieu et que la crainte de violer ses commandements »[21], non si fa un confronto fra la scostumatezza della religione mitologica e l'ateismo, ma si afferma l'inefficienza ovvero l'impotenza morale della religione come tale, e il sofisma è fin troppo lampante. Infatti, se coloro che si dicono religiosi cadono in falli e disordini, non lo fanno certo per il timore e l'amore che hanno di Dio ma perché seguono le passioni e usano male della propria libertà. Non è che il timore e l'amore di Dio (e quindi la religione, come tale) siano in sé insufficienti a frenare le passioni: essi esigono dall'uomo di affrontare anche la morte per evitare il peccato; ma si tratta che Dio lascia libero l'uomo perché mostri il suo amore come un figlio e non come uno schiavo. Il fatto che l'uomo nella religione pieghi al male, non torna in nessun modo a pregiudizio della religione, ma unicamente dell'uomo che abusa della sua libertà e segue le passioni[22]. Una distinzione ovvia, ma che invano si cercherebbe in Bayle.

Messo in formula moderna, l'errore di metodo (e di fondo?!) del Bayle è di aver scambiato l'esistenza con l'essenza, di aver elevato la situazione di fatto a principio di diritto e di avere perciò indubbiamente favorito la posizione dell'ateismo, forse al di là delle sue intenzioni. La scissione fra morale e religione come è ammissibile in linea di fatto, grazie precisamente alla libertà fondamentale di cui gode l'uomo di scegliere il bene o il male, non è ammissibile in linea di diritto: sarebbe infatti un riconoscere la superiorità dell'ateismo sulla religione e della società atea su quella religiosa[23]. Si deve ammettere

---

[21] *Eclaircissement* I, § II, l. c., fol. 617.

[22] Nelle *Pensées diverses* invece il Bayle rimanda la soluzione della questione ad un'indagine di etnologia religiosa (§ 229, ed. cit., p. 250). Un critico moderno osserva: « Perhaps Bayle's basic principles is the independence of morals from any theological or religious sanction. This Cartesian principles was of course reinforced by this Protestant orientation. He points out how often religious men are bad, and irreligious men good » (J. H. Randall, *The Career of Philosophy.* From the Middle Ages to the Enlightenment, Columbia U. P., New York 1962, p. 857).

[23] Sul significato di questo scritto sulle Comete nell'insieme della produzione del Bayle, è sintomatica la dichiarazione del Mauthner: « Die ganze Persönlichkeit Bayles entdeckt sich uns bereits in diesem Buche, obgleich es gar nicht ein Bekenntnisbuch angelegt war und sich in seinem Hauptinhalte nur gegen einen Volksaberglauben zu wenden schien » (F. Mauthner, *Der Atheismus...*, Bd. II, p. 254). Lo

allora che Bayle non si è cautelato a sufficienza contro la deduzione marxistica ossia della possibilità di una società di atei, perfetti galantuomini, e perciò anche della sua superiorità: quindi l'accusa di ateismo, in un ambiente di così accese controversie confessionali com'era l'Europa tra la fine del sec. XVII e l'inizio del sec. XVIII, non poteva e non doveva stupire [24].

E neppure era del tutto infondata quando si leggano in chiave assertoria, e non puramente polemica, le affermazioni del Bayle soprattutto nella prima formulazione:

§ 233: L'atheisme ne conduit pas à la corruption des moeurs [con il commento]: « Que ce qui nous persuade que l'atheisme est le plus abominable état où l'on se puisse trouver, n'est qu'un faux préjugé que l'on se forme touchant les lumières de la conscience, que l'on s'imagine être la regle de nos actions, faute de bien examiner les veritables ressorts qui nous font agir » [25]. E soprattutto:

§ 234: « Que l'experience combat le raisonnement que l'on fait, pour prouver que la connoissance d'un Dieu corrige les inclinations vicieuses de l'homme. Tout cela est beau et bon à dire, quand on regarde les choses dans leur idée, et qu'on fait des abstractions métaphysiques. Mais le mal est, que cela ne se trouve pas conforme à l'experience » [26].

---

stesso A. riconosce: « Immer wieder wird mit Stilkünsten der Atheismus nur dem Götzendienst entgegenstellt; doch dem Leser wird endlich der ganze rebellische Gedanke suggeriert: Atheismus sei nicht so gefährlich wie übertriebene Religiosität... Demnach könnte eine Gesellschaft von Atheisten ebenso sittlich leben wie eine heidnische oder eine christliche Gesellschaft, wenn sie nur die Verbrechen mit Strafe oder Schande bedrohen wollte » (*Op. cit.*, t. II, pp. 256, 258).

[24] Bayle tenta di parare il colpo osservando che la stessa sorte toccò a Cartesio: « Mr Descartes fut accusé d'athéisme par un Professeur en Philosophie de ce païs, à cause de ses Méditations métaphysiques où l'existence du vrai Dieu se trouve par tout comme la base, la clef, le bien de tout le système; [...] Peut être qu'un jour le public verra un catalogue de Philosophes accusés d'athéisme, et ne pourra s'étonner assez de l'entêtement, de la hardiesse ou de l'ignorance des accusateurs » (*Avertissement*, premesso alla *Addition*..., t. II, p. 5 *r*). Anche a Grozio, Arnauld ed altri provati teisti toccò la stessa sorte (*Op. cit.*, t. II, p. 539).

[25] *Pensées diverses*..., ed. cit., t. I, p. 261; cf. *Addition*..., ed. cit., t. II, p. 567 s. In termini più blandi: « Que les Athées et les Idolatres sont poussés au mal par le même principe » (*Addition*..., § 144, ed. cit., p. 285).

[26] *Pensées diverses*..., ed. cit., t. I, p. 263. Chiedendosi poi perché mai c'è tanta differenza fra ciò che si crede e ciò che si fa, questo, secondo Bayle dipende dal fatto che l'uomo si determina alle azioni non dalle leggi generali, ma dai giudizi particolari ch'egli porta su una cosa (§ 235, ed. cit., t. I, p. 264; cf. anche

Qualunque sia il giudizio definitivo sulla celebre controversia, si può riconoscere che con Bayle il problema dell'ateismo entra nel vivo del pensiero moderno ed inizia la sotterranea opera di corrosione nella sfera della religione e della trascendenza. Ciò che Cartesio aveva fatto nella sfera speculativa con la dissociazione fra verità e certezza, Bayle ora l'introduce nella sfera pratica con la dissociazione fra verità e moralità e fra etica e religione: come in Cartesio l'uomo può (anzi « deve ») arrivare alla verità partendo dal dubbio radicale ossia della negazione di ogni precedente certezza, così in Bayle l'uomo può arrivare a fare il bene (anche) partendo dalla negazione radicale di ogni religione...: ossia, come là può fare di sé il principio della verità (del *cogito*), così qui può fare di sé il principio della moralità (col *volo*). Lo sviluppo inevitabile del principio moderno della coscienza ha qui una conferma e una tappa di notevole importanza.

Qualunque sia stata l'intenzione del Bayle, il suo influsso sull'illuminismo e sul materialismo ateo è stato enorme: in ogni questione in cui vengono interessati direttamente i valori dello spirito, egli è presente a dare l'avvio, il senso e spesso la conclusione della questione. La sua lotta ai *religionnaires*, a coloro che professavano l'inscindibilità di religione e morale ossia la sua tesi che morale e religione erano dissociabili, divenne presto e facilmente la tesi dell'inconciliabilità di ragione e fede, e quindi anche della superiorità della ragione sulla fede: i suoi discepoli passarono presto ad affermare che non ci si accorgeva affatto che i cristiani fossero più virtuosi degli increduli e ch'era del tutto possibile che una repubblica di atei fosse più virtuosa e nello stesso tempo più disinteressata di una repubblica di cattolici o di protestanti [27]. Le sue critiche a Spinoza e all'ateismo passa-

§ 236: Que l'homme n'agit pas selon ses principes, l. c., p. 266; v. anche *Addition...*, t. II, § 176, p. 361, § 181, p. 372). Le *Pensées diverses* continuano affermando che occorre la mozione dello Spirito Santo per poter vincere le passioni e la corruzione della natura: « Disons donc, que quand on n'est pas veritablement converti à Dieu, et qu'on n'a pas le coeur sanctifié par la grace du Saint Esprit, la connoissance d'un Dieu et d'une Providence est une trop foible barrière pour retenir les passions de l'homme » (*Pensées diverses...*, § 231, ed. cit., t. I, p. 254; cf. *Addition...*, t. II, p. 566, t. IV, p. 501).

[27] Cf. P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*. De Montesquieu à Lessing, Paris 1946, t. I, p. 44. L'A. descrive con vivacità l'influsso enorme del *Dictionnaire* e il fermento che l'opera suscitava in tutti gli ambienti degli avversari e degli amici e così, come si dirà, è Bayle stesso che stimola a superare le posizioni di Bayle.

vano in seconda linea, le sue proteste di teismo e di cristianesimo non convincevano più, e il suo nome è rimasto legato alla difesa dell'ateismo; gli atei gli riconoscono il merito di aver messo fine alla loro clandestinità e di aver riconosciuto il patente diritto di uscire in pubblico e a fronte alta.

Si connette infatti espressamente a Bayle la posizione del classico dell'ateismo illuministico, il materialista barone D'Holbach, quando si chiede verso la fine del suo *Sistema della natura*: « È conciliabile l'ateismo con la morale? » [28]. Il calvinista fuoriuscito Abbadie, ch'egli cita, dà in netto contrasto con Bayle una secca risposta negativa: « Un ateo non può essere virtuoso; la virtù per lui è soltanto una chimera, l'onestà solo un vuoto capriccio, la sincerità scempiaggine [...]: l'unica legge ch'egli riconosce è il suo interesse; dove questa concezione ha preso posto, lì la coscienza è solo un pregiudizio, la legge naturale solo un'illusione, il diritto solo un errore; allora il volere il bene non ha più fondamento, i legami sociali si dissolvono, la fedeltà svanisce; l'amico è senz'altro pronto a tradire l'amico, il cittadino a denigrare la sua patria, il figlio a uccidere suo padre per entrare in possesso delle sue sostanze: appena troverà l'occasione propizia per farlo, e appena l'autorità e il silenzio lo proteggeranno dal braccio secolare ch'egli unicamente deve temere. I diritti indistruttibili e le leggi più sante possono essere considerate solo come sogni e visioni » [29]. Così l'Abbadie.

Si tratta di nere calunnie e di accuse del tutto infondate, protesta D'Holbach. Un ateo invece è un uomo che conosce la natura, le sue leggi e la sua propria natura e che sa che cosa gl'impone; un ateo ha esperienza, e questa esperienza gli dimostra in ogni momento che il vizio lo può danneggiare, che i suoi errori più nascosti, che le sue tendenze più segrete possono palesarsi e venire alla luce; quest'esperienza gli dimostra che la società esige la sua felicità; ch'è quindi anche nel suo interesse di allearsi con la patria che lo protegge e che lo pone in grado di godere con sicurezza i beni della natura; tutto gli mostra che, per essere felice, egli deve rendersi benvoluto; che per lui suo padre è il suo amico più fidato; che l'ingratitudine verso i benefattori dev'essere tenuta lontana da lui; che la giustizia è necessaria al

---

[28] *Système de la nature*, P. II, c. XII, IIe éd., 1774, t. II, p. 371.

[29] Cf. Abbadie, *De la vérité de la religion chrétienne*, cit. in D'Holbach, *Op. cit.*, t. II, p. 371, nota 78.

mantenimento di ogni collettività sociale e che nessuno, per quanto possa essere potente, può essere contento di se stesso, qualora sappia di essere l'oggetto del pubblico odio. Chi ha riflettuto posatamente su di sé, sulla sua natura e sui suoi prossimi, sui propri bisogni e sui mezzi di soddisfarli, non può fare a meno di conoscere i propri doveri e di scoprire insieme ciò di cui è colpevole verso se stesso come anche ciò di cui è colpevole verso gli altri; egli ha quindi una morale: ha dei motivi reali di seguirla, deve riconoscere che questi doveri sono necessari; e se la sua ragione non è disturbata da cieche passioni o da viziose abitudini, egli riconoscerà che la virtù è per ogni uomo la via più sicura per conseguire la felicità. L'ateo e il fatalista fondano tutti i loro sistemi sulla necessità. Essi sono almeno altrettanto certi delle loro speculazioni morali che si fondano sulla necessità delle cose e altrettanto meno mutabili di coloro che le fondano soltanto su un Dio che si muta secondo le concezioni e le passioni di tutti coloro che lo pensano. La natura delle cose e le sue leggi immutabili non sono soggette a mutazione; l'ateo deve sempre chiamare vizio e stoltezza ciò che danneggia lui stesso; deve chiamare delitto ciò che danneggia gli altri, e virtù ciò che per essi è vantaggioso o contribuisce alla loro felicità duratura.

Allora, insiste D'Holbach, l'ateo ha dei principi assai meno fragili del teista che fonda la propria morale su un'essenza immaginaria. Se poi l'ateo si lascia alle volte soverchiare dalle passioni, ciò non significa ch'egli manca di principi: egli è certamente un uomo incoerente ma è meno da temere di chi si professa religioso, di chi dice di credere in Dio e poi si abbandona alle più abominevoli trasgressioni. Un tiranno ateo, un filosofo miscredente, assicura D'Holbach, non si lasceranno mai andare agli eccessi e saranno meno da temere di un tiranno fanatico, di un seguace della superstizione, e un ateo sregolato e lussurioso sarà meno da temere di un religioso che si dà al vizio, e il tiranno ateo è assai più sopportabile di un tiranno religioso, anche perché, assicura D'Holbach, un tiranno ateo sarebbe incoerente se perseguitasse i suoi sudditi per le loro concezioni religiose. Non sono le concezioni generali dello spirito — e qui D'Holbach cita direttamente dalle *Pensées diverses* [30] di Bayle — ma le passioni che ci determinano ad agire. L'ateismo è un sistema che non farà di un galantuomo un ribaldo come neppure di un ribaldo un benpensante.

[30] Cf. *Pensées diverses...*, § 177.

Coloro che aderirono alla scuola di Epicuro non sono diventati dissoluti perché accettarono la dottrina di Epicuro, ma si sono appropriate le dottrine di Epicuro, da essi mal comprese, perché erano viziosi [31]. Altrettanto un uomo corrotto può professare l'ateismo, poiché spera che questo sistema dia completa libertà alle sue passioni: tuttavia costui s'inganna poiché l'ateismo rettamente inteso riposa sulla ragione la quale, a differenza della religione, non giustificherà e perdonerà mai i delitti dei perversi.

Comunque, sia che Dio esista o non esista, i nostri doveri saranno sempre quelli, e se noi interroghiamo la nostra natura essa ci mostrerà che il vizio è sempre un male e che la virtù è un vero bene [32]. Se quindi ci furono atei che hanno negato la distinzione fra il bene e il male o che hanno osato seppellire i principi di ogni morale, allora bisogna concludere che a questo proposito costoro hanno giudicato molto male, ch'essi non hanno conosciuto né la natura dell'uomo né la vera fonte dei suoi doveri, ch'essi hanno falsamente creduto che la morale sia come la teologia una scienza puramente ideale e che, una volta distrutti gli dèi, non rimanga più nessun vincolo che leghi i mortali fra di loro. Pertanto anche la più piccola riflessione avrebbe mostrato loro che la morale si fonda sui rapporti immutabili che sussistono fra esseri sensibili, intelligenti e sociali; che senza virtù non può sussistere nessuna società; che nessun uomo può conservarsi senza reprimere i propri istinti. Gli uomini sono costretti dalla propria natura ad amare la virtù e a temere il delitto, così come parimenti sono costretti a cercare il benessere e a fuggire il dolore; questa natura li costringe a distinguere gli oggetti che loro piacciono da quelli che li danneggiano... La distinzione fra il bene e il male non dipende affatto né dall'accordo degli uomini né dalle idee che si possono avere

[31] D'Holbach cita a questo proposito Seneca: « Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti, luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt »: *De vita beata* (*Op. cit.*, t. II, p. 380).

[32] D'Holbach ammette con Bayle che siano esistiti filosofi e atei i quali hanno negato la differenza fra il bene e il male ed hanno predicato la depravazione morale come, p. es., nell'antichità Aristippo, Teodoro detto l'*ateo*, Bione di Boristene, come riferisce Diogene Laerzio; fra i moderni l'autore della *Favola delle api* (Mandeville) e l'autore di *L'uomo macchina* (La Mettrie). Ma se questi autori avessero ispirato la loro morale ai consigli della natura, avrebbero trovato, insiste D'Holbach, che « questa in nessun modo porta al vizio e all'immoralità ma piuttosto alla virtù » (*Op. cit.*, t. II, p. 381, nota 81).

sulla divinità, né dipende dai premi e dai castighi che li aspettano in una vita futura.

Anzi un ateo, che giudica rettamente, deve al contrario essere interessato molto più di qualsiasi altro a praticare le virtù, dalle quali dipende il suo benessere in questo mondo. Se i suoi sguardi non superano i confini della presente esistenza, allora egli deve desiderare almeno di passare i suoi giorni in gioia e pace: a mente calma, quando le passioni tacciono, egli saprà giudicare e scegliere i mezzi che si confanno per godere una vita sgombra d'inquietudine e rimorsi. L'uomo poi si sente obbligato verso un uomo non perché, qualora danneggi un suo simile, offenderebbe un Dio, ma perché, se fa torto al suo prossimo, egli offende un uomo e distrugge le leggi della giustizia alla cui conservazione è interessato ogni essere dell'uman genere. D'Holbach insiste nell'affermare che la sfera delle idee e quella dell'azione sono ben distinte e che dall'una non si può passare direttamente all'altra: uno può ben avere principi giusti e poi comportarsi male, e ciò perché gli manca la forza di strappare le proprie tendenze viziose. Gli uomini sono ciò a cui li porta la loro costituzione fisica, e questa è modificata dall'abitudine, dall'educazione, dall'esempio, dal governo e dall'intenzione e dalle circostanze stabili e transitorie. Le loro idee religiose e i loro sistemi immaginari devono risvegliare o adeguarsi ai loro temperamenti, alle loro inclinazioni, ai loro interessi.

Riprendendo ancora un pensiero del Bayle, D'Holbach osserva che se il sistema, che l'ateo si è fatto, non lo libera dai vizi che prima aveva, non gliene offre però di nuovi. La superstizione invece offre ai suoi seguaci mille pretesti di fare il male e di rallegrarsene senza rimorsi di coscienza. L'ateismo lascia almeno gli uomini così come sono... e vien citato anche Bacone a convalidare la superiorità dell'ateismo sulla superstizione: « L'ateismo lascia all'uomo la ragione, la filosofia, la pietà naturale, le leggi, la buona riputazione e tutto ciò che può portare alla virtù [morale, benché non ci sia religione]; ma la superstizione distrugge tutte queste cose ed erge il suo dominio assoluto sulla ragione; pertanto l'ateismo non ha mai turbato gli Stati, poiché esso rende gli uomini circospetti di se stessi, in quanto non ha mire nell'aldilà ». Il medesimo Autore, continua D'Holbach, aggiunge che i tempi che inclinavano all'ateismo sono stati i più tranquilli; invece la superstizione ha sempre eccitato gli spiriti e li ha spinti ai più grandi turbamenti poiché essa porta un nuovo movente

e distrugge tutte le sfere del governo [33]. Il significato però dei testi di Bacone è ben altro, esattamente l'opposto, e sorprende che D'Holbach abbia tradito apertamente le sue intenzioni [34].

Il Nostro continua invece imperterrito nel suo elogio dell'ateismo rinnovando l'accusa alla religione di aver fomentato tutti i vizi, i disordini, le guerre, le discordie, gli errori, le prevaricazioni: così la tesi nella formulazione concessiva del Bayle che « *anche* gli atei *possono* essere onesti » ossia che « *qualche* ateo *può* essere onesto »... assume ora la formulazione categorica che « *soltanto* gli atei *sono* i

---

[33] Il testo originale dice: « Atheism leaves a man to sense, to philosophy, to natural piety, to laws, to reputation — all which may be guides to an outward moral virtue, though religion were not, — but superstition dismounte all these, and erecteth an absolute monarchy in the minds of men; therefore atheism did never perturb States; for it makes men wary of themselves, as looking further; and we see the times inclined to atheism, as the time of Augustus Caesar, were civil times; but superstition hath been the confusion of many States, und bringeth in a new *primum mobile*, that ravisheth all the spheres of government » (F. Bacon, *Essays. Essay* XVII « Of Superstition », ed. F. Fiske Heard, Boston 1871, p. 169).

[34] D'Holbach infatti avrebbe dovuto ben ricordare il contesto, ossia che Bacone parla della « superstizione » e non della religione e che il saggio comincia con la dichiarazione, ispirata a Bayle, allora ben comprensibile: « It were better to have no opinion of God at all, than such an opinion as is unworthy of Him; for the one is unbelief, the other is contumely: and certainly superstition is the reproach of the Deity » (l. c.). Doveva però anche ricordare che Bacone aveva dedicato il precedente *Essay* XVI alla confutazione dell'ateismo bollando i « grandi atei » cioè gli atei teorici senza incertezze e senza troppi riguardi: « But the great atheists indeed are hypocrites, which are ever handling holy things, but without feeling, so as they must needs be cauterized in the end » (ed. cit., p. 156). Ancora, verso la conclusione, Bacone sostiene la tesi esattamente contraria a quella che qui D'Holbach vuole avallare: « They that deny a God destroy a man's nobility, for certainly Man is of kin to the beasts by his body; and if he be not of kin to God by his spirit, he is a base and ignoble creature. It destroys likewise magnanimity, and the raising human nature ». E come un cane diventa più generoso e coraggioso quando si vede mantenuto dall'uomo che per lui tiene il posto di Dio ossia è *melior natura*, così l'uomo col rapporto a Dio: « So man, when he resteth and assureth himself upon divine protection and favour, gathereth a force and faith which human nature in itself could not obtain; therefore, as atheism is in all respects hateful, so in this, that it depriveth human nature of the means to exalt itself above human frailty » (*Op. cit.*, p. 157). Più avanti (*Op. cit.*, t. II, p. 432), D'Holbach cita il celebre testo di Bacone: « Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere » (*De augm. sc.*, I) che ritorna anche in *Essays*: « It is true, that a little philosophy inclinet Man's mind to atheism, but depth in philosophy bringeth men's minds about to religion » (*Essay* XVI, ed. cit., p. 155), per sminuire il senso fin troppo ovvio.

veri onesti » e che i fautori della religione sono o una massa di ipocriti o di poveri illusi che imputridiscono nella superstizione e nella tirannia dei potenti. Anticipando ancora la critica di Marx alla religione, D'Holbach protesta contro coloro che parlano della « utilità » pratica della religione.

È difficile pertanto esagerare l'importanza della posizione del Bayle nella formazione e nel progresso dell'ateismo moderno. Il deismo inglese, specialmente quello più risoluto per le posizioni radicali, per esempio Toland il quale, in apertura alla celebre *Lettera IV a Serena*, dopo aver accolto e confermato l'elogio per Spinoza della sua nobile destinataria, aggiunge: « Come voi certamente sapete, il sig. Bayle nelle sue *Pensées diverses sur la comète* ha dimostrato in modo convincente che lo stesso ateismo non può affatto portare gli uomini senz'altro al male » [35]. Da qui egli passa subito ad esporre con evidente simpatia e consenso i principi fondamentali dello spinozismo, anche se critica, come diremo a suo luogo, la concezione meccanicistica della materia inerte.

Ma chi ha discusso con libertà la tesi del Bayle in Francia è stato Voltaire. Da giovane, in forma ambigua ma non meno esplicita, aveva dato il suo pieno consenso: « Ce n'est ni Montaigne, ni Locke, ni Spinosa, ni Hobbes, ni milord Shaftesbury, ni M. Collins, ni M. Toland, ni Fludd, ni Becker, ni M. le comte de Boulainvilliers, etc., qui ont porté le flambeau de la discorde dans leur patrie; ce sont, pour la plupart, des théologiens, qui, ayant eu d'abord l'ambition d'être chefs de sectes, ont eu bientôt celle d'être chefs de partis. Que dis-je? tous ces livres des philosophes modernes mis ensemble ne feront jamais dans le monde autant de bruit seulement qu'en a fait autrefois la dispute des cordeliers sur la forme de leurs manches et de leur capuchon » [36]. Più esplicita ancora compare la tesi nella conclusione al *Traité de métaphysique*: nel suo facile scetticismo morale, Voltaire accetta in pieno la morale utilitaristica di derivazione inglese affermando che « ...la verità e il vizio, il bene e il male morale, non è in ogni paese che ciò ch'è utile o nocivo alla società. [...] La virtù è l'abitudine di fare quelle cose che piacciono agli uomini e il vizio l'abitudine di fare le cose che loro dispiacciono »; ma da questo non segue

---

35 J. Toland, *Letters to Serena*, London 1704, p. 134.

36 Voltaire, *Lettres philosophiques. Lettre* XIII « Sur Locke », ed. F. A. Taylor, Oxford 1961, p. 45.

affatto che basti essere potenti e ben difesi dalle sanzioni pubbliche, ammonisce Voltaire, perché ci si possa abbandonare allo sfogo di tutti gli istinti, poiché costui si dichiarerebbe da sé il nemico del genere umano. Se poi non si è tanto potenti, ma si appartiene alla classe degli uomini ordinari, il vizio e il delitto ci espongono alle sanzioni di pubblici castighi, a paure d'ogni genere, al disprezzo e all'orrore degli altri: ciò ch'è il più terribile e insopportabile dei castighi.

Quindi, per Voltaire come per Bayle, l'uomo per essere onesto non deve trattenersi dal male per una sanzione ultraterrena, ma per esigenza di convivenza umana e sociale, ossia per semplice « principio d'onore »: « Ainsi tout homme raisonnable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme. La connaissance qu'il aura du coeur humain, et la persuasion où il sera qu'il n'y a en soi ni vertu ni vice, ne l'empêchera jamais d'être bon citoyen et de remplir tous les devoirs de la vie. Aussi remarque-t-on que les philosophes (qu'on baptise du nom d'incrédules et de libertins) ont été dans tous les temps les plus honnêtes hommes du monde. Sans faire ici une liste de tous les grands hommes de l'antiquité, on sait que La Mothe la Vayer, précepteur du frère de Louis XIII, Bayle, Locke, Spinosa, milord Shaftesbury, Collins, etc., étaient des hommes d'une vertu rigide; ce n'est pas seulement la crainte du mépris des hommes qui a fait leurs vertus, c'était le goût de la vertu même. Un esprit droit est honnête homme par la même raison que celui qui n'a point le goût dépravé préfère d'excellent vin de Nuits à du vin de Brie et des perdrix du Mans à de la chair de cheval. Une saine éducation perpétue ces sentiments chez tous les hommes, et de là est venu ce sentiment universel qu'on appelle *honneur*, dont les plus corrumpus ne peuvent se défaire, et qui est le pivot de la société » [37]. Invece sono da compiangere coloro che hanno bisogno dei soccorsi della religione per essere onesti, e Voltaire arriva perfino a qualificare per « mostri » della società quanti non trovassero in se stessi i sentimenti necessari a questa società e fossero obbligati a prendere altrove ciò che deve trovarsi soltanto nella nostra natura.

A partire però dal 1750, cioè dalla voce *Athée - Athéisme* [38] del *Dizionario filosofico*, Voltaire si distacca dal concepire Dio confinato

---

[37] Voltaire, *Traité de philosophie*, ch. IX « De la vertu et du vice », in *Philosophie*, Paris, s. d., p. 178 s.

[38] *Dictionnaire philosophique*, s. v. *Athée*, ed. J. Benda-R. Naves, Paris, Garnier, 1954, p. 36 ss.

ad essere « supremo artefice dell'universo » e comincia a parlare di un « Dio rimuneratore e vendicatore ». Ivi considera la tesi di Bayle un « paradosso » e confuta la difesa da lui fatta di Vanini [39], sia perché costui non era affatto quell'uomo illibato che Bayle voleva far credere, sia perché non era neppure un ateo in senso stretto. Esaminando più da vicino la tesi di Bayle (*Si une société d'athées pourrait subsister*), Voltaire si propone di tenersi ad una moderata distanza sia dai calunniatori come dai fautori troppo ardenti, ma in sostanza finisce per dare torto al Bayle sui punti fondamentali. È in questa rivendicazione che Voltaire ritorna, almeno in parte, al concetto tradizionale di Dio.

Sulla sostanza della posizione del Bayle, ora Voltaire si mostra tutt'altro che un seguace remissivo. Se si fa questione tra fanatismo e ateismo, non c'è dubbio che il primo — anche per lui — è infinitamente più dannoso del secondo, e tuttavia anche il secondo è messo davanti alle sue responsabilità. Il fanatismo spinge di per sé alla passione sanguinaria, ciò che l'ateismo non fa; il fanatismo arriva fino a commettere delitti, mentre l'ateismo soltanto non vi si oppone; il fanatismo arriva facilmente ad ogni eccesso e non si arresta davanti al massacro, mentre l'ateo (d'allora!) consiglia moderazione e concordia. Hobbes, che fu creduto ateo, passò una vita tranquilla e innocente, mentre i fanatici del suo tempo inondarono di sangue l'Inghilterra, la Scozia e l'Irlanda. Spinoza, che era non solamente ateo ma insegnò l'ateismo, non commise nessun assassinio come i fanatici olandesi del suo tempo. Voltaire attacca ora gli atei del suo tempo: si tratta in gran parte di scienziati arditi e traviati che ragionano male, i quali, non potendo comprendere la creazione, l'origine del male e altre difficoltà, sono ricorsi alla ipotesi della eternità delle cose e della necessità [40].

Per quanto riguarda la politica, Voltaire afferma espressamente il carattere deleterio dell'ateismo e fa menzione del Senato di Roma... « ch'era quasi tutto composto di atei di teoria e di pratica, cioè di

---

[39] Cf. *Pensées diverses...*, § 173, ed. cit., p. 353, spec. § 182, ed. cit., t. II, p. 37 ss.; v. anche *Addition...*, p. 577.

[40] « Les athées sont pour la plupart des savants hardis et égarés qui raisonnent mal, et qui, ne pouvant comprendre la création, l'origine du mal, et d'autres difficultés, ont recours à l'hypothèse de l'éternité des choses et de la nécessité » (*Dictionnaire philosophique*, ed. cit., p. 42). Contro gli eccessi del fanatismo religioso, v. la P. II dell'articolo (ed. cit., p. 44), ma essi non autorizzano affatto l'ateismo, dichiara Voltaire.

uomini che non credevano né alla Provvidenza né alla vita futura [...], un'assemblea di filosofi, di gaudenti e di ambiziosi, tutti pericolosissimi e che mandavano in rovina la repubblica ». Ed ecco la nuova affermazione della necessità di un Dio personale perché la vita umana privata e pubblica si possa reggere: « Je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier: je suis bien sûr que je serais pilé. Je ne voudrais pas, si j'étais souverain, avoir affaire à des courtisans athées, dont l'intérêt serait de m'empoisonner: il me faudrait prendre au hasard du contre-poison tous les jours. Il est donc absolument nécéssaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un Etre suprême, créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur, soit profondément gravée dans les esprits » [41].

Bayle si è fatto forte per la sua tesi della esistenza dei cosiddetti « popoli atei » come i cafri e gli ottentotti, i topinambu... Ma si tratta di popoli, secondo Voltaire, di civiltà troppo bassa perché possano avere peso sulla questione: essi non sono né atei né credenti, sono semplicemente dei « bambini » in questo campo. Coloro poi che avevano sostenuto — e Bayle aveva accettato ad occhi chiusi la loro affermazione [42] — che l'ateismo era « ... la religione del governo in Cina », si erano completamente ingannati: bastava che leggessero gli editti degli imperatori di questo vasto paese ed avrebbero visto che questi editti sono dei sermoni e che vi si parla ovunque dell'Essere supremo, governatore, vendicatore e rimuneratore [43]. La conclusione di Voltaire si profila ora perciò quasi agli antipodi della tesi del Bayle: « Que l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent; qu'il l'est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place; que, s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, il est

---

[41] *Dictionnaire philosophique*, l. c., ed. cit., p. 43.

[42] Cf. *Addition...*, c. 154, ed. cit., t. IV, p. 785.

[43] *Dictionnaire philosophique*, l. c., ed. cit., p. 40. Voltaire aggiunge che Bayle ha dimenticato invece l'esempio più calzante per la sua tesi, ossia il popolo ebraico che non ammetteva una vita futura e quindi una sanzione eterna, e tuttavia fu il popolo più religioso che credeva in Dio creatore e vendicatore del male su questa terra e che bastava questo freno a tenerlo nella pratica morale. Si può osservare anzitutto come l'immortalità personale era ben conosciuta dagli Ebrei (cf. *Enc. Catt.*, s. v. *Immortalità*, t. VI, col. 1682 ss.); poi non si comprende come questo argomento possa giovare alla tesi della « possibilità di una società di atei », quando si afferma che « ... gli Ebrei erano i popoli più religiosi della terra » (l. c.).

presque toujours fatal à la vertu »[44]. È evidente in questa nuova e definitiva piega del pensiero di Voltaire la polemica contro l'ateismo di D'Holbach, e l'allusione vi è in modo esplicito.

Ritornando sulla questione, nelle tarde *Questions sur l'Encyclopédie* (1770), Voltaire resta fermo sulla sua nuova concezione del « Dio rimuneratore e vendicatore » come fondamento indispensabile nella vita dei popoli e per la conservazione degli stati, e se Bayle fosse stato al comando di appena cinque o seicento contadini non avrebbe mancato di annunziare loro un « Dio rimuneratore e vendicatore ». A coloro poi che gli facessero osservare che « ... gli atei pur vivono in società — certamente Voltaire pensava al Circolo di D'Holbach — quindi si può vivere in società senza religione », egli ribatte: « Que les loups vivent ainsi et que ce n'est pas une société qu'un assemblage de barbares anthropophages tels que vous les supposez; et je vous demanderai toujours si, quand vous avez prêté votre argent à quelqu'un de votre société, vous voudriez que ni votre débiteur, ni votre procureur, ni votre notaire, ni votre juge, ne crussent en Dieu »[45]. Voltaire si diffonde poi con particolare impegno nella difesa delle « cause finali » prendendo in esame gli argomenti principali dell'ateo per combatterli e li ribatte uno per uno con energia invocando perfino l'autorità di Spinoza in quanto anch'egli ha sentito il bisogno di ammettere nel mondo la presenza di una suprema Intelligenza. La « obiezione nuova di un ateo moderno », secondo la quale gli eventi cosmici possono essere effetti del caso, fa pensare senz'altro a D'Holbach, e Voltaire la respinge come insulsa: « La disposition d'une aile de mouche, les organes d'une limaçon suffisent pour vous atterrer »[46]. Più calmo invece è lo stile delle risposte alle difficoltà, in realtà poco trascendentali, di Maupertuis che non riusciva a vedere la finalità nelle bizzarrie che si riscontrano nelle strutture degli animali: un'osservazione e considerazione più attenta delle cose, osserva Voltaire, mostra dappertutto nuove ed insospettate meraviglie. E conclude risoluto: « Il faut donc absolument reconnaître une intelligence ineffable, que Spi-

---

[44] *Dictionnaire philosophique*, l. c., ed. cit., p. 43. Voltaire conclude la sua esposizione compiacendosi del ribasso dell'ateismo e di una ripresa delle credenze in Dio, soprattutto per la considerazione delle « cause finali » che sono ritornate in onore fra i filosofi. Così oggi Dio è tornato alla portata di tutti: « Un catechiste annonce Dieu aux enfants, et Newton le démontre aux sages ».

[45] *Athéisme*, sect. I, cito dall'ed. J. Benda-R. Naves, vol. cit., p. 459.

[46] *Athéisme*, sect. II, cito dall'ed. J. Benda-R. Naves, vol. cit., p. 462.

nosa même admettait. Il faut convenir qu'elle éclate dans le plus vil insecte comme dans les astres. Et à l'égard du mal moral et physique, que dire et que faire? se consoler par la jouissance du bien physique et moral, en adorant l'Etre éternel qui a fait l'un et permis l'autre. Encore un mot sur cet article. L'athéisme est le vice de quelques gens d'esprit, et la superstition le vice des sots; mais les fripons, que sont-ils? des fripons » [47].

Ma tocca convenire che Voltaire era eccessivamente ottimista sull'esito della sua polemica contro l'ateismo e la sua nuova esigenza di Dio poteva essere sincera ma non era altrettanto valida contro gli atei incoraggiati dal Bayle. L'importanza e l'influenza del Bayle nella formazione del razionalismo e dell'ateismo moderno può quindi essere riconosciuta decisiva e non inferiore a quella di Spinoza, Hobbes, Locke. Teista e forse cristiano convinto come Cartesio e i cartesiani, egli ha aperto una nuova falla nella diga del teismo per la quale entreranno con impeto di uragano le acque della negazione sia della religione rivelata da parte del deismo e dell'illuminismo, sia della religione naturale e di qualsiasi idea religiosa da parte dell'ateismo radicale [48]. L'azione corrosiva di Bayle era nella linea del « devoto » Cartesio, di cui egli stesso si proclama ammiratore e seguace: era la chiarezza delle « idee chiare e distinte » che l'aveva portato a mettere sotto processo, se non proprio la religione in sé e il cristianesimo come tale, almeno il fenomeno universale umano della « religiosità », ch'è l'impulso primordiale della aspirazione dell'uomo all'Assoluto, al Bene supremo, alla Giustizia perfetta... che forma il fondamento di ogni aspirazione religiosa.

In quest'aspirazione dell'anima verso il profondo non tutto è chiaro, perché essa si sveglia nell'uomo fin dalla prima età quando

---

[47] *Athéisme*, sect. II, cito dell'ed. J. Benda-R. Naves, vol. cit., pp. 461 s., 463. Per l'attacco di D'Holbach alle « cause finali », v. *Système de la nature*, P. II, ch. III, ed. cit., t. II, p. 67 ss.; ch. V, ed. cit., t. II, p. 160 s. (contro Newton). La tesi del Bayle è ripetuta alla lettera da Diderot: « Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu, que l'athéisme » (*Pensées philosophiques*, ed. P. Vernière, Paris 1961, § XII, p. 14). Essa ha lasciato incerti gli stessi gesuiti dei *Mémoires de Trévoux* (cf. A. R. Desautels, *Les Mémoires de Trévoux...*, ed. cit., p. 79 ss.).

[48] Ved. il sobrio ma sostanziale bilancio di questi effetti negativi dell'opera del Bayle in P. Hazard, *La pensée européenne*, t. III « Notes et références », p. 32 s.

non c'è chiarezza neppure in cose dal contenuto ben più facile, e tuttavia nessuno si sogna per questo di combatterle o respingerle. In quest'aspirazione poi alcuni punti, non tutti certamente, non possono mai diventar chiari e distinti per nessuno, anche s'egli è il più accorto filosofo o il più esperto teologo: sono i problemi che riguardano l'intimo e ultimo rapporto della libertà dell'uomo nella sua soggezione a Dio e della Provvidenza di Dio verso l'uomo da Lui creato e messo nel mondo perché Lo cerchi e Lo ami... Il problema del male sta al centro di questo arduo tessuto di rapporti: l'uomo non si deve però scandalizzare, come ha fatto Bayle, e deve tenere ferme le certezze fondamentali per sostenere la lotta della sua riconoscente soggezione a Dio; una religione come quella del razionalismo, del deismo, dell'illuminismo... che ignora la preghiera, non è e non può dirsi religione, neppure quella naturale, perché si esaurisce in un giudizio di evidenza astratta, ossia nell'affermazione formale dell'esistenza di Dio senza afferrare l'uomo intero con un atto di volontà e perciò senza volgersi al Dio vivente, creatore del mondo e padre degli uomini. Non avevano allora del tutto torto gli atei a spingere, contro ogni remora, il principio moderno alla sua estrema conclusione fino in fondo.

L'ambiguità che copriva l'apparente chiarezza della tesi del Bayle sulla distinzione fra morale e religione è stata risolta pertanto dalla storia del pensiero europeo nel modo più radicale, prima con la critica della religione rivelata e la sua messa al bando senza possibilità di appello da parte del deismo, e poi con la condanna definitiva della religione come tale. Così Bayle, certamente contro le sue previsioni, si trovò alla testa dell'ateismo moderno e le *Pensées diverses*, giudicate d'ispirazione cattolica [49], divennero il grido di guerra contro ogni religione.

Infatti, osserva Feuerbach, il quale in uno studio speciale ha svolto a fondo questo raro fenomeno della storia del pensiero, non serve più dichiarare: la religione santifica necessariamente gli uomini. Ciò che accade nel suo nome, non accade perciò nel suo senso. Le passioni, le debolezze, la corruzione degli uomini non vanno attribuite a colpa della religione, e se comunque e in qualche posto la religione ha eccitato al delitto e non ha trattenuto gli uomini dal compierlo o non li ha migliorati, ciò è perché si trattava di una falsa religione

---

[49] Cf. L. Feuerbach, *Pierre Bayle.* Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, S. W., Bd. V, p. 166, nota (Stuttgart 1905).

od almeno di una falsa religiosità. Le accuse del Bayle non colpiscono la religione in sé, la religione nella sua essenza ovvero quella che corrisponde alla sua idea, cioè la religione *vera.* Ma cos'è che fonda questa distinzione fra la religione falsa e vera?, si chiede Feuerbach. Il *contenuto* della religione, lo *spirito* della medesima. Ma cos'è questo spirito, questo contenuto? Il *concetto* di Dio.

Importa allora a questo riguardo il *come* Dio è pensato, come Egli è oggetto di coscienza. Se questo concetto non è degno di Dio (*ungöttlich*), se è cattivo, allora anche la religione e la religiosità più non servono. I greci *pensavano* Dio in modo sensibile; sensibile era pertanto anche il loro culto. Ma il concetto di Dio non è soltanto un oggetto della religione, ma anche della filosofia e della morale: si può pensare Dio come il principio supremo del dovere, senza per questo ridurlo a un oggetto di venerazione religiosa.

Ciò che costituisce l'essenza della religione e la distingue dalla morale e dalla filosofia, osserva ancora Feuerbach, non è qualcosa di buono per se stesso, ma dipende dal suo contenuto: la « santità » o sacralità, ch'è la categoria suprema della religione, non ha valore per se stessa. Il « sacro » dev'essere anche qualcosa di razionale, di buono in sé, quindi non è un concetto originario poiché dipende dai concetti di verità, di razionalità, di etica... e quindi appartiene alla filosofia. E Feuerbach va certamente al di là delle « intenzioni » del Bayle ma non forse dei suoi principi quando conclude che a questo modo non è la religione che fonda l'etica ma al contrario è l'etica che fonda la religione. La conclusione però suppone il nuovo concetto di religione d'ispirazione hegeliana del Feuerbach, che pone la religione nella sfera del sentimento e quindi inferiore alla filosofia, ch'è del tutto assente in Bayle. Feuerbach perciò conclude che le accuse di Bayle colpiscono allora la religione, prescindendo dal suo contenuto, nella sua propria distinzione dalla morale [50]. Anzi si deve dire che ciò che opera in senso positivo nella religione non appartiene alla religione, ma piuttosto è qualcosa che si oppone a tutte le religioni stabilite, un'affermazione di sé, una mancanza di Dio (*Gottlosigkeit*), una religione puramente razionale e libera da ogni autorità dov'essa non ha altro diritto se non il diritto della persuasione, il diritto dello spirito, il diritto della natura. Così stavano le cose col cristianesimo, così con la

---

[50] A questo punto Feuerbach si diffonde in un attacco contro la Chiesa cattolica che avrebbe permesso qualsiasi delitto a danno degli eretici (l. c., p. 181 ss.) e contro la religione rivelata ossia storico-positiva in generale (l. c., p. 186 ss.).

riforma [51]. Ed ecco la conclusione che il Nostro intende tirare nello spirito del Bayle, non senza qualche fondamento: « Soltanto colui che pensa onestamente della fede, costui anche concede piena libertà all'incredulità. Solo dove l'incredulità è libera, anche la fede è libera ed è posta una differenza fra una fede ipocrita, affettata ed una fede vera, naturale » [52]. Ma una proposizione così radicale è una conclusione di Feuerbach e non più la tesi del Bayle.

Anche la seguente tesi dell'« autonomia dell'etica » (*die Selbständigkeit der Ethik*) [53] è propria del tedesco Feuerbach più che del Bayle il quale aveva proposto e considerato, come si è visto, soltanto situazioni esistenziali protestando la sua adesione ai principi della religione e del cristianesimo. Mettere Dio come principio della giustizia è, per Feuerbach, identificarlo con la giustizia, col bene in sé e per sé, ch'è perciò il principio dell'etica: allora Dio è soltanto un nome, una parola; l'essenza del concetto è il concetto *etico*, e dopo un'amena scorribanda sulla dottrina delle scuole teologiche circa la fede nei miracoli, Feuerbach si sofferma sulla formula più audace della decadenza della scolastica, il nominalismo, secondo la quale i precetti dell'etica si fondavano unicamente sulla volontà di Dio (nominalismo): un principio, commenta ora allegramente il Nostro, arbitrario, immorale e che annienta l'etica nella sua base. Infatti il bene non ha altra forza se non la propria e non può legare e determinare l'uomo che *mediante se stesso*, ossia non si dà altro fondamento morale del dovere di fare il bene che il concetto del bene *in sé e per se stesso*. Se si pensa pertanto che la volontà di Dio è fondamento dell'etica

---

[51] S. Tommaso distingue i semplici infedeli, che mai ebbero la fede, dagli eretici e dagli apostati: mentre i primi, anche se fossero soggiogati dai cristiani, devono essere obbligati soltanto a non ostacolare la fede cristiana, i secondi invece devono essere spinti a osservare ciò che hanno promesso (*Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 8). Cf. *ad* 2 per i Giudei l'espressione categorica: « Judaei si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo cogendi sunt ad fidem », diversamente se anch'essi una volta ricevettero la fede. Inoltre S. Tommaso, ricordando la costante tradizione della Chiesa, non ha ammesso che i bambini degli Ebrei al di sotto dell'uso della ragione possano essere battezzati contro la volontà dei genitori (*ibid.*, a. 12; cf. III, q. 68, a. 10; *Quodlib.* II, q. IV, a. 2; *Quodlib.* III, q. V, a. 1).

[52] « *Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit giebt. Nur wo der Unglaube frei, ist auch der Glaube frei und ein Unterschied gesetzt zwischen einem erheuchelten, affectirten und einem wahren, natürlichen Glauben* » (*Op. cit.*, p. 190). Feuerbach però è costretto a riconoscere che per Bayle siffatti cristiani non si comportano in accordo ma in contraddizione con la dottrina del cristianesimo.

[53] *Bayle*, Kap. V, S. W., Bd. V, p. 193.

poiché essa è la volontà del bene, e Dio si riduce al concetto del bene, ecco che allora il concetto *essenziale* e *decisivo* è il concetto *etico*, la teologia abbandona la teologia come teologia, allora noi stiamo dalla parte della filosofia, dal punto di vista dell'etica autonoma.

Concepire l'etica in forma autonoma era pertanto il sacro compito dell'umanità, che fu assolto da Kant e Fichte, i quali concepirono la filosofia, ed in particolare l'etica, indipendente dalla teologia per la loro salvezza e per la salvezza dell'umanità, così che anzitutto per loro merito l'idea etica fu portata all'esistenza nella sua purezza e schiettezza. L'ateismo, dichiara trionfalmente Feuerbach, il tanto bistrattato ateismo, altro non è stato che il necessario e perciò salutare stadio di passaggio dal Dio *empirico* oggettivo, concepito come una cosa *estrinseca*, all'idealismo ossia al pensiero dello Spirito, al Concetto del *divino in-sé-e-per-sé*, alla concezione autonoma dell'essenza della natura come dell'essenza dell'Idea etica. La filiazione quindi della tesi bayleana dai *Pensieri sulla cometa* all'imperativo categorico di Kant e all'Idea dell'eticità assoluta di Fichte è diretta, afferma Feuerbach, e conclude: « Solo l'etica è perciò la vera religione; essa è lo *spirito* della vera religione, dello spirito sincero, certo di sé, che non s'illude e non s'inganna con fantasmi, che non si nasconde con simboli oscuri e confuse rappresentazioni, la parola della verità semplice, schietta, diritta, lontana da ogni sforzo di metafore orientali. Solo l'etica genera, come dimostra la storia, caratteri aperti, liberi, nobili, senza contraddizioni, *naturali*, veraci, autenticamente religiosi ». La teologia invece che si pone al di sopra dell'etica è deleteria per gli Stati, così per la vita come per le scienze [54]. Né la replica di Leibniz al Bayle ha salvato la situazione.

È difficile poter esagerare l'importanza del Bayle nello sviluppo del razionalismo e dell'ateismo moderno: la tesi più radicale di Spinoza della sufficienza che ha la libertà umana in se stessa e l'accusa da lui fatta ad ogni religione, ed alla religione cristiana in particolare, d'incapacità a trattenere l'uomo dal seguire le proprie passioni, entra nella cultura europea ed è accolta come l'apologia definitiva e irrefutabile dell'ateismo [55]. Non è possibile comprendere lo sviluppo del deismo e

---

[54] *Das Wesen der Religion*, ed. cit., Bd. V, p. 215. Il capitolo termina col motto di Federico II di Prussia, ch'è uno degli « eroi » dell'etica moderna celebrati dal Feuerbach: *Mein höchster Gott ist meine Pflicht* (il mio dovere è il mio Dio supremo).

[55] E' stato mostrato che il Bayle ha preso alla lettera da Spinoza la propria tesi e precisamente dalla Prefazione al *Tractatus theologico-politicus* (cf. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, t. I, p. 29).

dell'illuminismo in Inghilterra e in Francia, né il sorgere dell'idealismo tedesco, senza Bayle. E' vero che nella formulazione negativa della tesi che la moralità non è strettamente legata alla religione, egli intendeva parlare (o diceva d'intendere) delle religioni superstiziose e pagane, escludendo la vera religione e la « ...vera fede la quale è sempre accompagnata dall'amore di Dio ed è un dono dello Spirito Santo », come si è visto: ciò che ogni teologo potrebbe accettare, d'accordo con S. Agostino. E' anche vero che nella formulazione positiva, ossia che ci furono di fatto alcuni atei di vita incensurabile [56], e che alcune delle più importanti verità etiche erano note all'uomo assai prima della religione rivelata, il Bayle si poteva ancora incontrare con S. Agostino e S. Tommaso o semplicemente con la dottrina cattolica. Ma è anche un fatto che dopo la sua appassionata diatriba sulla possibilità di fatto o di diritto circa un'etica svincolata dalla religione, ch'è forse la fatica principale della sua vita, che gli ha ispirato probabilmente la composizione del *Dictionnaire...*, l'ateismo esce a fronte alta e può rivendicare il diritto di coesistenza in una società razionale e ben ordinata, mentre la religione viene messa in stato di accusa sia pure in forma indiretta. Il fatto infine di aver enunziato per primo con ogni risolutezza la tesi di un « ateismo positivo e costruttivo » — ciò che Spinoza stesso non aveva osato — e insieme di non essersi accinto a chiarire i principi e i fondamenti di quell'etica naturale su cui l'ateo fondava la propria vita, lasciava la porta aperta per intraprendere una siffatta fondazione a quanti pensavano di aver liquidato o di poter liquidare facilmente ogni dipendenza su tutta la linea dell'etica dalla religione, non solo dalla positiva e rivelata, ma anche da quella naturale in generale [57]. Le idee infatti sono come le frecce che, una volta lanciate, non seguono sempre l'intenzione di chi le ha lanciate, ma corrono secondo la spinta e la traiettoria ch'è propria della loro carica energetica.

---

[56] Oltre le citate riflessioni delle *Pensées* (§§ 174, 178, 180, 182) e della *Continuation* (§§ 144, 145), bisogna con la guida stessa del Bayle leggere l'apologia dei martiri dell'ateismo nel *Dictionnaire hist. et crit.* (cf. *Hermias* - *Stilpon* - *Xenocrate* - Remarque F. - *Lucrèce* - Remarque E. - *Spinoza* - Remarque O.).

[57] Uno specialista di storia dell'ateismo scrive al riguardo: « Der Fortschritt liegt also nicht in neuen Ideen über die Quellen und die Begründung des Sittlichen, sondern nur in der geräuschlosen Wegräumung des theologischen Ueberbaues, welcher bis dahin der Ethik ihre selbständige Ausgestaltung verwahrt hatte » (F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart 1882, Bd. I, p. 286).

APPENDICI

1 - CARTESIO E PASCAL

L'accusa di ateismo al sistema cartesiano non era del resto molto lontana nel rimprovero, quasi riservato, di Pascal: « Non posso perdonare a Cartesio. Egli avrebbe voluto, in tutta la sua filosofia, far a meno di Dio, ma non riuscì ad esimersi dal fargli dare una spintarella per mettere il mondo in movimento; dopo ciò, egli non sa che farsene di Dio » (Pascal, *Pensées,* sect. II, n. 77, ed. Brunschvicg minor, Paris 1917, p. 360 s.). Eppure lo stesso Pascal sembra ammettere in generale il meccanicismo cartesiano: « Il faut dire en gros: " cela se fait par figure et mouvement ", car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine » (*Pensées*, sect. II, n. 79, ed. cit., p. 361). Il Brunschvicg nel suo acuto confronto fra i due pensatori ha sorvolato, non so perché, su questo punto, che mi sembra decisivo (*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, II ed., New York-Paris 1944, spec. p. 157 ss.). Pascal ne deduce quindi che il mondo è « muto », che non ci parla di Dio e non ci può portare a Dio (sul cartesianesimo di Pascal, v. F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, ed. cit., t. I, p. 551 s.; J. Souilhé, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, Paris 1934, vol. I, p. 92 s.). In un mondo nel quale i corpi sono ridotti all'estensione e lo spirito al pensiero, l'atto o perfezione fondamentale dei corpi è il movimento locale: Cartesio faceva perciò di Dio colui che dava la prima spinta al movimento della *machina mundi*, ciò ch'era davvero troppo poco. Gli sviluppi che Spinoza diede subito alla dottrina cartesiana riportando quei due attributi del reale (l'estensione e il pensiero) all'unità della sostanza, non sono affatto alieni ma scaturiscono dalla logica interna dei principi stessi, malgrado l'opinione personale contraria di Cartesio e malgrado i suoi sforzi per allestire nuove prove della esistenza di Dio, prese dalla sfera della riflessione. Sono questi gli argomenti che l'Hardouin aveva tacciato di ontologismo e panteismo e perciò di ateismo.

2 - RELIGIOSITÀ SPINOZIANA

Gli avvocati difensori di Spinoza dall'accusa di ateismo non sono numerosi: fra i più convinti è certamente uno dei suoi più informati biografi, J. Freudenthal, nell'opera ormai classica: *Spinoza*, *Leben und Lehre*; Erster

Teil: Das Leben Spinozas, II Aufl., hrsg. von C. Gebhardt; Zweiter Teil: Die Lehre Spinozas, auf Grund des Nachlasses von J. Freudenthal, bearbeitet von C. Gebhardt, Curis Societatis Spinozanae, Heidelberg 1927; cf. P. I, c. 7; Bd. I, p. 163 ss.

La « religiosità » di Spinoza è attestata dal motto, che si legge nel frontespizio del *Tractatus theol.-pol.*, preso da S. Giovanni: « Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis » (*I Io.*, 4, 13). Sul piano teoretico, la conoscenza di Dio è la prima certezza ed è il fondamento di ogni certezza e conoscenza: in nessun luogo del *Tractatus* Spinoza combatte mai la dottrina biblica di Dio. Quanto a Gesù Cristo, Spinoza, secondo Freudenthal, mostra la più alta considerazione: però ammette che lo considera semplicemente come uomo, sia pure saggio e perfetto e il più vicino a Dio, ma sempre e soltanto uomo. Gesù quindi in nessun modo può essere detto Dio. Anche la S. Scrittura del Vecchio e del Nuovo Testamento è trattata da Spinoza con rispetto: in essa si contiene una dottrina ch'è di alto valore per l'uomo. Come può allora, conclude Freudenthal, un uomo simile essere qualificato per empio e ateo? E il Freudenthal è ben disposto ad accettare nientemeno la posizione di chi recentemente ha affermato « ... aver Spinoza accettato la fede cristiana, benché non ne abbia data una professione pubblica » (*Spinoza habe den christlichen Glauben angenommen, wenn er auch kein öffentliche Bekenntnis abgelegt habe.* - p. 165)!

Secondo Freudenthal non solo nel *Tractatus* ma anche negli altri scritti Spinoza si mantiene sugli stessi principi. È vero che nell'*Ethica* Dio non è affatto personale, né il creatore del mondo, né vi si parla di Provvidenza o di Rivelazione.

In sostanza anche Freudenthal ammette che per Spinoza non si può parlare in nessun modo di religione storico-positiva cioè rivelata in senso proprio (p. 168). Ma verso la fine della sua perorazione arriva ad ammettere schiettamente il carattere panteistico e immanentistico della religiosità di Spinoza: « Wer Frömmigkeit für Anhänglichkeit an eine der vielen geschichtlichen Gestaltungen des religiösen Lebens erklärt und Religion dem Judentum oder Christentum gleichsetzt, dem muss Spinoza als religionslos erscheinen. Und wer Gott über die Natur hinaushebt und eine unpersönliche, der Welt einwohnende Gottheit als einen Unbegriff zurückweist, der wird ihn auch einen Atheisten nennen. Wenn aber die Lehre eine religiöse ist, die uns über die Endlichkeit hinaus zum Ewigen führt, uns von der Selbstsucht erlöst und lautere Liebe zu Gott und Menschen uns einflösst, dann war Spinozas Philosophie nicht unreligiös. Und wenn ein von allen kirchlichen Dogmen freies Christentum noch als solches gelten darf, dann wird Spinoza, der mit hoher Ehrerbietung von Jesus Christus spricht und vieles lehrt, was mit den sittlichen Anschauungen des Christentums übereinstimmt, ein Christ, ja mit Goethe vielleicht *Christianissimus* genannt werden dürfen » (p. 171 s.).

È il cosiddetto « cristianesimo giovanneo » ma in realtà è il « cristianesimo della ragione », come lo chiamerà lo spinoziano Lessing, e passerà nell'idealismo che penserà a liquidare il cristianesimo sia come rivelazione e sia come religione in generale, perché l'ultima parola sull'essere e sull'uomo

è affidata alla filosofia e non alla religione. Fra i più convinti avvocati del teismo spinoziano figurano nell'Ottocento tedesco — oltre Hegel, di cui si è detto all'inizio — Herder, Mendelssohn e soprattutto Schelling e Goethe, come diremo.

L'opposizione fra la concezione spinoziana e quella cristiana e teistica in generale è stata indicata perciò nella vanificazione del finito e dell'uomo in esso e quindi della libertà non solo nell'uomo ma anche in Dio stesso: « Spinozas Mythos ist theozentrisch: Gott in Allem. Für das Mittelalter war die Welt der Schauplatz, auf dem die *divina comedia* des Menschen gespielt wurde, deren erster Akt in dem Sündenfall des ersten Menschen und der Verderbnis der Menschheit, deren zweiter Akt im Opfertod des Gottessohnes und der Erlösung der Menschheit bestand, und deren dritter Akt mit dem Ende der Dinge und dem Jüngsten Gericht noch zu erwarten war. Für den Spinozismus ist Gott die Natur, und das Phänomen der Menschheit nur ein Einzelnes unter dem unendlich Vielen, was mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes folgen musste. Wie Spinoza jede Vermenschlichung Gottes ablehnt und darum Wille, Begierde, kurz alles, was die Unendlichkeit bestimmend verneinen könnte, von der Gottheit fernhält, so entfernt er auch den Zweckbegriff von ihr. Nicht durch Zwecke bestimmt, sondern in Kausalität wirkend, ist Gott in der Welt. Es gibt deshalb in der Welt kein Wozu, nur ein Warum. Der Gott der Immanenz handelt aus der Gesetzmässigkeit seiner eigenen Natur, und in dieser Notwendigkeit seines Handelns legt seine Freiheit. Es ist die Freiheit der Immanenz » [1]. E logicamente: non avendo voluto Spinoza allineare Dio sulla spiritualità dell'uomo, l'ha dovuto affondare nella necessità della natura.

---

[1] C. Gebhardt, *Spinoza*, Reclam, Leipzig 1932, p. 107. Sull'indole dell'opera maggiore di Spinoza abbiamo una testimonianza (finora isolata) di Jean Le Clerc molto significativa, già notata da F. Mauthner (*Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, II, 349 s.) che abbiamo potuto riscontrare nella sua fonte alla Biblioteca Vaticana: « J'ai ouï dire à un homme digne de foi, qui me l'a même donné écrit de sa main, que Spinosa avait composé sa prétendue *Ethique démontrée* en Flamand, et qu'il la donna à traduire en Latin à un Médecin, qui se nommait Louis Meyer; et que de mot de Dieu ne s'y trouvait point; mais seulement celui de la *Nature*, qu'il prétendait être éternelle. Le Médecin l'avertit qu'ou lui ferait infailliblement une grosse affaire de cela, comme niant qu'il y ait un Dieu et introduisant en sa place, la *Nature*; qui est un mot plus propre à marquer la Créature que le Créateur. *Spinosa* consentit à ce changement, et le Livre parut, comme Meyer le lui avait conseillé. En lisant son Livre, on remarquera facilement que le mot de *Dieu* n'est qu'un mot *postiche*, pour parler ainsi, qu'il employe pour donner le change au Lecteur. Il soumet tout à je ne sais quelle nécessité, qui n'a été imposée par personne, mais qui est naturelle à la Matière et à ce qu'il y a d'Intelligences mêlées parmi: sans en rendre aucune raison, qui ait quelque vraisemblance. Quoi qu'il ait disposé en ordre Mathématique ce qu'il dit, pour surprendre les Lecteurs; on voit partout de faux raisonnements et un Galimathias perpétuel » (Jean Le Clerc, 1657-1736. *Bibliothèque ancienne et moderne*, vol. XXIV, Amsterdam 1724, p. 135 s.).

3 - POLEMICA ANTISPINOZIANA

La polemica pro e contro Spinoza nei sec. XVII-XIX costituisce un capitolo a parte della storia della filosofia e non è stata ancora ordinata e coordinata ad una comprensione dello sviluppo del pensiero moderno. Un primo bilancio di notevole interesse è quello tracciato dal Bayle nelle Note al suo articolo (Note D, E, H, I, M, P...), di cui diamo i titoli più importanti: Stoupp, *La Religion des Hollandais*, Utrecht 1673; S. Kortholt, *De tribus impostoribus*, Kiel 1680 (i tre impostori sono Herbert de Cherbury, Hobbes e Spinoza); cf. I. Presser, *Das Buch « De tribus impostoribus »*, Amsterdam 1926, p. 102 ss. Vari sono gli scritti che vanno sotto questo titolo: J. Bredenbourg, *Enervatio Tractatus theologico-politici*, Rotterdam 1675: è la critica più compiuta secondo il Bayle; F. Cuper, *Arcana Atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata*, Rotterdam 1676: è certamente la medesima opera di cui parla S. Dunin Borkowski, *Der erst Anhang zu der Kurzen Abhandlung*, Chronicon Spinozanum I, Hagae Comitis 1921, p. 75, nota, che dà il titolo olandese originario e come anno di pubblicazione il 1677; cf. anche C. Gebhardt, *Spinoza Kurze Abhandlung...*, Einleitung, Leipzig 1922, p. V s. La critica a Spinoza è fondata sul *Tractatus theologico-politicus* e ignora l'*Ethica*: l'A. si vanta di essere *primus omnium* in questa critica (cf. *Prooemium*). Il Kuyper era mennonita e concepiva anch'egli, senza ispirarsi però a Spinoza, l'estensione come attributo di Dio: v. S. Dunin Borkowski, *Der junge Spinoza*, Münster i. W. 1910, p. 360 e la nota 43 a p. 574; I. O. L. de Velthujsen, *Tractatus de cultu naturali et origine moralitatis*, 1680: il Velthujsen fu in corrispondenza con Spinoza: *Ep. XLII*; Aubert de Versé, *L'Impie convaincu* ou Dissertation contre Spinosa dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme, Amsterdam 1685: è citato da D'Holbach, *Op. cit.*, t. II, pp. 151 nota, 186 nota; Poiret inserì, nella II ed. del suo *De Deo, Anima et Malo*, Amsterdam 1685, il saggio: *Fundamenta Atheismi eversa sive Specimen absurditatis Atheismi Spinoziani*; Henry More, *Op. philos.*, t. I, p. 600, tradotto dal citato Cuper; F. Lami, *Le nouvel Athéisme renversé ou Réfutation du système de Spinoza...*, Paris 1696; Jacquelot, *Dissertations sur l'existence de Dieu où l'on demontre cette verité par l'Histoire universelle..., par la Réfutation du système d'Epicure et de Spinoza,* ecc., La Haie 1697; Jens, *Examen philosophicum sextae definitionis Partis I Eth. Benedicti de Spinoza sive Prodromus Animadversionum super unico veterum et recentiorum Atheorum Argumento nempe « una substantia »...*, Dort 1698. Per suo conto il Bayle critica l'ateismo di Spinoza specialmente nelle Note N (fol. 259 *b*-262*a*) e P (fol. 263 *b*-264*a*).

J. A. Trinius, nel suo *Freydenker Lexicon*, osserva: « Das atheistische Lehrgebäude, welches von ihm den Namen des Spinozismus führet, hat zwar der Ordnung (*formaliter*) aber nicht dem Inhalt nach (*materialiter*) zum Urheber » e cita ben 129 scritti di confutazione (Leipzig u. Bernburg 1759, p. 418 ss., e Suppl., p. 75 ss.; ed. Bottega d'Erasmo 1960, pp. 105 ss., 247 s.).

Una rassegna sostanziosa della polemica antispinoziana è data anche da G. Ch. B. Punjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, Braunschweig 1880, Bd. I, p. 322 ss., ove si cita anche un *Catalogus scriptorum anti-spinozianorum* di Janichen. Ha seguito invece la

critica, secondo l'ordine delle dottrine, F. Ehrardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig 1908.

L'esposizione cronologica più accurata delle reazioni (e delle accuse di ateismo) suscitate dal *Tractatus theol.-pol.* è quella di J. Freudenthal, *Op. cit.*, P. I, c. 9, ed. Gebhardt, Bd. I, pp. 217-252, e per l'*Ethica*, P. II, c. 9, ed. cit., pp. 212-241, con la documentazione del Gebhardt a p. 255 ss. Malgrado la difesa ch'egli ha fatto di Spinoza (v. nota prec.), il Freudenthal riconosce il completo cambiamento di rotta fatto dal *Tractatus theol.-pol.* su tutti i problemi religiosi (Bd. I, p. 218 ss.), ricorda il sospetto di Spinoza confermato dal biografo Lucas che la tempesta fosse stata causata a bella posta dai cartesiani per scaricare su Spinoza l'accusa di ateismo che avevano visto incombere sul proprio sistema (Bd. I, p. 233 s.). Il giudizio definitivo del Freudenthal può chiarire anche il significato della sua apologia: « So erklärt er [Spinoza] sich für die Immanenz, die Innerweltlichkeit Gottes, gegen den Theimus und die Transzendenz der Gottheit; so entscheidet er sich für den Monismus von Sein und Denken gegen Materialismus und Dualismus; so führt er die mechanische Erklärung der Welt und damit den Determinismus in Anthropologie und Ethik durch, gegen die Teleologie in der Natur und gegen den freien Willen in der Ethik » (*Op. cit.*, P. II, c. I, ed. cit., t. II, p. 14).

La sintesi critica più recente, opera di uno specialista, della bibliografia spinoziana con importanti integrazioni si deve a S. Dunin Borkowski, *Spinoza nach Dreihundert Jahren*, Berlin u. Bonn 1932, pp. 112-186.

Ma gli studi spinoziani, come attesta la vasta opera citata del Vernière, mostrano una notevole ripresa anche dopo la seconda guerra mondiale. Scarso sembra l'influsso di Spinoza sulla filosofia classica inglese, che aveva già in Hobbes il suo modello di criptomaterialismo (cf., p. es., le critiche a Spinoza del Toland: F. Ehrardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, p. 488): un più esplicito ritorno a Spinoza si nota specialmente nella scuola neohegeliana anglosassone, come vedremo.

4 - MECCANICISMO CARTESIANO E ATEISMO SECONDO H. MORE

Entusiasta del metodo cartesiano e corrispondente fedele in gioventù, il platonico H. More si raffreddò con gli anni e passò ad una critica serrata di quella metafisica ed in particolare di tutto l'impianto cartesiano nella sua vana pretesa di aprire vie nuove alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ciò è tanto lungi dal raggiungere lo scopo — secondo il More che rasenta qui l'accusa di Voezio — che finisce piuttosto per dare ansa al materialismo e all'ateismo: l'episodio significativo merita, mi sembra, un breve cenno anche perché il More si mantiene più vicino allo spirito della filosofia di Cartesio che non il focoso Hardouin. Il bilancio di questa crisi è già accennato nel catalogo delle proprie opere, ossia nella *Praefatio generalissima* del 1679, premessa alla prima parte degli *Opera omnia*, in termini quanto mai espliciti della più candida e recisa autocritica: « Anno hoc etiam MDCLXIV nova seorsim facta est editio Epistolae ad V. C. Quam quidem Epistolam scripsi ut et honori Cartesii consulerem (strenue enim illic omnem ab eo Atheismi suspi-

cionem amolior) et Juventutis Academicae pariter incolumitati et saluti prospicerem, eximendo scilicet venenum illud quod occultatur in illo Cartesii Instituto, Omnia solvendi Naturae Phaenomena in Rationes mere Mechanicas. Quod fieri non posse, in ista Epistola subindicavi, idemque alibi demonstravi plenius et apertius » (H. More, *Opera Omnia*, Londini 1679, rist. Hildesheim 1966, t. II, c. I, p. X s.).

Il processo, qui indicato, è svolto ampiamente nella prefazione alla seconda edizione dell'*Enchiridion Ethicum*, nella quale afferma di aver aggiunto a quest'opera quella *Epistola ad V.C.* del suo periodo cartesiano, non solo a titolo di introduzione per capire la filosofia di Cartesio, ma anche come cautela: « Sed ad id omne quod in ea nocere possit incautis, Pietatemque laedere, satis tuta Praemonitio et Praeclusio » (l. c., p. 4). I capi d'accusa principali sono due: il primo riguarda l'infinità ed eternità della materia che finisce per identificarsi con Dio, il secondo la concezione meccanicistica che Cartesio ha della realtà. La prima accusa è più strettamente metafisica: « Quarum una est, Quod illa ipsa Materia ex qua Mundus consistit non potest non exsistere quoquoversum indefinite extensa: quippe quod indefinita illa extensio, quam nos animis nostris expungere nullo pacto possumus quin exsistat, necessario juxta mentem Cartesii sit corporea » (l. c.). E il More ricorda d'averla già ampiamente confutata nella sua seconda lettera a Cartesio (cf. Descartes, *Correspondance*, ed. Adam-Tannery, t. V, p. 376 ss.), alla quale sembra che il destinatario non abbia risposto. La seconda accusa tocca la spiegazione cartesiana del moto e della vita col più rigoroso meccanicismo: « Omnia scilicet Mundi Phaenomena, ne Plantis quidem Organicisque Animalibus corporibus exceptis, oriri posse ex Principiis mere Mechanicis, nimirum ex Motu solummodo locali ac Materia; necessariasque eorum omnium causas ac rationes ab istis fontibus posse deduci. Quam malesanam sententiam multis certe in locis in hac ipsa Epistola itidem perstrinximus » (l. c., p. 6). A queste accuse se ne può aggiungere una terza ch'è la negazione delle cause finali nel mondo fisico: « Quod quidem facere hominem Philosophum ita condecere putabam, ut, quod e sua eas sustulerit Cartesius, honestae cuidam astutiae imputare maluerim quam ulli ipsius ignorantiae tam solidae veritatis » (l. c., p. 7), e perciò in questo gli preferisce Aristotele (l. c., p. 8). Ciò che lo ha scosso e costretto a ritornare sui suoi passi è quindi il meccanicismo della filosofia cartesiana, ch'egli aveva tanto esaltato in gioventù, per confutare gli atei meccanicisti: ma poi si è accorto che il meccanicismo cartesiano non può portare a Dio. La conversione ormai sembra sincera, come si rileva nello Scholion alla *Epistola ad V.C.*: « Haec ut Cartesianus tunc scripsi, supponens partes materiae, nisi moveantur, necessario cohaerere. Caeterum id gratis dictum a Cartesio postea deprehendi, nullasque partes materiae sua vi sed altiori quodam principio constringi et contineri, quemadmodum satis fuse explico in Enchiridio Metaphysico » (l. c., p. 123). E nella prefazione a quest'opera, ch'è della piena maturità (1671), si può parlare senz'altro di un attacco alle posizioni cartesiane nei riguardi della religione. Anzitutto il More ci tiene a ripetere che il metodo delle Meditazioni per dimostrare l'esistenza di Dio non l'ha mai convinto: « ... quas certe ego, etiam tum cum de caeteris illius scriptis perquam magnificentissime sentiebam, nullo tamen pacto admirari poteram. Quanquam enim videtur mecum supponere res incorporeas legitimum et adaequatum esse

Metaphysicae Objectum; ejus tamen ipsarum exsistentiae demonstrationes, naturaeve earundem explicationes, nunquam profecto poteram probare... ». Segue il giudizio drastico: « At vero, si libere fateri liceat quod res est, parum profecto prospexit Cartesius Religionis vel Naturalis corroborationi et incolumitati ex ista quam ille adhibet Methodo in Meditationibus suis Metaphysicis, presertim si cum Philosophiae Principiis conferantur » (p. 135 s.). Il More sembra però ammettere la validità dell'argomento ontologico, non però nella precisa forma cartesiana, ch'è inficiato in radice: « Sed aeque infelix illud quod Materiae tamquam rei necessario exsistentis Ideam repraesentabat; quo Argumenti ab Idea Dei, sive Entis absolute perfecti, ad probandum illius Existentiam desumpti, vis omnis penitus enervatur ac diluitur » (l. c., p. 136).

Si ripete, capovolgendo l'ordine dell'*Enchiridion Ethicum*, l'accusa di meccanicismo radicale: « Primo enim, non potest major plaga vulnusque infligi partibus Religionis maxime essentialibus, quam Phaenomenon omnium in Causas pure Mechanicas (ne corporibus quidem Plantarum Animaliumve exceptis) possibilis Resolutionis praesumptio. Nempe quasi Mundus hic corporeus, modo tantus Materiae motus impertitus supponatur quantus revera in ipsa etiamnum reperitur, possit generare seipsum. Quae tamen est Cartesiana Hypothesis » (l. c., p. 136). Ma è soprattutto la concezione della Materia assoluta che porta Cartesio in una via senza uscita, ossia a negare la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. Qui il Nostro depone ogni timore riverenziale e si esprime con tutta la chiarezza e risolutezza desiderabili: « Deinde, Materiam juxta illius innatam in animo nostro Ideam non posse non exsistere, vel, Exsistentiam ex nudis ipsius Ideae rationibus, Materiae necessario competere. Hoc equidem vulnus mihi videtur nihilo mitius aut tolerabilius priori: utraque vero cognitionis rerum Metaphysicarum certitudini ac evidentiae immensam labem inferre » (l. c., p. 136).

In sostanza quindi Cartesio lascia scoperto tutto il problema dell'esistenza di Dio. Infatti da una parte l'argomento ontologico preso dalla scolastica (*ab idea Dei desumptum*) ha i nervi tagliati da quella sua idea di Materia: « ... cuius denique nervos ipse [Cartesius] falsam Materiae Ideam fabricando, universos incidit » (l. c., p. 136 s.). Gli altri due argomenti concludono ancora meno, così tutto il fronte della metafisica rimane scoperto e qui la critica, che diventa continua e senza scampo, va letta nel testo integrale anche se prolisso: « Altera porro duo Argumenta primo huic succenturiavit; sed adeo invalida, ut nec ipse eorum viribus multum sit confisus. Et tamen pro hisce duobus infirmis Argumentis innumera, vel potius omnia, illa firma ac solida Argumenta a Mundi Phaenomenis petenda, per temerariam illam suam Mechanicam Hypothesin, qua universa in Causas pure Mechanicas resolvi posse contendit, uno quasi ictu naturae reum praetruncavit. Motum Materiae a Deo imprimi asseruit, sed non probavit; cum tamen tota Epicureorum Schola Atomos a se moveri tam audacter constanterque affirmet. Materiam qualitercumque modificatam cogitare posse negavit: sed, quod aeque difficile videtur, si non multo difficilius, Materiam motam in exquisitissimas illas corporum animalium structuras se posse concinnari satis aperte agnovit; nec ullo solido Argumento Materiam sentire non posse usquam demonstravit, Animaeve a Corpore distinctionem realem. Nam quod in Metaphysicis occurrit scopum non attingit, sed probat duntaxat Rem cogitantem esse posse

vel Materialem vel Immaterialem: ut in conceptu praeciso formali Animalis, quod vel Brutum vel Homo esse potest. [...] Atque sic totus hic Mundus corporeus partim ex concessis Cartesianis de Animalium structura Mechanica, partim ex vulgatissimis plerorumque opinionibus et propensionibus, confestim agnosceretur potuisse generare seipsum, nullumque Deum esse praeter ipsum Mundum corporeum; Resque omnes incorporeas non solum nusquam esse, quod modeste innuit Cartesius, sed ne esse quidem omnino, utpote quarum nullus esset usus, confidenter aperteque concluderetur. Tam diligenter ac sollicite scilicet Religionis incolumitati ac commodo prospiciebat Cartesius in Meditationibus Metaphysicis, postquam eius animus Mundis Mechanice condendis adeo avide inhiaverat: Et tamen cum his tam paucis, tam tenuibus, tam perperam instructis ac malefidis copiis, ausus est hic invictus Heros totum Orbem literatum de Exsistentia Dei ad pugnam provocare; victoriam proculdubio coram satis peritis aequisque judicibus reportaturus, nisi una aciei pars alteram tam perfide adorta fuisset, Ideaque Materiae necessario exsistentis Ideae Entis absolute perfecti vim funditus subvertisset » (l. c., p. 137)[2].

Il More è riuscito finalmente ad esprimere la ragione profonda del suo dissenso ed anticipa già l'interpretazione che darà del cartesianesimo l'ateismo materialistico nella linea di Helvétius e D'Holbach e non sorprende più che dichiari ormai senza reticenze che il cartesianesimo è sulla china dell'ateismo: « Verum enimvero, ut res se nunc habent, si Philosophiae Cartesianae, qua Physicae qua Metaphysicae, staretur, equidem horreo dicere in quanta proclivitate et quam periculoso in Atheismum praecipitio mortalium animi constituerentur; adeo nullum in illius philosophandi rationibus occurrit quod eos a prolapsu in hunc vesanum morbum prohibeat satis firmum Retinaculum » (l. c., p. 137). Ormai è difficile allontanare dalla filosofia cartesiana lo spettro dell'ateismo ed è su quest'accusa che si conclude questa magistrale *Praefatio*. È messa (quasi!) in dubbio la stessa buona fede di Cartesio al quale importava anzitutto la concezione meccanica del reale mettendo così fuori strada i suoi seguaci: « ... quod in sinu suo adeo unice intimeque favebat non tam de demonstranda Dei Exsistentia solicitus, quam ut ne ipse Atheismi suspectus foret ob Mechanicas suas Mundorum condendorum rationes; hoc, inquam, si fecit, et distortas coactasque Notiones, et ad privatum suum Propositum longe petitas, et violente deflexas, pro veris ac naturalibus proposuit; aeternam sic fixit crucem Animis seriis, sed incautis, qui illius acuminis admiratione capti facile sibi persuasuri sint, quaecunque ille dictaverit, quam remotissima fuerint a communi sensu, ipsive contraria, vera tamen esse ac solida, et, si quid minus intelligunt, tarditati suae potius imputaturi, quam propositarum Notionum vel obscuritati vel falsitati » (l. c., p. 138).

L'opera di Cartesio pertanto è stata deleteria per la religione: « ... prae-

[2] Questa riserva contro il cartesianesimo rimane ferma, come si può leggere negli *Scholia* alla prefazione alla P. II del vol. II, con riferimento ai nostri testi: « Ea enim pars quae insinuat Mundum mere rationibus Mechanicis aut Conditum aut Consistentem, apud me non solum non admittitur sed exploditur, ut videre est in Enchiridio Metaphysico et in Epistola ad V. C. » (t. II, 2, p. 16).

sertim in re tam gravi et tam magni momenti quam est Exsistentia Dei, Animaeque humanae Immortalitas. Quorum quidem dogmatum professio (dum tam levibus ludicrisque Demonstrationibus suffulcitur, aut in se utique infirmis, aut mutua saltem, prout monuimus, infirmatis repugnantia) non potest profecto sic non exponi Atheorum hominum et a Religione alienorum turpissimae subrisioni et contemptui. Quae certe consideratio excusare debet apud omnes bonos hanc nostram παῤῥησίαν in sententia proferenda de Speculationibus Cartesii Metaphysicis cum Mechanica illius Philosophia comparatis » (l. c., p. 138). Se non mi sbaglio, la ritorsione polemica di questo neofita deluso è ancor più radicale e risoluta dell'attacco di Voezio. E sembra che il More abbia scritto l'*Enchiridion Metaphysicum*, ch'è considerato l'opera sua più rappresentativa, per ovviare al meccanicismo cartesiano così da fargli esclamare: « *O Mechanicam Philosophiam prae omni Superstitione credulam et fatuam!* », e (quasi non bastasse) da mettere nella stessa condanna Cartesio e Hobbes: « Quid vero? inquies, Numnam igitur plane actum est de Mechanicis Phaenomenon solutionibus universis? Ita prorsus existimo de puris putis illis quales Cartesius Hobbiusque et consimiles Philosophi Mechanici affectant, quas solas impugno et explodo, non solum tanquam minus pias, sed tanquam ineptissimas et supra quam dici potest falsissimas » (l. c., p. 139). Scopo dell'opera è infatti la difesa delle verità metafisiche che formano il mondo dello spirito, l'esistenza di Dio e delle sostanze spirituali sul fondamento del riconoscimento della originalità propria della vita spirituale! « *... cum nullum in terris apparebit vilius aut abjectius spectaculum quam homo Atheus et rerum incorporearum incredulus* » (l. c., p. 139). E nel corso dell'opera il More non perde occasione per attaccare la contaminazione che Cartesio ha fatto di fisica meccanicistica e di metafisica.

Un capovolgimento quindi completo nello sviluppo del More. E' mia impressione che in questo dramma, vissuto con ben più alta intensità che in Voezio, abbia influito non poco l'approfondimento della posizione di Spinoza sotto l'influsso della confutazione di Fr. Kuyper (Cuperus), come si accennerà nella seguente appendice.

5 - L'ATEISMO DI SPINOZA NELLA CRITICA DI KUYPER E DI MORE

Sembra sia stato questo teologo olandese a dare per primo (lo dice lui stesso) l'allarme sull'ateismo di Spinoza nell'esame ch'egli fece del *Tractatus theologico-politicus* in uno scritto che si presenta come la diretta confutazione dal titolo assai significativo: *Arcana Atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine Tractatus theologico-politici.* (Per Franciscum Cuperum Amstelodamensem, duobus libris comprehensa: Priori ipse Tractatus examinatur atque refellitur. Altero ipsissima Atheorum, primo contra Sacram Scripturam, deinde contra Religionem et Dei existentiam argumenta, explicantur atque enervantur, et Deum esse novis argumentis demonstratur. Roterodami, apud Isaacum Naeranum, Anno 1676).

Il significato dell'opera è indicato nel Proemio (... *totius operis rationem complectens*) redatto con stile concitato e personale, quasi da autobiografia, che si apre con una confessione di conversione simile — ma in altro senso —

da quella del More: nel suo caso infatti si tratta di conversione dall'ateismo, in cui era stato educato, alla scoperta del suo errore che trascinava con sé tante vittime: « Cum autem a teneris (ut aiunt) anguiculis mihi inter Atheos versari et educari contigerit, quos argumenta, quibus vulgo esse Deum demonstrare conantur veritatis professores, frequenter examinantes, et eorum imbecillitatem detegentes audivi (quod non nisi inter eos quos secum sentire credunt facere audent) adactus fui de solidiore et compendiosiori via, qua de Dei existentia certi esse possemus, deliberare. Praesertim cum viderem, paucis abhinc annis, tot homines eosque solertes et sagaces, passim ad Atheismum ruere » (p. I)[3]. Di qui la decisione di confutare (per primo!) il *Tractatus theologico-politicus* spinoziano: « Quod cum scirem non aliunde accidere, quam quia argumenta quaedam, quibus hactenus sibi satisfecerant, invalida esse comperirent, ad Tractatus theologico-politici refutationem, primus omnium, quantum audivi, me accinxi, eamque absolvi » (p. I). Ciò ch'è affermato chiaramente più sotto: « quod cum mihi, ab infantia inter Atheos educato, non sit incognitum (Atheos videlicet multa habere, quibus sibi ipsis mirum in modum blandiantur) omnino necesse esse existimavi ulterius procedere: atque reliquas eorum secretas objectiones et argumentationes, quas partim ex manuscriptis, mihi hinc inde communicatis, partim aliunde ausi, ad luminis naturalis, per divinas Sacrae Scripturae revelationes accuratius excultae obrussam, trutinare » (p. X).

L'opera, benché pronta da molto tempo, fu tenuta in quarantena per essere sottoposta a nuove e più approfondite riflessioni. A titolo di introduzione dell'opera, il Kuyper premette otto proposizioni di natura programmatica, le quali si ispirano ad un fideismo assoluto e di difesa contro l'ateismo e mettono in guardia contro qualsiasi uso della ragione in campo religioso. È evidente che alle spalle del nuovo ateismo sta lo spauracchio della scissione averroistica di scienza e fede: « Quem in finem Theologiae a Philosophia separationem urget, quo liberius, sub Philosophiae nomine, Atheistica dogmata inculcare concedatur, et vulgus, si quid obstrepat ista religionem pervertere, placari possit, dicendo (quod iam dudum a Theologis praetendi coepit) in Philosophia verum esse posse quod in Theologia sit falsum, et vice versa. Philosophiam enim regnum veritatis, Theologiam pietatis, et devotionis (id est deliriorum et stultitiae) appellari vult, ut populus specioso pietatis titulo, a Philosophis placide gubernari, et metu divinorum suppliciorum, in officio contineri possit » (p. IV). L'opera è divisa in due libri: nel primo si confuta, capitolo per capitolo, il *Tractatus theologico-politicus*[4] fino al capitolo dodici (tralasciando i capitoli seguenti che trattano di politica); il secondo libro passa in esame, in dieci capitoli, gli argomenti degli atei e nell'undecimo propone ben tredici argomenti in difesa dell'esistenza di Dio[5]. Sul concetto di Dio il Kuyper ha una opinione assai affine a quella

---

[3] Le pagine del *Prooemium* non sono numerate dall'editore.

[4] Sembra che il Kuyper non ne conosca l'autore. Più avanti (p. 267) si nomina Spinoza, sull'autorità di Ludovico Meyer nella prefazione alla sua Metafisica cartesiana, come assertore dell'identità d'intelletto e volontà.

[5] L'ultimo capitolo (XII) espone i criteri per l'interpretazione della Sacra Scrittura.

del More e dei platonici inglesi: « Non minori cum periculo religionem defendunt, qui Deum Ens esse urgent non extensum, non in loco nec in tempore existens. Si enim haec tria ab essentia Dei removeantur, omnino Deum esse negatur. Non enim concipi potest, Ens quod nullam extensionem habet, essentiam habere posse, vel quod nec in loco, nec in tempore existit, ullibi vel unquam existere. Atque ita haec opinio merus esse Atheismus videtur » (p. XII). L'opera del Kuyper capitò nelle mani di More e non poté non eccitare il suo interesse. Le osservazioni del More sono raccolte nella *Epistola altera ad V.C.* pubblicata anch'essa nel 1679, quindi appena a tre anni di distanza dall'opera del Kuyper.

Anzitutto il More si mostra al corrente delle voci che circolano sull'autore del *Tractatus theologico-politicus*, ch'è attribuito a Spinoza: « ... *Spinozius*. Siquidem hic sit huius Tractatus Auctor, prout plerique omnes asserunt » (ed. cit., t. II, c. I, p. 565), e l'attribuzione è mantenuta in tutto il saggio[6]. Fra le osservazioni di metodo possiamo subito cogliere l'affinità che il More vede subito tra le dottrine atee di Cartesio e quelle di Spinoza: « ... si Cartesianae Philosophiae stetur, quam adeo admiratus est Spinozius, colligere non possumus an Deus sit necne, nedum an bonus ac sapiens » (l. c., p. 571). L'ateismo fondamentale di Spinoza è indicato ancora nel suo monismo naturalistico anzi materialistico e nell'identità d'intelletto e volontà in Dio di espressa derivazione cartesiana (cf. par. 16, p. 571 ss.): ma a differenza del Kuyper, il More prende in esame anche i capitoli del *Tractatus* dedicati alla dottrina politica in cui ritrova i principi dell'ateismo spinoziano (p. 592 s.). La diatriba si accende ancora nell'esame del c. 20 e ultimo del *Tractatus* che discute della libertà di pensiero con la formula: « *In libera Republica unicuique est sentire quae velit et quae sentiat dicere licere* ». Il commento non fa troppi complimenti: « Furiosa profecto ac malesana sententia, quemadmodum si ad particularia exempla descendas facile deprehendes. Jus fasque igitur est cuique sentire si velit Deum non esse, Deum esse Spiritum malignum humanisque calamitatibus apprime gaudentem easque ipsis machinantem, vel rerum humanarum esse ignarum, imo nihil certo scire nec constanter statuere, sed verna aura esse magis mutabilem, et siquid sit hisce magis horridum aut absurdum, jus fasque est cuique haec omnia non solum sentire, si velit, sed publice dicere ac profiteri. Quis nisi ipse Atheus esset aut plane mente captus tam vesanam proferret sententiam? Et tamen nemo mirari debet ex tam impuro fonte tam polluta fluenta promanasse » (p. 595). L'ultima parte dell'Epistola non risparmia una fiera critica allo stesso Kuyper soprattutto per aver negato alla ragione la conoscenza naturale di Dio e ogni distinzione di azioni buone e cattive nella sfera dell'etica naturale, una posizione ch'è equivalente all'ateismo e che farebbe

---

[6] L'attribuzione diventa una certezza di fatto con la conoscenza degli *Opera Posthuma*, come il More si affretta a dichiarare nelle *Adnotationes* a quest'Epistola: « Post absolutam hanc Tractatus theologico-politici confutationem cum ipsis Scholiis et transcriptam, Londini cum agerem in B.D.S. Opera Posthuma incidi, quae ob hoc potissimum emi, ut perlectis quantum satis esset, inde planius mihi aliisque constaret, me nullam Spinozio, aut ei attribuendo praedictum Tractatum aut loca illius ulla durius quam par esset interpretando, fecisse injuriam » (l. c., p. 611).

quasi dubitare della sua buona fede se non fosse evidente il suo proposito ch'è stato però portato a termine troppo malamente: « Quid igitur, inquies, omnino existimas eum qui Arcana Atheismi revelavit, non tam occulte se tulisse, quin seipsum tandem detexerit esse Atheum? Absit ut sic definiam. Id utique est quod actenus data opera declinavi. Hoc tantum existimo, quemadmodum is Deum esse ex operibus suis in Natura quam creavit neminem cognoscere posse contendit sed ex sola illius Revelatione, ita certe ex hoc Cuperi Opere, eum Atheum non esse neminem cognoscere posse contendo, sed ex sola illius professione. Neque enim dubito quin professurus sit se non esse Atheum. Et Humanitas omnino requirit ut isto responso acquiescamus » (p. 600)[7]. Per More il Kuyper può stare con i sociniani, gli entusiasti e i quaccheri tremolanti.

Il compendio più stringato dell'ateismo spinoziano è nella conclusione delle *Adnotationes* all'Epistola (sect. 51): « Hanc ipsissimam esse etiam Spinozii opinionem ac sententiam ex supra citatis e Posthumis ejus Operibus abunde patet, nullamque futuram fuisse in illius scriptis intelligendis difficultatem si aperte egisset, et pro Deo ubique posuisset Materiam, semelque indigitasset se materiam αὐτόζωον sive in se vivam intelligere, eamque unam substantiam, nullamque praeter eam aliam, in rerum Universitate existere. Hoc enim summum illius arcanum est quod clam fovet, tametsi toties in speciem ad fallendum populum, Dei nomen ore usurpet. Est autem aeque crassus error atque in quem quisquam mortalium unquam inciderit. Nec potest ulla lapsa anima in magis tenebrosum squallidumque Atheismi Barathrum detrudi, aut in crassiores ignorantiae faeces demergi » (p. 614).

Ma il More non si dà ancora per soddisfatto e scrive, ora ch'è certo dell'autenticità dell'opera di Spinoza, una nuova critica che, a me sembra, costituisce il suo intervento più maturo e robusto in tutta questa polemica. Ha un titolo quasi giornalistico: *Demonstrationis duarum Propositionum*, viz. (*Ad Substantiam quatenus Substantia est, necessariam Exsistentiam pertinere*, et, *Unicam in Mundo Substantiam esse*), quae precipue apud *Spinozium* Atheismi sunt Columnae, brevis solidaque *Confutatio* (p. 615 ss.), in cui si afferma la distinzione dello spirito dalla materia e di Dio dal mondo. La novità dello scritto è anche nelle citazioni ampie e frequenti degli *Opera Posthuma*, specialmente dell'*Ethica* e delle *Epistulae*. Rileviamo verso la fine ancora un accostamento di Spinoza a Cartesio a proposito dell'assoluto determinismo della volontà divina nell'*Ethica* (P. I, prop. 44, pars II): « Rationis enim esse res non ut contingentes sed ut necessarias contemplari », con il commento: « Hoc est tanquam Mechanica quadam necessitate evenientes, tali modo quo Mundi Phaenomena fieri supponit *Cartesius*. En Amorem Spinozii erga Deum intellectualem, quam fucatus sit et hypocriticus! » (p. 634). La conclusione è la risoluzione definitiva di Spinoza nel materialismo: « Τὸ πρῶτον ψεῦδος autem apud Spinozium est, quod unicam supponit in Universo Substantiam, eamdemque, quod necesse est, esse Ma-

---

[7] La polemica contro il Kuyper diventa più accesa negli *Scholia* e nelle *Adnotationes* (p. 614 ss.) fino a difendere lo stesso Spinoza dalle esagerazioni del critico (cf. pp. 604, 613 s.).

teriam. Has crassi sui ingenii faeces alias acuti habiti, Mundo propinat » (p. 635).

Questa critica del More, che si affianca all'Hardouin e a Voezio nell'accusa alla cadenza atea del razionalismo cartesiano, non era esente da magagne, come per esempio la concezione spaziale dell'immensità di Dio, propria del platonismo inglese, che ricorre spesso in questa polemica (specialmente contro il Kuyper). Tuttavia essa costituisce uno dei più vigorosi ed alti allarmi contro la radicale negazione di Dio che si nascondeva nella nuova filosofia e mostra chiara la consapevolezza che il nuovo principio portava all'identificazione dell'Assoluto con la natura, ossia all'identità dell'Essere come tale con la finitezza del mondo.

6 - TOLAND INCERTO SULL'IPOTESI DEL BAYLE

L'atteggiamento di John Toland avanza in modo assai più risoluto e senza reticenze o soverchie distinzioni teologiche, ma in sostanza non si discosta dalla posizione del Bayle. Il problema è trattato nell'opera *Adeisidaimon*: nella *Epistula dedicatoria* al Collins è citato espressamente il Bayle e verso la conclusione si legge la tesi: « Ceterum, Paradoxon forte sapere videbitur, quod etsi magis noxiam Reipublicae censeam SUPERSTITIONEM quam ATHEISMUM illam tamen quandoque, hunc vero numquam tolerari velim ».

Il problema specifico dei rapporti fra superstizione e religione è trattato più avanti, allo scopo di discolpare Livio dalle accuse dei teologi, ed è risolto a netto favore dell'ateismo e quindi nel senso di Plutarco e del Bayle, ma per difendere alla fine la posizione di mezzo ch'è — a suo avviso — la « religione vera ». Diamo il nocciolo della dimostrazione che ci sembra di eccezionale importanza: « Celeberrimus Joannes Gerardus Vossius (in capite decimo nono libri de Historicis Latinis) vulgatissimam quod mireris, contra Livium admittit accusationem, et mirificam pro eo defensionem instituisse se opinatur, quando dicit talia *sane in Gentili laudem magis mereri, cum qualemcumque Numinis Cultum Atheismo oporteat praeferre.* Bene forte Grammaticae, sed Philosophicae pessime distinxit: quasi inter Atheismum et Superstitionem nihil medium interesset, aut non omni quantumvis abominando Atheismo multo funestior Reipublicae et hominum societati esset immanis illa ac dira superstitio, quae florentissimas Civitates dissidiis et tumultibus implet, potentissima depopulatur Regna, et non raro evertit; quae liberos a parentibus, ab amicis abstrahit socios, et coniunctissima quaeque disiungit; — *Tantum Religio potuit suadere malorum* — Ubi notandum est Religionis voce in plerisque auctoribus classicis non genuinam denotari pietatem, aut internum numinis cultum, sed pro quavis absurdissima superstitione usurpari [...] ac maxime pro externis ritibus et ceremoniis. Non Deum profecto credit scelerum ultorem Atheus, non vindices inferorum exhorret flammas; nec sacra jusiurandi Religione, sed civili tantum promissarum reverentia, cohibetur. At modo vel a natura vel ab arte bene comparatus sit, non ullis necessario impellitur stimulis aut incitamentis in aliorum perniciem. Nullos propter variantia conscientiae dictamina aut odio unquam

aut armis persequetur; cum non quid alii credant, sed qui faciant, solummodo curet. Virtutum et vitiorum, turpis et honesti discrepantiam lubens agnoscit, ab ipsa utpote rerum essentia promanantem; laudisque semper internae et vituperii sibi conscius est, ob ea quae recte vel secus fecerit; quamvis nihil absolute et per se bonum aut malum fateatur, sed respectu tantum habito ad bonos aut malos usus quibus res quaeque inservit, prout homines scilicet gaudio afficit aut dolore, vel in quantum taedet et delectat. Ceterum quo minus mercedem ullam poenam post mortem expectat futuram, eo magis studere tenetur praesentis vitae (et unicae secundum illum) felicitati, quam nemo tamen consequi posse novit, absque aliorum adiumento et opera mutua; quia nulla Societatis beneficia precipere debet ille, nec precepturus est, qui aliis non fecerit quae sibi fieri exoptat. Non Tartareis itaque rotis, saxis, anguibus, ignibus, fluviis deterretur Atheus ». [...]

Segue l'elogio dei *Sapienti cinesi*: « ... quamvis mundum hunc aspectabilem aeternum et incorruptibilem credant, neque ullum agnoscant numen ab eius materia et compagine distinctum; omnemque de animarum futuro statu doctrinam, veluti fabulosam aut politice excogitatam, penitus rejiciant. Atheus ergo pessimis forsitam artibus inimicos opprimet, quibus vera pietas condonare jubet; et, elusis legibus civitatis, foedis aliquando indulgebit voluptatibus, quae ad meliora etiam probantes, aut saltem profitentes, utinam nihil pertinerent. Superstitiosos vero omnes quoscumque a mente sua dissidentes, et proprii cerebelli chimeras, aut Magistrorum fraudes et deliria vel minimum aspernantes, non sibi tantum hostes capitales ducit, sed tanquam Deo etiam exosos et reprobatos pertinaciter damnat: coelum contra eos et terram, immo et ipsum commovet orcum. [...] In hoc uno pares sunt Athei et Superstitiosi, quod eodem nempe omnino redeat, utrum datae fidei ratione habita, Atheus in secreto (quanto e re sua videbitur) peccaverit; an si hominem a juramenti obligatione (quod plus saepe factum est) superstitiosus absolverit: in eo maxime dissimiles, quod etsi quaedam sint superstitiones in societate civili (ut ita loquar) tolerabiles, quas si penitus extirpare non liceat, eas tamen ad publicum Reipublicae statum accommodare probus sataget politicus; se vero ullis tolerari conditionibus Athei neutiquam sperare debent, quum nullo conscientiae vinculo (seu poenae, seu mercedis amore) sint ad opinionis professionem obstricti. Quamvis semper ineptus, aliquando tamen innocuus esse potest Superstitiosus; sed Atheus, commodo suo intentus, numquam a stabilita Religione dissentiet, cui omnes alios, ne suspectus evadat, per fas et nefas velit conformes. Atheismus denique ad paucos, ad omnes fere Superstitio spectat. Sed res in se mala non ideo probatur, quia pejor dari videtur, quod dilucide probavit numquam satis laudatus Baelius, cuius generalem Positionem non vereor hic tueri, etsi quaedam non approbem quae ad illam propugnandam speciatim adduxit: neque meas facere rixas volo super hoc argumento exortas, cum nonnullos ex Baelii adversariis honore etiam et amicitia impense prosequar. ATEISMUS ergo et SUPERSTITIO sunt veluti animorum Scylla et Charybdis. Sed extrema haec tam sunt vitanda, quam sequenda RELIGIO est in medio sita » (*Adeisidaimon* sive Titus Livius vindicatus..., Auctore J. Toland, Hagae Comitis, apud Thomam Johnson, 1709, p. 67 ss.).

7 - MONTESQUIEU E IL « PARADOSSO DEL BAYLE »

Una presa di posizione fra le più risolute sulla tesi del Bayle è certamente quella del Montesquieu. Dopo aver distinto vari gradi di falsità fra le religioni false, vuole che la vera religione non venga mai in conflitto con gli interessi politici, e soprattutto la religione cristiana: « La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s'aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures loix politiques et les meilleures loix civiles, parce qu'elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir ».

Segue, col titolo significativo di *Paradoxe de Bayle*, una stringata confutazione: « M. Bayle a prétendu prouver qu'il valoit mieux être athée qu'idolâtre; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. " J'aimerois mieux, dit-il, que l'on dît de moi que je n'existe pas, que si l'on disoit que je suis un méchant homme ". Ce n'est qu'un sophisme fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est. De l'idée qu'il n'est pas, suit l'idée de notre indépendance; ou, si nous ne pouvons pas avoir cette idée, celle de notre révolte. Dire que la religion n'est pas un motif réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, c'est dire que les loix civiles ne sont pas un motif réprimant non plus. C'est mal raisonner contre la religion, de rassembler dans un grand ouvrage une longue énumération des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de même celle des biens qu'elle a faits. Si je voulois raconter tous les maux qu'ont produit dans le monde les loix civiles, la monarchie, le gouvernement républicain, je dirois des choses effroyables. Quand il seroit inutile que les sujets eussent une religion, il ne le seroit pas que les princes en eussent, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux qui ne craignent pas les loix humaines puissent avoir.

Un prince qui aime la religion et qui la craint est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'appaise: celui qui craint la religion et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jetter sur ceux qui passent; celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore.

La question n'est pas de savoir s'il vaudroit mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes.

Pour diminuer l'horreur de l'athéisme on charge trop l'idolâtrie. Il n'est pas vrai que quand les anciens élevoient des autels à quelque vice, cela signifiât qu'ils aimassent ce vice: cela signifiot au contraire qu'ils le haïssoient. Quand les Lacédémoniens érigèrent une chapelle à la Peur, cela ne signifioit pas que cette nation belliqueuse lui demandât de s'emparer dans les combats des coeur des Lacédémoniens. Il y avoit des divinités à qui on demandoit de ne pas inspirer le crime, et d'autres à qui on demandoit de le détourner ».

Di lì a poco, dopo aver mostrato che il cristianesimo è opposto al go-

verno dispotico e assai favorevole ad un governo moderato, segue un'altra vigorosa protesta contro la diffamazione della religione cristiana fatta dal Bayle, col titolo *Autre paradoxe de Bayle*: « M. Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne: il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeroient pas un état qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seroient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auroient un très-grand zèle pour les remplir; ils sentiroient très-bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiroient devoir à la religion, plus ils penseroient devoir à la patrie. Les principes du christianisme bien gravés dans le coeur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des états despotiques.

Il est étonnant qu'on puisse imputer à ce grand homme d'avoir méconnu l'esprit de sa propre religion; qu'il n'ait pas su distinguer le ordres pour l'établissement du christianisme d'avec le christianisme même, ni les préceptes de l'évangile d'avec ses conseils. Lorsque le législateur, au lieu de donner des loix, a donné des conseils, c'est qu'il a vu que ses conseils, s'ils étoient ordonnés comme des loix, seroient contraires à l'esprit de ses loix ». (Montesquieu, *De l'esprit des loix*, liv. XXIV, ch. 1-2, à Paris, An IV de la République, t. II, pp. 330-332 e 337). Per altri testi del *De l'esprit des loix* favorevoli al cristianesimo, cf. il *Supplément au Dictionnaire anti-philosophique*... dell'abbé Nonnotte, à Avignon 1767, p. 372 ss. Montesquieu vi è presentato come un apologeta del cristianesimo contro gli attacchi di Spinoza, Hobbes e Bayle. Sulla condotta edificante del Montesquieu sul letto di morte, v. la lettera del p. Ruth, gesuita, al nunzio apostolico Gualtiero (*Op. cit.*, p. 386 s.).

8 - ROUSSEAU E L'INCONGRUENZA DELLA TESI DEL BAYLE

Nella professione di fede teistica, inserita nell'*Emilio*, Rousseau difende energicamente la connessione diretta fra morale e religione. Ne diamo il testo conclusivo: « Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les coeurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissans et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des coeurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité ».

Qui il Rousseau inserisce un'ampia nota per la confutazione delle opposte tesi del Bayle, assai forte e significativa nel testo centrale:

« Les deux partis s'attaquent réciproquement par tant de sophismes, que ce seroit une entreprise immense et téméraire de vouloir les relever tous: c'est déjà beaucoup d'en noter quelques-uns à mesure qu'ils se présentent. Un des plus familiers au parti philosophiste est d'opposer un peuple supposé de bons philosophes à un peuple de mauvais chrétiens: comme si un peuple de vrais philosophes étoit plus facile à faire qu'un peuple de vrais chrétiens! Je ne sais si, parmi les individus, l'un est plus facile à trouver que l'autre; mais je sais bien que, dès qu'il est question de peuples, il en faut supposer qui abuseront de la philosophie sans religion, comme les nôtres abusent de la religion sans philosophie; et cela me paroît changer beaucoup l'était de la question. Bayle a très-bien prouvé que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme, et cela est incontestable; mais ce qu'il n'a eu garde de dire, et qui n'est pas moins vrai, c'est que le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le coeur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus: au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonneur et philosophique, attacche à la vie, effémine, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du *moi* humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondemens de toute société; car ce que les intérêts particuliers ont de commun est si peu de chose, qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé. Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien: comme que tout aille, peu amour importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître, en détruisant les moeurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoisme, aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'Etat sous le despotisme; c'est la tranquillité de la mort: elle est plus destructive que la guerre même. Ainsi le fanatisme, quoique plus funeste dans ses effets immédiats que ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit philosophique, l'est beaucoup moins dans ses conséquences. D'ailleurs il est aisé d'étaler de belles maximes dans des livres: mais la question est de savoir si elles tiennent bien à la doctrine, si elles en découlent nécessairement; et c'est ce qui n'a point paru clair jusqu'ici. Reste à savoir encore si la philosophie, à son aise et sur le trône, commanderoit bien à la gloiriole, à l'intérêt, à l'ambition, aux petites passions de l'homme, et si elle pratiqueroit cette humanité si douce qu'elle nous vante la plume à la main.

Par les principes, la philosophie ne peut faire aucun bien que la religion ne la fasse encore mieux, et la religion en fait beaucoup que la philosophie ne sauroit faire.

Par la pratique, c'est autre chose; mais encore faut-il examiner. Nul homme ne suit de tout point sa religion quand il en a une; cela est vrai: la plupart n'en ont guère, et ne suivent point du tout celles qu'ils ont; cela est encore vrai: mais enfin quelques-uns en ont une, la suivent du moins en partie; et il est indubitable que des motifs de religion les empêchent souvent de mal faire, et obtiennent d'eux des vertus, des actions louables, qui n'auroient point eu lieu sans ces motifs.

Qu'un moine nie un dépôt; que s'ensuit-il, sinon qu'un sot le lui avoit confié? Si Pascal en eût nié un, cela prouveroit que Pascal étoit un hypocrite, et rien de plus. Mains un moine!... Les gens qui font trafic de la religion sont-ils ceux qui en ont? Tous les crimes qui se font dans le clergé, comme ailleurs, ne prouvent point que la religion soit inutile, mais que très-peu de gens ont de la religion. Nos gouvernemens modernes doivent incontestablement au christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes; il les a rendus eux mêmes moins sanguinaires: cela se prouve par le fait en les comparant aux gouvernemens anciens.

La religion mieux connue, écartant le fanatisme, a donné plus de douceur aux moeurs chrétiennes. Ce changement n'est point l'ouvrage des lettres; car, partout où elles ont brillé, l'humanité n'en a pas été plus respectée; les cruautés des Athéniens, des Egyptiens, des empereurs de Rome, des Chinois, en font foi. Que d'oeuvres de miséricorde sont l'ouvrage de l'Evangile! Que de restitutions, de réparations, la confession ne fait-elle point faire chez les catholiques! Chez nous combien les approches des temps de communion n'opèrent-elles point de réconciliations et d'aumônes! Combien le jubilé des Hébreux ne rendoit-il pas les usurpateurs moins avides! Que de misères ne prévenoit-il pas! La fraternité légale unissoit toute la nation; on ne voyoit pas un mendiant chez eux. On n'en voit point non plus chez les Turcs, où les fondations pieuses sont innombrables; ils sont, par principe de religion, hospitaliers, même envers les ennemis de leur culte » (J. J. Rousseau, *Emile*, liv. IV: *Oeuvres complètes*, ed. Hachette, Paris 1856, t. II, p. 104 ss.).

Sull'irrazionalità dell'ateismo, cf. la dichiarazione nella Lettera di risposta alla condanna dell'*Emile* da parte dell'arcivescovo di Parigi, De Beaumont:

« Mon sentiment est donc que l'esprit de l'homme, sans progrès, sans instruction, sans culture, et tel qu'il sort des mains de la nature, n'est pas en état de s'élever de lui même aux sublimes notions de la Divinité; mais que ces notions se présentent à nous à mesure que notre esprit se cultive; qu'aux yeux de tout homme qui a pensé, qui a réfléchi, Dieu se manifeste dans ses ouvrages; qu'il se révèle aux gens éclairés dans le spectacle de la nature; qu'il faut, quand on a les yeux ouverts, les fermer pour ne l'y point voir; que tout philosophe athée est un raisonneur de mauvaise foi ou que son orgueil aveugle; mais qu'aussi tel homme stupide et grossier, quoique simple et vrai, tel esprit sans erreur et sans vice, peut, par une ignorance involontaire, ne pas remonter à l'auteur de son être, et ne pas concevoir ce que c'est que Dieu, sans que cette ignorance le rende punissable d'un défaut auquel son coeur n'a point consenti. Celui-ci n'est pas éclairé, et l'autre refuse de l'être: cela me paroît fort différent » (*Oeuvres complètes*, ed. cit., t. II, p. 348).

La crisi dell'uomo onesto, ch'è scosso nella sua fede religiosa dalla vita scandalosa dei falsi credenti e passa all'ateismo o allo scetticismo religioso, è descritta nella *Nouvelle Héloïse*, P. V, Lettre 5; *Oeuvres complètes*, ed. cit., t. III, p. 528 ss. Sul significato dell'opposizione di Rousseau all'ateismo della cricca di Diderot-D'Holbach-Helvétius..., v. P. M. Masson, *Rousseau et la restauration religieuse*, II ed., Paris 1916, t. III, p. 7 ss.

9 - VOLTAIRE E L'ASSURDITÀ DELL'IPOTESI DEL BAYLE

Invano e per poco davvero gli illuministi del Settecento s'illusero che il più grande scrittore del secolo si dichiarasse a loro favore: Voltaire rimase per tutta la vita, se non teista in senso ortodosso (non arrivò mai ad una nozione chiara della Provvidenza e del problema del male e quindi ad un Dio personale), certamente un convinto deista. Il soggiorno inglese l'aveva stabilito con decisione incrollabile su questa posizione. Fin da principio infatti possiamo leggere una critica a fondo dell'ipotesi di Bayle nei suoi due aspetti: se sia possibile avere una società di *atei* e se l'idolatria sia più dannosa dell'ateismo. Il testo appartiene ai documenti classici della nostra ricerca.

« 1 - De tous faits je passe à la question de morale agitée par Bayle, savoir, *si une société d'athées pourrait subsister*. Remarquons d'abord sur cet article, quelle est l'énorme contradiction des hommes dans la dispute: ceux qui se sont élevés contre l'opinion de Bayle avec le plus d'emportement, ceux qui lui ont nié avec le plus d'injures la possibilité d'une société d'athées, ont soutenu depuis avec la même intrépidité que l'athéisme est la religion du gouvernement de la Chine.

Ils se sont assurément bien trompés sur le gouvernement chinois; ils n'avaient qu'à lire les édits des empereurs de ce vaste pays, ils auraient vu que ces édits sont des sermons, et que partout il y est parlé de l'Etre suprême, gouverneur, vengeur et rémunérateur.

Mais en même temps ils ne se sont pas moins trompés sur l'impossibilité d'une société d'athées; et je ne sais comment M. Bayle a pu oublier un exemple frappant qui aurait pu rendre sa cause victorieuse.

En quoi une société d'athées paraît-elle impossible? C'est qu'on juge que des hommes qui n'auraient pas de frein ne pourraient jamais vivre ensemble; que les lois ne peuvent rien contre les crimes secrets; qu'il faut un Dieu vengeur qui punisse dans ce monde-ci ou dans l'autre les méchants échappés à la justice humaine.

Les lois de Moïse, il est vrai, n'enseignaient point une vie à venir, ne menaçaient point châtiments après la mort, n'enseignaient point aux premiers Juifs l'immortalité de l'âme; mais les Juifs, loin d'être athées, loin de croire se soustraire à la vengeance divine, étaient les plus religieux de tous les hommes. Non seulement ils croyaient l'existence d'un Dieu éternel, mais ils le croyaient toujours présent parmi eux; ils tremblaient d'être punis dans eux mêmes, dans leurs femmes, dans leurs enfants, dans leur postérité, jusqu'à la quatrième génération. Le frein était très puissant.

Mais, chez les gentils, plusieurs sectes n'avaient aucun frein: les sceptiques doutaient de tout; les académiciens suspendaient leur jugement sur tout; les épicuriens étaient persuadés que la Divinité ne pouvait se mêler des affaires des hommes et, dans le fond, ils n'admettaient aucune divinité. Ils étaient convaincus que l'âme n'est point une substance, mais une faculté qui naît et qui périt avec le corps; par conséquent ils n'avaient aucun joug que celui de la morale et de l'honneur. Les sénateurs et les chevaliers romains étaient de véritables athées, car les dieux n'existaient pas pour des hommes qui ne craignaient ni n'espéraient rien d'eux. Le sénat romain était donc réellement une assemblée d'athées du temps de César et de Cicéron.

Ce grand orateur, dans sa harangue pour Cluentius, dit à tout le sénat assemblé: " Quel mal lui fait la mort? Nous rejetons toutes les fables ineptes des enfers: qu'est-ce donc que la mort lui a ôté? Rien que le sentiment des douleurs ".

César, l'ami de Catilina, voulant sauver la vie de son ami contre ce même Cicéron, ne lui objecte-t-il pas que ce n'est point punir un criminel que de le faire mourir, que la mort *n'est rien*, que c'est seulement la fin de nos maux, que c'est un moment plus heureux que fatal? Cicéron et tout le sénat ne se rendent-ils pas à ces raisons? Les vainqueurs et les législateurs de l'univers connu formaient donc visiblement une société d'hommes qui ne craignaient rien des dieux, qui étaient de véritables athées.

2 - Bayle examine ensuite si l'idolâtrie est plus dangereuse que l'athéisme; si c'est un crime plus grand de ne point croire à la Divinité que d'avoir d'elle des opinions indignes: il est en cela du sentiment de Plutarque; il croit qu'il vaut mieux n'avoir nulle opinion qu'une mauvaise opinion; mais, n'en déplaise à Plutarque, il est évident qu'il valait infiniment mieux pour les Grecs de craindre Cérès, Neptune et Jupiter, que de ne rien craindre du tout. Il est clair que la sainteté des serments est nécessaire, et qu'on doit se fier davantage à ceux qui pensent qu'un faux serment sera puni, qu'à ceux qui pensent qu'ils peuvent faire un faux serment avec impunité. Il est indubitable que, dans une ville policée, il est infinement plus utile d'avoir une religion, même mauvaise, que de n'en avoir point du tout.

Il paraît donc que Bayle devait plutôt examiner quel est le plus dangereux, du fanatisme ou de l'athéisme. Le fanatisme est certainement mille fois plus funeste; car l'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire; l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre. Supposons, avec l'auteur du *Commentarium rerum Gallicarum*, que le chancelier de L'Hospital fût athée; il n'a fait que de sages lois, et n'a conseillé que la modération et la concorde: les fanatiques commirent les massacres de la Saint-Barthélemy. Hobbes passa pour un athée; il mena une vie tranquille et innocente: les fanatiques de son temps inondèrent de sang l'Angleterre, l'Ecosse, et l'Irlande. Spinoza était non seulement athée, mais il enseigna l'athéisme: ce ne fut pas lui assurément qui eut part à l'assassinat juridique de Barneveldt; ce ne fut pas lui qui déchira les deux frères de Witt en morceaux, et qui les mangea sur le gril.

Les athées sont pour la plupart des savants hardis et égarés qui raisonnent mal, et qui, ne pouvant comprendre la création, l'origine du mal, et d'autres difficultés, ont recours à l'hypothèse de l'éternité des choses et de la nécessité.

Les ambitieux, les voluptueux, n'ont guère le temps de raisonner, et d'embrasser un mauvais système: ils ont autre chose à faire qu'à comparer Lucrèce avec Socrate. C'est ainsi que vont les choses parmi nous.

Il n'en était pas ainsi du sénat de Rome, qui était presque tout composé d'athées de théorie et de pratique, c'est-à-dire qui ne croyaient ni à la Providence ni à une vie future; ce sénat était une assemblée de philosophes, de voluptueux et d'ambitieux, tous très dangereux, et qui perdirent la république. L'épicuréisme subsista sous les empereurs: les athées du sénat

avaient des factieux dans les temps de Sylla et de César; ils furent sous Auguste et Tibère des athées esclaves.

Je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier: je suis bien sûr que je serais pilé. Je ne voudrais pas, si j'étais souverain, avoir affaire à des courtisans athées dont l'intérêt serait de m'empoisonner: il me faudrait prendre au hasard du contre-poison tous les jours. Il est donc absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un Etre suprême, créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur, soit profondément gravée dans les esprits.

Il y a des peuples athées, dit Bayle dans ses *Pensées sur les comètes.* Les Cafres, les Hottentots, les Topinambous, et beaucoup d'autres petites nations n'ont point de Dieu: ils ne le nient ni l'affirment; ils n'en ont jamais entendu parler. Dites-leur qu'il y en a un, ils le croiront aisément; dites-leur que tout se fait par la nature des choses, ils vous croiront de même. Prétendre qu'ils sont athées est la même imputation que si l'on disait qu'ils sont anticartésiens; ils ne sont ni pour ni contre Descartes. Ce sont de vrais enfants; un enfant n'est ni athée ni déiste, il n'est rien.

Quelle conclusion tirerons-nous de tout ceci? Que l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent; qu'il l'est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place; que s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, il est presque toujours fatal à la vertu. Ajoutons surtout qu'il y a moins d'athées aujourd'hui que jamais, depuis que les philosophes ont reconnu qu'il n'y a aucun être végétant sans germe, aucun germe sans dessein, etc., et que le blé ne vient point de pourriture.

Des géomètres non philosophes ont rejeté les causes finales, mais les vrais philosophes les admettent; et, comme l'a dit un auteur connu, un catéchiste annonce Dieu aux enfants, et Newton le démontre aux sages » (*Dictionnaire philosophique*, art. *Athées, Athéisme*, ed. R. Naves, Paris 1954, pp. 40-43) [8].

10 - DIRITTO NATURALE E ATEISMO (PUFENDORF)

Fra i cultori del diritto naturale combatte energicamente l'ateismo S. Pufendorf (1632-1694) poiché lo considera come l'infrazione alla prima « obbligazione naturale » dell'uomo. Vi sono due specie di atei, coloro che negano formalmente l'esistenza di Dio e quelli che non ammettono la sua Provvidenza ma, quanto all'aspetto morale della religione, le due forme si equivalgono.

I due corifei, quanto subdoli altrettanto pericolosi, dell'ateismo mo-

---

[8] Le oscillazioni e incertezze di Voltaire sul problema dell'ateismo, e quindi la diversità dei suoi atteggiamenti verso Bayle, sono state studiate da H. T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*, O.U.P., Oxford 1965, spec. p. 78 ss.

derno sono Hobbes e Spinoza, non perché difendano l'ateismo apertamente ma per le grandi deformazioni ch'essi impongono al problema di Dio. L'errore di Hobbes è quello di aver voluto scusare l'ateo considerandolo come ignorante e non come colpevole: « Selon lui [l'Athéisme] n'est pas proprement un péché, mais une simple erreur et une espèce de folie, qui ne mérite point de punition. Pour soûtenir cet étrange paradoxe, voici comment il raisonne. Un Athée, dit-il, n'aiant jamais reconnu l'existence de Dieu, n'a par consequent jamais soumis sa volonté à la volonté de cet Etre Souverain. Or on ne sauroit avoir un empire souverain sur ceux qui ne nous l'ont pas déféré par leur propre consentement. Donc, l'Athée n'aiant jamais été sous l'empire de Dieu, n'est point tenu d'observer les Loix Divines. Mais il est très-faux, que tout Empire dépende du consentement de ceux sur qui on l'exerce. Cela n'a lieu qu'à l'égard de l'Autorité Humaine, qui étant établie entre des Créatures, naturellement égales, n'est légitime qu'autant qu'elle est fondée sur une Convention, par laquelle ceux qui en dépendent se sont dépouillés du droit et du pouvoir qu'ils avoient de résister à quiconque voudroit les réduire sous son obéissance. Mais osera-t-on soûtenir que Dieu n'ait aucun droit de commander à sa Creature, à moins qu'elle ne se soumette volontairement à son empire? sur-tout s'il est vrai, comme Hobbes lui même l'enseigne ailleurs que, dans le Reigne Naturel de Dieu, le droit que Dieu a de régner ou de punir, vienne de sa puissance irrésistible: car personne, je m'assure, ne s'imaginera, que les Athées puissent résister à la puissance de Dieu. Ainsi, à parler proprement, les Athées ne soint point des simples Ennemis de Dieu (si par Ennemis on entend, comme fait Hobbes, ceux qui ne sont ni soumis l'un à l'autre, ni dépendans d'un Maître commun) mais ce sont des Sujets rebelles, coupables du crime de Léze-Majesté Divine; titre qu'Hobbes lui-même leur donne dans un autre endroit: par la même raison que, selon lui encore, le crime de Léze-Majesté Humaine consiste à témoigner ouvertement par tous ses discours et par toutes ses actions, qu'on ne veût plus obéïr à une Personne ou une Assemblée revêtue de l'Autorité Suprême; c'est-à-dire, lorsque l'on secoue entièrement le joug de l'Obéissance Civile ».

Né giova a Hobbes richiamarsi al *Ps.* 14, 1, che tratta l'ateo semplicemente d'« insensato », poiché al termine « insensato » la Scrittura annette un giudizio morale di stoltezza colpevole: « Car c'est le style de l'Ecriture Sainte, de traiter d'insensés non seulement ceux qui péchent par erreur, mais encore ceux qui péchent par malice. Aussi est-ce sans contredit la plus grande de toutes les folies, que de s'attirer par sa malice une peine très-rigoureuse, en se laissant aller à une opinion, d'où il ne revient que peu ou point de plaisir. Et il n'est pas aussi difficile de parvenir à la connoissance de Dieu par les lumières de la Raison, que de trouver la proportion d'une Sphère avec un Cylindre; qui est l'exemple dont se sert Hobbes. J'avoue que les Idiots et le simple Peuple ne sont guères en était d'inventer, ni même de comprendre une démonstration régulière et philosophique de l'existence de Dieu. Mais il ne s'ensuit point de-là, que quelqun puisse impunément nier, ou révoquer en doute une vérité si claire et si universellement reconnue ».

Con evidente allusione alla tesi del Bayle, il Pufendorf conclude che l'ateismo è un *delitto* che va punito. (Il Bayle è citato in nota 2 dal traduttore francese J. Barbeyrac a p. 392: *Pensées sur les comètes*, § 177. Nella

stessa nota è citato Mr. Bernard che aveva distinto gli *athées de réflexion* del Bayle in *athées d'esprit* e *athées de coeur*).

Più concisa, ma altrettanto severa la critica della posizione di Spinoza, seguace di Hobbes (in *Tractatus theol.-polit.*, c. XVI), che in sostanza non riconosce neppure la religione naturale:

« Il n'est pas plus difficile de réfuter les argumens dont Spinosa se sert pour appuier le sentiment l'Hobbes. Après avoir posé pour principe, que, dans l'État de Nature, quiconque n'a pas l'usage de la Raison peut vivre selon les Loix de ses Desirs, en vertu du droit absolu que la Nature lui en donne; il se propose cette objection, qu'une pareille maxime ne s'accorde point avec le Droit Divin Révélé. A quoi il répond, que l'Etat de Nature est antérieur à la Religion ou par l'ordre du tems, ou par la nature des choses: proposition très fausse, du-moins à l'égard de la Religion Naturelle. Il n'y a pas plus de vérité dans les paroles suivantes: La Nature n'enseigne à personne, qu'il doive obéïr à Dieu. La Raison même toute seule est incapable de s'élever jusques-là. Il n'y a qu'une Révélation, confirmée par des miracles, qui puisse nous fournir cette connoissance. Cela est encore insoûtenable par rapport à la Religion Naturelle, et ainsi il faut rejetter entièrement la conséquence que Spinosa en tire: qu'avant la Révélation personne n'est soumis aux Loix Divines (car cela n'est vrai que des Ordonnances Positives) et que l'Etat de Nature doit être conçu sans aucune Religion, ni aucune Loi, et par conséquent sans péché et sans injure. Il ajoûte, que la raison pourquoi, dans l'État de Nature, l'Homme est libre du joug de la Religion, c'est d'un côte à cause de son ignorance, de l'autre à cause de la Liberté dont chacun est revétu en venant au monde. Car, dit-il, si les Hommes étoient naturellement sujets aux Loix Divines, ou si les Loix Divines étoient des Loix Naturelles, pourquoi Dieu auroit-il traité avec les Hommes? A quoi bon les lier des Conventions ou par des Sermens? Mais les Conventions entre Dieu et l'Homme n'ont lieu que dans la Religion Révélée; car l'Homme est obligé de pratiquer les Devoirs de la Religion Naturelle, par cela seul que Dieu l'a fait un Animal Raisonnable. Ainsi tombe la conclusion de Spinosa: que le Droit Divin n'a commencé que quand les Hommes s'engageant à Dieu, par une Convention expresse, de lui obéïr en toutes choses, ont renoncé en quelque sorte à leur Liberté Naturelle, et transféré à Dieu leur droit, de la même manière que cela se pratique dans les Sociétés Civiles. Pour soûtenir une proposition si absurde, il faut nécessairement supposer que, dans l'Etat de Nature, les Hommes ne tiennent pas leur existence de Dieu » (S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, tr. du latin par le Baron J. Barbeyrac, à Bâle, chez E. Thourneisen, 1771, t. I, pp. 390-393).

Molto vicina al Pufendorf, secondo la presentazione del Barbeyrac, è la posizione del domenicano Casto Innocente Ansaldi, nell'opera apologetica *Della necessità e verità della religione naturale e rivelata*, Venezia, appresso Pietro Valvasense, 1755. L'A. mostra una vasta conoscenza della letteratura deista (Warburton, Herbert de Cherbury, Ditton, Temple... Ma nessun accenno a Toland, Collins). Cita con rispetto il protestante Abbadie (p. CXXIV ss.), ma respinge con energia il « principio di ragion sufficiente » di Leibniz-Wolff (p. CCVII ss.).

11 - L'IMPOSSIBILITÀ DI UNA SOCIETÀ DI ATEI SECONDO N. SPEDALIERI

Vissuto nel pieno fervore dell'epoca dei lumi, l'abate siciliano Nicola Spedalieri (1740-1795) dedicò il libro III della sua opera maggiore alla confutazione dell'irreligione come il pericolo numero uno e la prima radice di ogni male per la società (*Dei diritti dell'uomo*, libri sei, nei quali si dimostra che la più sicura custodia dei medesimi nella società è la religione cristiana e che però l'unico progetto utile alle presenti circostanze si è di far rifiorire essa religione. Milano, Silvestri, 1848, vol. I, p. 232 ss.). Nella prefazione protesta di voler comportarsi da « puro filosofo » per seguire soltanto la coerenza dei problemi in se stessi, senza dipendere o riferirsi ad autorità alcuna o lasciarsi prendere dall'eloquenza. Posta, come fine dell'uomo, la felicità, al conseguimento della quale mirano i suoi « Diritti naturali » (lib. I), e indicati i mezzi fondamentali per garantire con sicurezza l'esercizio dei medesimi (lib. II), egli indica nell'*ateismo* il vero e principale nemico della società (lib. III), poiché... « l'irreligione spoglia la società di quegli stessi deboli mezzi, dei quali pur doveva giovarsi, rendendoli tutti vani e assurdi » (vol. I, p. XI). Lo Spedalieri procede in modo giuridico e aforistico, per concetti puri, senza far nome alcuno ad eccezione del Bayle, ed è chiaro che il suo principale obiettivo è la confutazione della tesi del Bayle. Anzitutto egli mostra una connessione stretta tra l'Ateismo, il Materialismo ed il Fanatismo (c. II, p. 235: « I *Panteisti* vanno nella classe degli *Atei* ») e perciò l'ateismo distrugge ogni libertà: poiché « chi nega il *libero arbitrio* all'uomo deve pur negargli lo Spirito ch'è quanto dire che il *Fatalismo* porta seco inevitabilmente al *Materialismo* [...] e questo all'*Ateismo* », un vero Cerbero con tre teste e che non sa mordere che con tutte e tre le bocche (t. I, p. 238 s.).

L'Ateismo non può quindi essere tollerato: « La tolleranza dell'*Ateismo* col disunire gli animi, coll'accendere un odio scambievole fra cittadino e cittadino, coll'inasprire le loro passioni, coll'aprire al loro amor proprio un largo campo di battaglia, distruggerebbe la *essenza* della Società ». Segue un sintomatico accenno alla situazione che ha portato alla rivoluzione francese e alle sue conseguenze: « E noi specchiandoci sempre nel fatto, non dobbiamo dubitare che le luttuose catastrofi, che sta soffrendo la Francia, non siano effetti della *indolenza*, con che il Governo ha tollerato lo stabilimento dell'*Ateismo* » (t. I, p. 242).

L'Ateismo è condannato per molte ragioni o conseguenze le quali tutte minano alla base la consistenza della società: perché esso... « tende a distruggere l'equilibrio che è necessario mantenere fra le passioni di tutti i cittadini » (p. 243). L'ateo scorge dappertutto solo *materia* e non ha alcuno scrupolo nella vita di mascherare le proprie intenzioni, disposto alla diffidenza e allo spergiuro perché persuaso che la Divinità sia una mera finzione scenica (p. 245); in sostanza, quindi, l'ateo manca e deve mancare di ogni morale.

Nel c. III è affrontata direttamente la tesi del Bayle: « che una *Società di atei potrebbe sussistere, perché avrebbe la morale derivante dalla intrinseca natura dell'uomo* » (p. 249). Tutte le prove addotte dal Bayle sono puri sofismi: dove manca Dio, non c'è altro che la legge dell'*utile* e la co-

siddetta « morale della natura », la quale evidentemente esiste, ma non può convincere l'ateo che nega Dio ossia il fondamento di tale morale. Lo Spedalieri poi, quanto all'ipotesi del Bayle, si consolava osservando che gli atei costituiscono sempre una minoranza e che non si è data né si darà mai una società di atei poiché non è in nessun modo possibile « ... che tutto un popolo cospiri contro l'esistenza di Dio; che anzi per la grande evidenza, colla quale essa splende allo spirito umano, il numero dei *più* dev'essere sempre in di lei favore » (p. 252). Perciò l'ateo costituisce un pericolo per la società, soprattutto per i giovani, e la società si deve difendere con risolutezza: « Fra i mezzi naturali escogitati dall'umana prudenza in vantaggio della Società non rimane che quello delle *leggi civili*, o piuttosto quel della *pena* dalle leggi civili prescritta. Questo solo mezzo sarebbe capace di tener l'Ateo in briglia: il *bastone*. Per altro dobbiamo rammentare quanto è angusta la sfera delle leggi civili e quanti mezzi hanno i malvagi di sottrarsi dalla pena che meritano » (p. 257). Osservazioni analoghe vengono svolte per il *Materialismo* (cc. 5-6) e per il *Fatalismo* (cc. 7-8) dove sono ricordati il Voltaire... « il quale passa pel Patriarca della Setta Ateistica » (p. 271) e il materialista La Mettrie (p. 274).

Il giudizio conclusivo sul Bayle si legge nel lib. IV, che tratta del deismo, il quale è giudicato... « una macchina piena di magagne e di fracidume » (p. 352): è certamente un genio straordinario, ma le opere « ... palesano a sufficienza il suo disegno, e l'abilità sua, propria a distruggere, non a edificare. Egli attacca la *Religione rivelata*, attacca il *Deismo*, attacca l'*Ateismo*, e successivamente difende, colla stessa bravura, ora l'*Ateismo*, ora il *Deismo* ed ora la *Religione rivelata*, acciocché chi legge non abbia tempo di fermare il piede » (p. 358). Anche il Deismo termina nell'Ateismo (p. 377 ss.) e nella società civile non deve tollerarsi (p. 284 ss.)[9].

Un contemporaneo dello Spedalieri, il gesuita S. Storkenau (1731-98), respingeva con altrettanta decisione la tesi del Bayle: « *Ob eine Republik, aus lauter Atheisten lange feststehen würde, oder könne?* ». E rispondeva: « Tausendmahl ist schon mit Nein geantwortet worden » (*Die Philosophie der Religion*, Neu Auflage, Wien 1807, Bd. I, p. 26; cf. pp. 37, 115, 130, 149).

---

[9] Le posizioni del Bayle, in materia religiosa e soprattutto nella sua polemica anticattolica, sono ampiamente esposte e criticate dallo Spedalieri nell'opera più direttamente apologetica: *Analisi dell'esame critico del Signor Nicola Freret sulle prove del Cristianesimo*, III ed., Monza 1821 ss. (4 voll.). A sua volta lo Spedalieri è accusato di ricadere nell'errore stesso di Bayle, in quanto ammette una legge naturale indipendentemente dall'esistenza di Dio, da V. Palmieri, *Analisi ragionata dei sistemi e dei fondamenti dell'ateismo e dell'incredulità*, Genova 1811-1814 (7 voll. - Cf. spec. t. IV, p. 243 ss. - L'opera abbraccia, in chiave di critica apologetica, lo sviluppo del deismo e dell'illuminismo).

II

DEISMO E ATEISMO NELL'EMPIRISMO INGLESE

Da un'altra parte, precisamente dalla parte opposta, dell'accusa di ateismo fondata sulla metafisica ontologistica, il razionalismo cartesiano è giudicato dal marxismo e dall'esistenzialismo come un precursore dell'ateismo positivo e costruttivo: è il dualismo metafisico cartesiano che apre la strada al nuovo materialismo e all'ateismo [1].

Nella sua fisica infatti Cartesio ha conferito alla materia una forza autocreativa e concepisce il moto *meccanico* come il suo atto vitale. All'*interno* della sua fisica la *materia* è l'unica *sostanza*, l'unico fondamento dell'essere e del conoscere. Il materialismo meccanicista francese si collegò alla fisica di Descartes in contrasto col suo teismo e lasciando cadere la sua metafisica: i suoi discepoli furono *antimetafisici* di professione, cioè *fisici*. Con il medico *Le Roy* comincia questa scuola, con il medico *Cabanis* essa raggiunge il suo vertice, il medico *La Mettrie* è il suo centro. Cartesio viveva ancora quando Le Roy trasferì la costruzione meccanicistica dell'*animale* — come farà nel sec. XVIII La Mettrie — all'anima umana, spiegando l'anima come un moto del corpo e le *idee* come *moti meccanici*. Le Roy credeva perfino che Cartesio avesse occultato la sua vera opinione, ma Cartesio protestò. Alla fine del sec. XVIII Cabanis portò a compimento il materialismo cartesiano nella sua opera: *Rapport du physique et du moral de l'homme*. Il materialismo cartesiano, prosegue Marx, esiste in Francia fino ai nostri giorni. Esso ha avuto il suo grande seguito nella *scienza naturale meccanicistica*.

---

[1] Seguo: K. Marx, *Die Heilige Familie*, Kap. VI, in *K. Marx-F. Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1958, Bd. II, p. 134 ss. Sviluppa gli accenni dei fondatori del marxismo la grande *Geschichte der Philosophie*, a cura di un gruppo di storici sovietici della filosofia di stretta scolastica comunista (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1959, Bd. I, spec. p. 348 ss.). A p. 355 si legge: « Die Philosophie Descarte's enthält ein bedeutenden materialistischen Element — seine physikalische Theorie, die von der materialistischen Naturauffassung ausgeht. [...] Das grosse historische Verdienst der cartesianischen Physik bestand in der Forderung, die Welt nur von Materie und Bewegung ausgehend zu erklären ».

1

LA BIFORCAZIONE CARTESIANA DELL'ESSERE E IL NUOVO MATERIALISMO

La *metafisica* del sec. XVII, rappresentata in Francia da Cartesio, ebbe fin dalla sua nascita per antagonista il *materialismo*. Esso si contrappose a Cartesio personalmente nella figura di Gassendi, il restauratore del materialismo « epicureo »: il materialismo inglese e francese rimase sempre in stretto rapporto con il materialismo classico di Democrito ed Epicuro. Un'altra opposizione incontrò la metafisica cartesiana nel materialismo di Hobbes. E Marx osserva giustamente che Gassendi e Hobbes vinsero il loro avversario molto tempo dopo la loro morte, proprio quando il sistema di Cartesio dominava come forza ufficiale in tutte le scuole francesi. Ricorda poi Marx a questo punto che l'indifferenza mostrata dai francesi del sec. XVIII, a differenza di quella del secolo precedente, verso le controversie gesuitiche e giansenistiche fu causata meno dalla filosofia che dalle speculazioni finanziarie del Law (1671-1729). Così si può spiegare il crollo della metafisica del sec. XVII a partire dalle teorie materialistiche del sec. XVIII solo in quanto questo movimento teoretico si spiega a partire dalla formazione pratica della vita francese del tempo. Questa vita era diretta al presente immediato, al godimento mondano e agli interessi mondani, al mondo « terreno ». Alla sua prassi antiteologica, antimetafisica e materialistica dovevano corrispondere teorie antiteologiche, antimetafisiche, materialistiche. Il passaggio dalla metafisica al materialismo è spiegato da Marx anche col ricorso alla nuova scienza. La metafisica ha ormai perduto *praticamente* ogni credito.

La metafisica nel sec. XVII (si pensi a Cartesio, Leibniz, ecc.) era ancora trasferita con contenuto profano, « positivo ». Essa faceva scoperte nella matematica, nella fisica e nelle altre scienze particolari che sembravano appartenerle. Ma già all'inizio del sec. XVIII quest'apparenza era distrutta.

Le scienze positive si erano separate da essa e costituite in circoli autonomi. Tutta la ricchezza metafisica restava ancora solo nell'essenza pensante e nelle cose celesti; proprio come se le essenze reali e le cose terrene cominciassero a concentrare in sé tutto l'interesse. La metafisica era diventata insipida. Nello stesso anno in cui morivano gli ultimi grandi metafisici francesi del sec. XVII, Malebranche e Arnauld, nascevano Helvétius e Condillac di cui si dirà a suo luogo.

Un'altra corrente ch'ebbe un'importanza decisiva secondo Marx nella lotta contro la metafisica veniva dal sensismo inglese: il testo classico di quest'indirizzo è l'*Essay on Human Understanding* di Locke che fu accolto con entusiasmo, come un ospite atteso col più grande fervore. Il materialismo moderno se può essere riferito anche a Spinoza, esso è un figlio « indigeno » della Gran Bretagna. Già un suo scolastico, Duns Scoto, si chiedeva — osserva Marx — *se la materia non possa pensare*... Per effettuare questo miracolo, egli fa ricorso all'onnipotenza di Dio, cioè egli costringe la *stessa* teologia a predicare il *materialismo.* Egli era pertanto « nominalista ». Il nominalismo si trova come uno degli elementi principali nei materialisti *inglesi*, così com'esso è in generale la *prima espressione* del materialismo.

Ma l'iniziatore consapevole, il « capostipite » (*Stammvater*) del materialismo inglese e di tutta la scienza *moderna sperimentale*, è indicato in Bacone [1]. Marx prende l'occasione per dare con alcuni tratti fondamentali uno schema essenziale del materialismo come aspirazione originaria del pensiero umano. La scienza naturale è, per lui, la vera scienza e la *fisica* sensibile è la parte più importante. Anassagora con le sue *omeomerie* e Democrito con i suoi atomi sono le sue autorità preferite. Secondo la sua dottrina i *sensi* sono infallibili e la *fonte* di tutte le conoscenze. La scienza è *scienza dell'esperienza* e consiste in questo, nell'applicare un *metodo razionale* al dato sensibile. Induzione, analisi, comparazione, osservazione sperimentale sono le condizioni fondamentali di un metodo razionale. Fra le proprietà insite nella *materia*, il *movimento* è la prima e la più importante, non solo come movimento *meccanico* e *matematico*, ma anche come impulso (*Trieb*), spirito vitale (*Lebensgeist*), come forza tensorio-sensoriale (*Spannkraft*), come tormento (*Qual*) — per usare un termine di Jakob Böhme — della materia. Le forme primitive di questa sono le *forze essenziali*

---

[1] Riprende e svolge, punto per punto, fino alla concordanza verbale, quest'interpretazione di Marx dell'empirismo inglese, la collettiva e ufficiosa *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1959, Bd. I, p. 328 ss.

viventi, individualizzanti, ad essa inerenti, che producono le differenze specifiche. Marx non mostra neppure di sospettare i « salti » implicati in una siffatta interpretazione del reale, soprattutto quello di indicare con lo stesso termine di « materia », e con quello corrispondente di movimento, una realtà e proprietà opposte, quali sono i fenomeni puramente meccanici e quantitativi rispetto a quelli qualitativi della vita come istinto, spirito vitale, ecc.

Il materialismo di Bacone è ridotto a *sistema*, secondo Marx, da Hobbes[2]. La sensibilità perde il suo fiore e diventa soltanto l'astratta sensibilità del *geometra*. Il movimento fisico è sacrificato al movimento *meccanico* e *matematico*. La geometria è proclamata la *scienza fondamentale*. Il materialismo diventa *ostile all'uomo, unilaterale*. Per poter vincere lo spirito disincarnato, ostile all'uomo, anche il materialismo deve uccidere la sua carne e diventare asceta. Esso si presenta come un essere dell'intelletto (*Verstandeswesen*), ma sviluppa anche la logica senza riguardi dell'intelletto.

Quando la sensibilità offre tutte le conoscenze dell'uomo — continua Hobbes a sviluppare le conseguenze del principio di Bacone — allora intuizione, pensiero, rappresentazione, ecc. non sono che fantasmi di un mondo corporeo che si è spogliato più o meno delle sue forme sensibili. La scienza può soltanto dare un nome a questi fantasmi. *Un* nome può essere applicato a più fantasmi. Possono darsi perfino nomi di nomi. Ma sarebbe una contraddizione, da una parte lasciare che tutte le idee trovino la loro origine nel mondo dei sensi, e dall'altra affermare che la parola sia più di una parola, che oltre la sostanza rappresentata, singolare, si dia anche una sostanza universale.

Una *sostanza incorporea* è anzi la medesima contraddizione di un *corpo incorporeo*; « *corpo* », « *essere* », « *sostanza* » è la stessa e medesima idea reale. Non si può separare il pensiero da una materia che pensa. Essa è il soggetto di tutte le mutazioni. La parola « *infinito* » è *senza senso*, se essa non significa la capacità del nostro spirito di aggiungere [cosa a cosa] senza fine. Poiché soltanto la realtà materiale è rappresentabile, conoscibile, così l'uomo nulla sa dell'esistenza di Dio. È sicura soltanto la mia propria esistenza. Ogni passione dell'uomo è un movimento meccanico che finisce o comincia. Gli oggetti dell'istinto costituiscono il bene. L'uomo è soggetto alle stesse leggi della natura. Potenza e libertà sono identiche. Hobbes ha quindi svolto

---

[2] K. Marx, *Die Heilige Familie*, l. c., p. 136.

in forma di sistema il principio di Bacone, ma — conclude Marx — non l'ha fondato più da vicino.

Questo è stato il compito di Locke nel suo *Saggio sull'Intelletto.* Come Bacone ha affermato la priorità del senso sull'intelletto, come Hobbes ha annientato i pregiudizi teistici del materialismo di Bacone, così Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, ecc. hanno annientato i limiti teologici del sensualismo di Bacone e Locke. Il teismo non è per i sensisti ossia materialisti inglesi che una maniera comoda e pigra per sbarazzarsi della religione. Locke ha fondato la filosofia del *bon sens*, del sano intelletto umano, contrapponendo al *Deus ex machina* delle « idee innate » di Cartesio e all'apriorismo di Spinoza, Malebranche, Leibniz (il suo avversario diretto) e di ogni razionalismo, i seguenti tre fatti o principi fondamentali:

1) Ogni conoscenza si forma nell'esperienza e dall'esperienza;

2) L'anima (o l'intelletto) è in sé dalla nascita una *tabula rasa*;

3) *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Infatti gli stessi principi logici di contraddizione e d'identità sono sconosciuti per i bambini, per i primitivi, per certi ammalati... Relative sono anche le idee di « bene e di male ». L'idea della divinità non è affatto un'acquisizione universale di tutti gli uomini. L'affermazione di Locke che tutte le nostre idee vengono dai sensi è stato uno dei colpi più duri inferti all'idealismo anche se qualche volta Locke sembra dimenticare il suo stesso principio fondamentale e parla di « forza autoproduttiva dello spirito » e perfino di una particolare sostanza « pensante ». Ma bisogna ammettere che il tentativo di Locke di considerare le rappresentazioni sensibili, prodotte dal mondo esterno, come punto di partenza di tutta la vita psichica, è stato estremamente fruttuoso. Questa, secondo Marx, è una delle tesi fondamentali della dottrina materialistica della conoscenza. Però, egli osserva, il sensualista materialista inglese è incoerente anzitutto quando introduce il concetto di « riflessione » ch'è un ritorno all'idealismo; poi la sua dottrina della combinazione matematica delle idee e del carattere recettivo della conoscenza è espressa in un modo del tutto meccanicista. In altre parole: l'empirismo inglese non è ancor giunto alla concezione dialettica, alla sintesi cioè di empirismo e idealismo ossia al loro « superamento » come farà la dialettica marxistica!

L'incoerenza del materialismo di Locke, secondo i nostri marxisti, si manifesta in particolare nella celebre teoria delle « qualità primarie e secondarie »: primarie sono l'estensione, la figura, l'impenetrabilità,

il moto, la quiete [...] ossia gli aspetti quantitativi che possono essere misurati e calcolati con la matematica: questi aspetti sono riconosciuti da Locke « oggettivi » e corrispondono alla realtà. Non hanno invece valore oggettivo le qualità secondarie — colori, suoni, sapori, odori, ecc... — ma si tratta di sensazioni soggettive che si formano nella nostra coscienza sul fondamento di combinazioni diverse delle qualità primarie. In tutto questo si tratta, osservano i marxisti, di una concezione artificiosa in cui si mescolano empirismo e idealismo: ossia gli empiristi non conoscono ancora la teoria che spiega il processo della conoscenza come « riflesso » (*Spiegelungs-* od anche *Widerspiegelungstheorie*) a cui arriverà il marxismo. Locke, insistono, non ha conosciuto che la differenza qualitativa per esempio di due colori rispecchia la differenza qualitativa oggettiva delle fonti della percezione stessa, che la sensazione perciò non è un segno arbitrario ma ch'essa è connessa necessariamente con l'oggetto della percezione. La sua teoria che le sensazioni assomigliano ai segni della scrittura sulla carta e che non assomigliano minimamente ai pensieri che in essi si esprimono, e quindi che si riducono a « simboli », a « geroglifici »... [3] del reale, è un « residuo idealistico » che ha preparato la via all'agnosticismo. Le oscillazioni di Locke fra materialismo e idealismo si mostrano anche nella sua concezione della verità: avendo limitato le sue ricerche alla sfera ristretta delle impressioni soggettive, egli dimenticò spesso addirittura la realtà oggettiva.

La conoscenza altro non è, secondo la sua definizione, che la percezione del rispettivo accordo o non accordo delle nostre rappresentazioni e la verità consiste perciò nell'accordo delle rappresentazioni umane fra loro: anche la grande importanza che Locke attribuisce all'introspezione manifesta l'incoerenza del suo materialismo. Tuttavia bisogna riconoscere che nella concezione lockiana il materialismo prevale sull'idealismo.

Anche nella concezione che Locke ha della religione si nota — secondo i marxisti — la stessa tendenza al compromesso. Locke è stato uno dei fondatori del deismo: la sua concezione della religione era per quell'epoca relativamente progressista, anche se qui ritorna ancora il compromesso. Il deista Locke infatti, che ammetteva Dio, tentò di accordare la fede con la ragione e di formare una religione

[3] È la terminologia di Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, c. IV, § 6, Berlin 1949, p. 222 ss.

che in una certa misura fosse accettabile per l'« uomo di buon senso ». Egli rigettò le professioni di fede vigenti con i loro dogmi e la loro forma ecclesiastica, riconoscendo però una certa religione naturale « razionale ». Dio, nella concezione di Locke, è il Principio razionale supremo, che ha creato il mondo con le sue leggi irremovibili, il quale però per il resto non s'immischia più nelle cose: è perciò come un « monarca costituzionale » ch'è limitato nei suoi diritti, per cui il « miracolo » e le altre manifestazioni soprannaturali sono impossibili. Per Locke la religione non è affare di Stato ma una faccenda di singole comunità le quali devono godere di ampia, benché non illimitata, tolleranza: a meno che non si tratti degli atei e dei cattolici (per i rapporti con la Casa Stuart!).

Secondo Lenin, il sensismo di Locke non è ancora materialismo compiuto e coerente [4]. Polemizzando contro l'empirismo dell'Avenarius (« nel mondo c'è solo la sensazione »: 1876) e del Mach (« i corpi sono complessi di sensazioni »: *Die Analyse der Empfindungen*) protesta di voler reagire a simili forme di soggettivismo che portano inevitabilmente alla negazione della verità oggettiva. Tanto il materialista come l'idealista soggettivo possono considerare le sensazioni come la sorgente delle nostre conoscenze: Diderot e Berkeley procedono ambedue da Locke. Procedendo dalle sensazioni, conclude Lenin, si può seguire la linea del soggettivismo che porta al solipsismo (« i corpi sono complessi o sintesi di sensazioni »), ma si può seguire anche la linea dell'oggettivo che porta al materialismo (le sensazioni sono immagini dei corpi, del mondo esterno). Per il primo punto di vista — per l'agnosticismo o, se si vuol andar oltre, in generale per l'idealismo soggettivo — non si può dare nessuna verità oggettiva. Per il secondo punto di vista, cioè per il materialismo, è essenziale il riconoscimento della verità oggettiva.

Del resto, osserva Lenin (un'osservazione molto importante, a nostro avviso, per l'interpretazione del significato fondamentale del principio d'immanenza), è stato Hegel stesso a dichiarare che il materialismo è la conseguenza diretta dell'empirismo. Consideriamo anche noi con Lenin l'importante testo hegeliano ch'è preso dall'Introduzione all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: si tratta dell'aggiunta (*Zusatz*) del § 38. Nel testo di questo paragrafo Hegel non parla espres-

---

[4] Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Dietz Verlag, Berlin 1949, p. 115.

samente di materialismo, ma precisa il modo col quale l'empirismo intende concepire la verità come concretezza (§ 37) in quanto fonda le sue definizioni sui contenuti di esperienza. Il lato originale dell'empirismo, il suo « gran principio » (*dies grosse Prinzip*), è che la « coscienza ha nella percezione la sua propria e immediata presenza e certezza [...] che ciò ch'è vero dev'essere nella realtà ed esservi per la percezione » [5].

Ciò toglie di mezzo le pretese della filosofia del « dover essere » (Kant) che postulano una trascendenza e mette invece in risalto il nuovo principio della *libertà*, cioè che « ciò che l'uomo deve far valere nel proprio sapere, lo deve esso stesso sapere in esso presente » (*präsent*). Lo sviluppo logico dell'empirismo, in quanto per il contenuto si limita al finito, ma nega il sovrasensibile in generale od almeno la conoscenza e la determinazione del medesimo, e concede al pensiero solo l'astrazione e l'universalità formale: l'illusione fondamentale dell'empirismo è per l'appunto quella di far uso, senz'alcuna critica, della categoria metafisica di materia e forza, di uno, molti, universale, anche d'infinito, ecc., senz'accorgersi di fare ancora metafisica.

L'aggiunta al § 38 sviluppa il significato della concretezza del punto di partenza dell'empirismo dal fatto presente dell'esperienza nel « qui » e nel « questo » (*das Hier, das Dieses*), com'era in generale l'aspirazione della ragione: « L'esterno è *in sé* il vero, poiché il vero è reale e deve esistere. Perciò la determinazione reale, che la ragione cerca, è nel mondo, benché in forma sensibile singolare [e] non nella verità ». L'errore o la deficienza dell'empirismo è di concepire la verità in forma di « percezione » (*Wahrnehmung*) ch'è in sé qualcosa di singolare e transeunte, a cui il conoscere non si può fermare, ma deve procedere con l'analisi e scoprire nel singolo percepito l'elemento universale e permanente e passare così dalla pura percezione all'esperienza (*Erfahrung*). L'analisi è perciò il progresso (*Fortgang*) dall'immediatezza della percezione al pensiero, in quanto le determinazioni che l'oggetto analizzato contiene in sé unite, per questo ch'esse sono separate, conservano la forma dell'universalità: l'errore quindi dell'empirismo è di trasformare il concreto in un che di astratto, di uccidere ciò ch'è vivente. Più

---

[5] « Den festen Halt nach der *subjektiven* Seite hat das empiriche Erkennen darin, dass das Bewusstsein in der Wahrnehmung seine *eigene unmittelbare Gegenwart* und *Gewissheit hat* » (*Enc. d. philos. Wiss.*, Teil I, § 38, ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, p. 64). Il richiamo a Hegel è stato suggerito a Lenin da Engels (Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, ed. cit., p. 116).

positiva e consistente è la posizione dell'empirismo rispetto al « contenuto » (*Inhalt*) del sapere. Questo è il contenuto sensibile della natura e il contenuto dello spirito finito: anche la concezione che questo potesse avere dell'infinito, si compie nella forma finita dell'intelletto. L'empirismo, in quanto esso analizza gli oggetti, si trova nell'errore, osserva Hegel, se esso pensa di lasciarli tali e quali come sono, poiché di fatto esso trasforma il concreto in qualcosa di astratto. Di qui avviene che il vivente è ucciso, poiché vivente è solo il concreto, l'Uno.

Tuttavia, precisa Hegel, l'empirismo cerca di svincolarsi dalla concezione dell'antica metafisica per la quale « ... è nel pensiero che si trova la verità delle cose » ed il contenuto, tanto per la forma come per il contenuto, è l'infinito. Per l'empirismo invece il contenuto è espresso dal contenuto sensibile della natura e dal contenuto dello spirito finito. Il preteso contenuto infinito dell'antica metafisica viene finitizzato mediante la forma dell'intelletto. Con l'empirismo noi abbiamo la medesima finitezza della forma ed inoltre è finito anche il contenuto. Ed eccoci al testo riferito da Lenin: « *Per l'empirismo l'esterno è in generale il vero ed anche se si ammette poi un soprasensibile, non si ammette la possibilità che possa sorgere una conoscenza del medesimo, ma ci si deve attenere unicamente a ciò che appartiene alla percezione. Ma questo principio ha dato nel suo sviluppo ciò che più tardi è stato indicato come " materialismo ". Per questo materialismo la materia come tale rappresenta ciò ch'è veramente oggettivo* » [6]. Qui finisce la citazione di Lenin perché il seguito del testo fa la critica di un siffatto materialismo e di ogni materialismo: « Ma la materia in sé è però un *Abstractum*, che come tale non si può percepire. Si può perciò dire: non esiste nessuna materia, poiché esiste sempre come qualcosa di determinato, di concreto. Parimenti l'*Abstractum* della materia dev'essere il fondamento per ogni realtà sensibile in generale, l'assoluta singolarizzazione in sé e quindi ciò ch'è fuori dell'altro. Poiché ora questo sensibile è e rimane per l'empirismo qualcosa di dato,

---

[6] « Für den Empirismus ist überhaupt das Aeusserliche das Wahre und wenn dann auch ein Uebersinnliches zugegeben wird, so soll doch ein Erkenntnis desselben nicht stattfinden können, sondern man soll sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als *Materialismus* bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive » (*Enc. d. philos. Wiss.*, § 38, Zusatz, ed. L. von Henning, Berlin 1840, Bd. I, p. 83).

allora questo [l'empirismo, s'intende!] è una dottrina della non-libertà (*Unfreiheit*), poiché la libertà consiste precisamente in questo che io non ho contro di me nessun che di assolutamente altro, ma dipendo da un contenuto che sono io stesso. Inoltre, da questo punto di vista, ragione e non-ragione sono [distinte] solo soggettivamente, cioè noi ci siamo lasciati cadere il dato, così com'esso è, e non abbiamo nessun diritto poi di chiedere se e fino a che punto esso è razionale » [7].

Il *deismo* è la filosofia religiosa dell'illuminismo [8], ma le sue radici come anche le sue forme sono complesse e intricate. Sotto l'apparenza di una concezione semplice e lineare, esso accoglie e fonde insieme le istanze della morale stoica e di quella religione naturale universale attribuita allo stoicismo, la rivendicazione dell'uomo propria dell'umanesimo e del Rinascimento italiano, le critiche alla religione rivelata di Spinoza e di Bayle...; deismo o (come più di rado si diceva) teismo vale soprattutto, nell'arco di tempo dalla metà del sec. XVII a tutto il sec. XVIII, come antisoprannaturalismo ovvero come richiamo e rivendicazione della ragione e perciò della religione naturale contro la religione rivelata o soprannaturale specialmente del cristianesimo ecclesiastico [9]: esso quindi è strettamente affine prima con l'indirizzo più valido dell'illuminismo francese (il primo Diderot, Voltaire, Rousseau)

---

[7] G. W. Hegel, *Enc. d. philos. Wiss.*, § 38, Zusatz, ed. cit., p. 83. Torneremo più avanti, trattando del neoempirismo idealistico inglese, sul lato positivo dell'interpretazione di Hegel.

[8] Cf. E. Troeltsch, *Deismus*, in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, Leipzig 1898, Bd. IV, p. 533 (rist. in *Aufsätze zur Geistesgeschichte u. Religionssoziologie*, Tübingen 1925, Ges. Schr., Bd. IV, p. 429). Il termine « deista » e « deismo » risale almeno ad un secolo avanti nel senso che lo distingue da « ateo » e « ateismo » (p. es. si trova usato dal predicatore Pierre Viret nel 1563: cf. H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, ed. cit., p. 517 s.).

[9] « Der Deismus beginnt als ein streng *intellektualistisches* System: er will die Mysterien, die Wunder, die Geheimnisse aus der Religion verbannen und die Religion in das helle Licht der Erkenntnis rüchen » (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, p. 228). « Deista » ricorre per la prima volta, sembra, nella *Letter to a Deist* (1677) del teologo inglese S. Parker, ove si fa distinzione fra i *Freethinkers* che sono atei radicali e quelli i quali, pur criticando le religioni positive e specialmente il cristianesimo, mantenevano in vari modi la religione naturale (cf. J. M. Robertson, *A Short History of Freethought*, ed. cit., t. II, p. 91). Questa distinzione sarà energicamente respinta, come si dirà, dal grande Clarke. Secondo Söderblom, l'origine e l'affermarsi del deismo ha stretta connessione con la dottrina di Confucio e dei filosofi cinesi, fatta conoscere dai missionari gesuiti e altamente apprezzata, come si è visto, dal Bayle (ved. C. von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, München 1924, p. 101).

e poi con quello tedesco (Reimarus, Lessing, Herder, Kant stesso...); ma esso si nota per una più spiccata tendenza moralista ed un chiaro proposito di attuare quella suprema *pax philosophica* auspicata per esempio dal Cusano fra tutti i popoli, che fosse al di sopra di ogni distinzione geografica, religiosa e culturale. Parallelamente, e di conseguenza, il contenuto della religione si spostava gradualmente ma con moto inarrestabile dal suo contenuto come plesso di verità obiettiva sui rapporti fra Dio e l'uomo al plesso subiettivo dei doveri dell'uomo verso Dio e verso se stesso e i suoi simili per terminare all'eliminazione di ogni rapporto, e quindi anche di ogni dovere, verso Dio così da risolversi in un moralismo puro e immanente come rapporto di convivenza essenziale dell'uomo all'uomo. Anche se è di solito giudicato come movimento d'importanza secondaria, il deismo tuttavia esprime un momento decisivo nella formazione del mondo moderno: esso ha maturato quel « principio di tolleranza » inteso a porre fine alle guerre di religione che avevano insanguinato l'Europa. Così proclamando il principio, in sé ovvio, che solo la « religione naturale » appartiene all'ambito della ragione, il deismo non avvertiva le insufficienze più gravi della natura umana nella sua morale né il profondo significato dell'aspirazione ad un'immortalità e salvezza eterna di ogni uomo: di qui, perduto o negato ogni aggancio della religione con la storia umana, il deismo non poté impedire lo scivolamento verso un moralismo puro a sfondo affettivo o razionale, a seconda della filosofia dominante, ma sempre deciso a fare dell'uomo la fonte della propria verità e dei valori fondamentali. Si attua a questo modo e si accentua nel deismo, con impeto singolare, una delle costanti fondamentali nello sviluppo dello spirito umano ch'è lo sforzo e il tentativo della ragione di rompere l'esigenza del limite e di costituirsi essa stessa a fondamento e quindi di superare ogni contrasto che le contrappone il fatto, la storia, la rivelazione, la fede...; [10] non a caso il momento etico diventa fondante rispetto al momento teoretico e la coscienza, malgrado l'appello di Bacone al metodo positivo dei fatti, si attua come tendenza e aspirazione quale si conviene all'apertura illimitata del « sentimento » che si pone antecedente ad ogni riflessione. Si delinea così la rimozione radicale di ogni antagonismo ideologico per riportare l'uomo ad una verità ed innocenza originaria: l'accusa drastica ed indiscriminata che Bayle aveva

---

[10] Ved., a proposito di questa tensione, F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart 1882, Bd. I, p. 62 s.

fatto alle religioni positive di avere fomentato in tutti i tempi le discordie fra i popoli e di essersi compromesse nelle sciagure più gravi dell'umanità, otteneva ora i suoi frutti nella corsa inarrestabile verso l'ateismo. Tale corsa però, anche nel deismo, procede per gradi e a zig-zag, per sussulti e sconvolgimenti interiori, sotto la pressione corrosiva e invadente, da una parte del principio della soggettività religiosa proclamato contro il cattolicesimo, e dall'altra del principio cartesiano della evidenza astratta speculativa che rivendicava all'uomo stesso il senso originario della verità. È merito del deismo, ossia comincia a delinearsi a caratteri netti e risoluti col deismo, quel distacco fra filosofia e religione che si rivelerà uno dei tratti costitutivi del pensiero moderno: il senso solido dell'empirismo inglese si è incontrato nel deismo con l'*esprit* del razionalismo francese affinandosi in un'atmosfera di comprensione universale che ha dato compiti e contrasti per lo sviluppo di gran parte del pensiero seguente fino ai nostri giorni [11].

---

[11] I principali rappresentanti del deismo inglese si trovano indicati nel titolo di una vasta opera apologetica attribuita a Philip Skelton: *Deism revealed*, or the attack on Christianity candidly reviewed in its real merits, as they stand in the celebrated writings of Lord Herbert, Lord Shaftesbury, Hobbes, Toland, Tindal, Collins, Mandeville, Doddwell, Woolston, Morgan, Chubb, and others..., II ed., 2 voll., London 1751 (cf. *British Museum*, General Catalogue of printed Books, London 1953, vol. 50, col. 60).

2

LA FORMAZIONE DEL DEISMO (H. DE CHERBURY - T. HOBBES)

Il deismo è considerato di origine inglese e alimentato soprattutto dalla scuola neoplatonica di Cambridge e la sua posizione programmatica sembrava non dovesse suscitare reazioni o proteste. Esso si afferma con l'opera di Herbert de Cherbury (1582-1648), la cui attività si svolse nel momento più critico del pensiero europeo per la sua « risoluzione teologica », qual è l'epoca dell'illuminismo, ed è stata accostata, forse non senza qualche esagerazione, a quella di Hobbes e Spinoza [1]. Il principio ispiratore del deismo sembra in diretta antitesi con l'ateismo, come indica lo stesso termine, e in tale direzione esso va certamente interpretato nel suo processo storico: ciò ch'esso rivendica, sul piano polemico, è la distinzione netta fra religione naturale e rivelata nel senso che la prima può (e deve) stare a sé sul solo fondamento della ragione. Un indirizzo che fu interpretato nettamente in senso antiprotestante e che fu perfino accostato alla posizione di San Tommaso d'Aquino, non senza qualche apparente ragione [2]: esso afferma infatti l'esistenza e la validità di una « religione naturale » cioè razionale, distinta dalla religione rivelata soprannaturale. Questa difesa positiva e convinta della religione naturale sembra una caratteristica

---

[1] Nell'anonimo *De tribus impostoribus* del 1598 di Kortholt, De Cherbury figura vicino a Hobbes e Spinoza (cf. l'ed. bilingue di G. Bartsch, Akad.-Verlag, Berlin 1960, p. 29. L'anonimo sembra conosca il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, ma non professa l'ateismo: p. 32 ss.).

[2] Cf. M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze 1942, p. 15 s. L'A. chiama « razionalismo religioso » (*sic!*) la distinzione tomistica dei due ordini, naturale e soprannaturale. Deismo, deista... è preso anche come sinonimo di « libero pensiero, libero spirito... »: di qui la difficoltà di dare una nozione rigida e univoca (cf. C. von Brockdorff, *Die englische Aufklärungsphilosophie*, München 1924, p. 32 s.).

dell'illuminismo inglese: una caratteristica la quale, se non manca del tutto nell'illuminismo continentale (cf. Voltaire), certamente vi si mostra più fiacca e quasi in sordina lasciando trapelare, se non le collusioni, almeno la sua impotenza ad arginare l'impeto dell'ateismo esplicito, come si dirà. Per questo si è voluto far risalire le origini o fonti del deismo inglese al Rinascimento, anzi alla filosofia stoica: una particolare considerazione ha attirato da questo punto di vista la celebre *Theologia naturalis* di Raimondo di Sabunde (morto verso il 1436) ch'ebbe l'onore di essere tradotto in francese dal Montaigne [3].

« Popoli atei » per il Cherbury non esistono, tutti convengono nell'avere una religione e la religione è perciò una *notitia communis*. Di qui il criterio di verità valido per la costruzione di una « teologia naturale »: sono vere le *notitiae communes* (le κοιναὶ ἔννοιαι degli stoici) che sono le convinzioni universali del genere umano [4]. E' stato Dio a infondere in ogni uomo e in tutti i tempi tali nozioni universali, le quali restano costanti nell'avvicendarsi e battagliarsi delle varie scuole:

---

[3] È ricordato da H. Scholz nella Introduzione alla sua antologia delle due principali opere del Cherbury: *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury*, Auszüge aus *De Veritate* und *De Religione Gentilium*, Giessen 1914, p. 7 s. Le nostre citazioni sono prese dall'edizione del 1633 di Parigi. Sull'origine del deismo un'informazione di Hume, che lo fa risalire all'epoca di Cromwell nei primi decenni del sec. XVII, gli attribuisce un significato più etico-politico che religioso quale esso tende a prendere (a modo suo!) con Cherbury: « The second (party) were the Deists, who had no other object than political liberty, who denied entirely the truth of revelation, and insinuated, that all the various sects, so heated against each other, were alike founded in error. Men of such daring geniuses were not contented with the established forms of civil government; but challenged a degree of freedom beyond what they expected, under any Monarchy, ever to enjoy. Martin, Challoner, Harrington, Sidney, Wildman, Nevil, were esteemed the heads of this small division » (D. Hume, *The History of Great Britain*, London 1757, t. II, p. 48 s.). Nomi, questi dei primi deisti, completamente sconosciuti anche allo storico del deismo così informato com'è G. V. Lechler, che lo fa iniziare con Cherbury, Leland... (*Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart u. Tübingen 1841, p. 26 ss. Il Leland pone a precursore del deismo F. Bacone). Verso la fine della sua opera storica Hume presenta un secondo elenco di deisti che porta in testa Shaftesbury seguito da un gruppo di altri ignoti o quasi nella storia del pensiero, come Halifax, Buckinghan, Mulgrave, Sunderland, Essex, Rochester, Sidney, Temple... (*Op. cit.*, t. II, p. 450).

[4] « Religio est notitia communis; nulla enim sine religione natio, saeculum. Videndum igitur est, quaenam in religione ex consensu universali sint agnita; universa conferantur, quae autem tanquam vera in religione agnoscuntur communes notitiae habendae sunt » (*De Veritate*, ed. cit., p. 43; Scholz 34).

questa facoltà del *consensus universalis* si rivela nell'uomo nella forma di un *instinctus naturalis*[5] come capacità propria dello spirito. Tali *notitiae communes* sono dal Cherbury ridotte a cinque capisaldi fondamentali[6]:

1) *Esse supremum aliquod numen.*

2) *Istud numen debere coli.*

3) *Virtutem cum pietate coniunctam* [nel senso di conformità onesta delle facoltà col loro oggetto] *precipuam partem cultus divini habitam esse et semper fuisse.*

4) *Horrorem scelerum hominum animis semper insedisse; adeoque illos non latuisse vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia.*

5) *Esse praemium vel poenam post hanc vitam.*

In questo elenco sorprende che alla conoscenza di Dio nella religione naturale sia riservato soltanto un principio il quale abbraccia insieme l'affermazione della esistenza di Dio e della sua verità. Nella spiegazione il Cherbury si sbriga molto facilmente dell'uno e dell'altro, senz'alcun tentativo di fondazione o dimostrazione: « De diis non conventum est, sed de Deo. Supremum aliquod in deorum classe nulla non professa est religio, nulla non profitebitur »[7]. L'unità di Dio era pacifica anche nel paganesimo greco-romano, non solo presso gli ebrei, i maomettani e gli indiani occidentali. Segue una prima lista di attributi divini, elencati un po' alla rinfusa, sui quali non è possibile fare controversie, vale a dire[8]: *Deum esse beatum*; *esse rerum finem*; *esse*

---

[5] *De Veritate*, ed. cit., p. 38 ss.; Scholz 31.

[6] *De Veritate*, ed. cit., p. 208 ss. Le « proprietà » di tali *notiones* sono: *prioritas*, *independentia*, *universalitas*, *certitudo* e *necessitas* (*Op. cit.*, p. 60 s.; Scholz 37 s.).

[7] *De Veritate*, ed. cit., p. 210; Scholz 45. Ved., a proposito dell'impulso naturale a conoscere e amare Dio, il frammento della preghiera del Cherbury, riferito da M. M. Rossi (*Op. cit.*, p. 22), il quale parla, con poca precisione, d'intuito immediato di Dio. Il testo non parla affatto d'intuizione e non era questa la posizione stoica a cui s'ispira il Cherbury. S. Tommaso, forse sotto l'influsso di Cicerone, parla di una « ... naturalis inclinatio ad cognoscendum de Deo » (*Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2). Anche la decisione di pubblicare il *De Veritate* fu presa in seguito ad una speciale illuminazione divina ottenuta con una preghiera di cui Cherbury ci ha lasciato il testo (cf. G. Gawlick, *Einleitung* all'ed. del *De Veritate*, Stuttgart 1966, p. XIV s.).

[8] *De Veritate*, ed. cit., p. 210; Scholz 45.

rerum causam saltem quatenus bonae sunt. Da ciò segue la divina Provvidenza che il Nostro enunzia con un'espressione audace o perlomeno strana: *esse rerum medium.* Gli attributi seguenti riguardano l'atto fondamentale della religione e la verità fondamentale della divina Provvidenza dei particolari: « *esse aeternum*, quod enim in rebus primum, aeternum utique esse communis notitia docet »; « *esse bonum*, quia causam omnis boni summe bonam esse communis notitia docet »; « *esse iustum*, quia ex providentia sua res summa aequitate temperari communis notitia, experientia demum et historiae passim testantur » (checché sia delle difficilissime questioni poste dalla filosofia e dalla teologia a questo riguardo); « *esse sapientem*, quia sapientia suae specimina [...] in operibus suis quotidianis maxime elucent ».

Più ardui ossia *maxime controversa* sono gli altri attributi di Dio quali l'infinità, l'onnipotenza e la libertà. Ma il Cherbury si cava d'imbarazzo in modo piuttosto strano e impensato con un sillogismo implicativo o sorite a ritroso, provando la libertà dall'onnipotenza e l'onnipotenza dall'infinità. L'infinità di Dio poi è dimostrata, anticipando o piuttosto preparando la celebre controversia Clarke-Leibniz mediante l'infinità dello spazio che Dio riempie con la sua presenza: « *Infinitatem* suam probat ipsa loci sive spatii infinitas; omnia enim permeare numen supremum communis docet notitia. *Omnipotentiam* suam probat infinitas sua; quod enim infinitum est, nihil non posse extra controversiam situm est. *Libertatem* suam probat omnipotentia sua; quod enim nihil non potest, summe liberum esse nemo sanus vel dubitavit unquam » [9]. Questi stessi attributi, per vincere i negatori più ostinati, sono poi dedotti cioè enunziati secondo una linea più spiccatamente metafisica e antropologica, con ricorso alla nozione di partecipazione: l'infinità dal fatto che supera la nostra intelligenza, l'onnipotenza dall'aver creato il mondo dal nulla, la libertà dall'essere Egli la causa della libertà dell'uomo [10].

Anche ad una prima lettura, questa teologia naturale, dall'apparenza così pacifica ed innocua, genera non poche perplessità e turba-

---

[9] *De Veritate*, ed. cit., p. 211; Scholz 45 s.

[10] « Hos tamen, qui diverso modo sentiunt, aliter aggrediendos censeo, et quia, quod in nobis per participationem existit, in Deo eminenter deprehendi communis sit notitia. Si captum nostrum ita superat, ut termino nullo claudi queat, erit infinitus Deus: si omnia absque materia praeexistente fecit, erit omnipotens; si denique libertatis nostrae est auctor, summe erit liber » (*De Veritate*, ed. cit., p. 211 s.; Scholz 46).

menti. Manca infatti ogni tentativo di dimostrazione e fondazione propria dell'esistenza di Dio, ignorando o tacendo (e intenzionalmente!) l'ateismo, lo scetticismo, il materialismo... che avevano compromesso spesso e su larga scala la conoscenza di Dio. La riduzione poi della pratica della religione all'esercizio della virtù e all'orrore del vizio ricorda troppo da vicino la posizione dell'etica spinoziana [11]: l'eliminazione di ogni culto esterno e della pratica della preghiera fa venire il facile sospetto che il Dio di Cherbury non sia che un puro principio metafisico che ha col mondo e coll'uomo solo un significato di causa cosmica e principio fisico e col quale l'uomo non ha che un rapporto di effetto a causa, senz'alcun riferimento di scelta personale. In questo senso il deismo non è più teismo, ammissione di un Dio trascendente e personale, ma una tappa verso l'ateismo: tale infatti esso si rivelò nello sviluppo del pensiero europeo. Non è il contenuto in sé e per sé della tesi deista, ma il nuovo spirito ch'essa introduce che diverrà operante nello sviluppo del pensiero moderno: Cherbury è contemporaneo di Cartesio e di Hobbes e preme per le posizioni radicali nella sfera religiosa come questi due nell'ambito della pura filosofia. La posizione radicale nella sfera religiosa ch'egli prospetta è di riportare la coscienza religiosa a un sentimento soggettivo dell'uomo, sia come singolo sia come collettivo. Era questo un passare con armi e bagagli nelle schiere dei « liberi pensatori » (*Freethinkers*) i quali, raccogliendo la spinta naturalistica e pagana di taluni indirizzi dell'umanesimo e del Rinascimento, affermano non tanto la distinzione di religione naturale e rivelata, ma la loro opposizione e reciproca esclusione. Il deismo era partito forse con intenti positivi di difesa della religione contro l'ateismo materialistico e libertino. Così espressamente pensava il Cherbury che scriveva con entusiasmo a conclusione delle *quinque veritates* ma prospettando insieme, in termini espliciti, la « cattolicità » della pura ragione ch'è l'unica Chiesa degna dell'uomo: « Hae autem sunt omnino notitiae communes, ex quibus vera ecclesia catholica sive universalis constat. Neque enim illa macerie quacunque sive lapide exciso et calce viva, sive quidem marmore exstructa moles ecclesia, quae errare non potest, nuncupanda est. Immo nec ipsi homines, sive dicto, sive scripto sua promiscue et tumultuarie effutientes suffragia, ecclesiam vere catholicam constituunt; minus adhuc, quae sub aliquo vexillo particulari

---

[11] Difatti anche lo spinozismo fu indicato nel sec. XVII come deismo (cf. H. Scholz, *Einleitung* all'ed. cit., p. 13, n. 1).

militans, vel in aliquem gregem compulsa, angustia alicuius orbis terrarum partis vel saeculi concluditur, ecclesia vere catholica sive universalis censenda est; sola catholica, sola μονοειδής ecclesia est notitiarum communium doctrina, omne spatium, omnem numerum complens ». È questa la Chiesa ch'è l'attuazione della Provvidenza divina e fuori della quale non c'è salvezza: « Haec sola enim providentiam divinam universalem sive naturae sapientiam pandit. Haec sola rationem, unde pater communis invocatur Deus opt. max., exponit, extra hanc denique nulla salus » [12]. Essa perciò costituisce il criterio di verità di qualsiasi altra religione: ognuna che se ne allontanasse, cadrebbe per ciò stesso nell'errore.

Sui rapporti fra la verità della religione naturale e il contenuto della religione cristiana positiva il Cherbury sembra chiudersi in un prudente ma significativo riserbo: « Ubi veritates nostrae catholicae in adyta animae receptae ex indubia fide illic stabiliuntur, quod reliquum est, ex auctoritate ecclesiae pie credi potest et debet; modo exclusis vel sublatis contradictionibus quibuscunque ea solum in hominum animos inducantur, quae pacem communem concordiamque alant vitaeque sanctimoniam promoveant. An vero haec media ad salutem aeternam comparandam sufficiant, viderit cui haec curae sunt Deus opt. max. Nos quidem occulta Dei iudicia minime rimamur » [13]. Ciò ch'è un modo certamente assai elegante, ma anche altrettanto deciso, di liquidare la religione positiva (rivelata) ch'è in tutto subordinata alla religione naturale che il Nostro indica con il termine di *rotunda religio*. Una Chiesa quindi senza riti e senza dogmi (poiché « circa fidei dogmata tantum lis est ») secondo la quale il compito della divina Provvidenza si è esaurito nella manifestazione di quelle prime verità comuni a tutti gli uomini, dai quali soltanto ci si può ripromettere una *pax communis*.

Tutto proteso nella rivendicazione della religione naturale, il Cherbury si ricorda anche della religione rivelata, anzi più esattamente della « rivelazione », della quale si occupa nell'ultima parte del suo scritto: infatti come per la religione naturale più che di « religione » si tratta unicamente del modo universale di conoscere Dio, così qui non si tratta di religione e culto positivo ma del modo *particolare* di conoscere Dio ossia del come Dio si possa manifestare al singolo individuo. Il valore

---

[12] *De Veritate*, ed. cit., p. 221 s.; Scholz 53.
[13] *De Veritate*, ed. cit., p. 223; Scholz 55.

di siffatte « rivelazioni particolari » va desunto dalla « autorità di colui che rivela » (*e revelantis auctoritate*), ossia dalle qualità obiettive e subiettive di colui che pretende e afferma di aver avuto siffatta rivelazione. Per evitare il pericolo di falsità di tali rivelazioni, il Cherbury propone un primo gruppo di quattro condizioni ben precise le quali non hanno nulla a che fare con la dottrina teologica della conoscibilità della divina Rivelazione, ma indicano piuttosto alcuni caratteri per garantire o far riconoscere quella che pretende di essere l'esperienza religiosa individuale. Le condizioni sono indicate nell'ordine: « 1) *Ut oratio, votorum nuncupatio, fides et cunctae demum, quae providentiam sive universalem, sive particularem* provocant facultates, praemittantur. 2) Ut *tibi ipsi* patefiat; quod enim tanquam revelatum ab aliis accipitur, non iam revelatio, sed *traditio* sive historia habenda est; cum autem historiae sive traditionis veritas a narrante pendeat, fundamentum relationis extra nos possidet, et proinde tota respectu nostri *est verisimilis.* 3) Conditio est, ut bonum *aliquod eximium doceatur* [aut] suadeatur; ita enim revelationes sanae a tentationibus insanis et impiis distinguuntur. 4) Conditio est, ut afflatum divini numinis sentias; ita enim interne facultatum circa veritatem operationes a revelationibus externis distinguuntur » [14].

Quanto al *contenuto* di tali rivelazioni il Cherbury sembra ammettere che qualcosa « ... humanum superat captum », ma non sembra trattarsi di misteri soprannaturali in senso teologico proprio. Quanto al « modo » (*vehiculum*) di tali rivelazioni il Cherbury non accenna che alle modalità psicologiche (« ... in somno sive vigilia sive ecstasi sive sermone sive lectione, etc. »). Il « mezzo » o i mezzi (*media*) che sembrano più frequenti (*ut plurimum*) per comunicare queste rivelazioni agli uomini: il Nostro parla dell'opera degli spiriti corporei, dotati di agilità, buoni e cattivi, ma la cosa non gli sembra molto chiara (« ...de his non sine ratione ambigi potest »). Fin qui il Cherbury parla di rivelazioni private. Ma le medesime condizioni egli esige anche per le rivelazioni fatte o comunque manifestate ai sacerdoti: tocca al sacerdote (come a chiunque) di provare di averle avute, affinché il laico gli possa credere.

Il « laico prudente » (*prudens laicus*) deve esigere e non a torto (*non inepte requirat*) quanto segue, e si tratta di condizioni ben precise:

---

[14] *De Veritate*, ed. cit., p. 224; Scholz 56.

1 - (La certezza del fatto della rivelazione): « Ut extra dubium omne ponatur revelationem sacerdoti obtigisse ».

2 - (La certezza ch'essa proviene da Dio): « Revelationem illam a Deo summo, sive proprio ore (uti olim dictum) loquenti, sive angeli boni ministerio utenti profectam fuisse ».

3 - (La certezza ch'è stato fedelmente riportato a viva voce o per iscritto): « Revelationem sive oraculum sive verbum illud fideliter recitatum redditumque a sacerdote fuisse, aut, ubi opus esset, scriptum vel exaratum et ad posteros ex sacerdotis autographo transmissum, adeo, ut, si aliquid sequentibus saeculis auctum, imminutum, immutatum esset, id omne ex autographi illius auctoritate corrigi, restitui, emendari possit ».

4 - (Deve trattarsi di materia pertinente agli articoli di fede): « Revelationem illam ad posteros ita intime spectare, ut in articulum fidei necessario transeat, tum ob id praesertim, quod *ex testis singularis fide* huiusmodi omnia fere pendeant. *Haec quidem sacerdos probet*, priusquam laicus sese totum eius revelationi credat » [15].

Tocca al sacerdote provare tutto questo, conclude il Cherbury, prima che il laico si affidi tutto alla sua rivelazione.

Adempiute che siano queste condizioni, il laico non avrà nulla da dire contro i dogmi che l'autorità della Chiesa veramente cattolica avrà sancito all'umanità. La « Chiesa cattolica » di cui si parla sembra sia sempre la semplice accolta degli esseri ragionevoli nell'esercizio delle loro funzioni razionali. Del resto si tratta di condizioni il cui adempimento è impossibile ad ogni uomo preso singolarmente, sia o non sia sacerdote. Per provare che la pretesa rivelazione da lui avuta viene da Dio, ossia ch'egli è stato privilegiato in tale rivelazione e ch'è stato investito da Dio per comunicarla agli altri, l'uomo deve avere dei segni o fatti straordinari per provarlo: i profeti, Gesù Cristo e gli apostoli hanno provato la propria missione coi miracoli e con le profezie, di cui il Nostro non fa alcun cenno. Inoltre, come possono i posteri riconoscere nella tradizione orale e scritta il carattere di detta rivelazione divina, in mezzo a tanti errori di mitologie ed eresie? Occorre a ciò un magistero visibile fondato sull'autorità divina, dotato di un carisma soprannaturale che permetta, nello scorrere dei secoli, di indicare il vero senso nella verità delle interpretazioni di quei testi.

---

[15] *De Veritate*, ed. cit., p. 224; Scholz 57.

Anche su questo il Nostro tace del tutto. Anzi sembra ricondurre la realtà della rivelazione all'attività del « senso interno »[16], anticipando di ben tre secoli il principio d'immanenza del modernismo. È in sostanza quello ch'è stato detto il « principio del libero esame », che il Cherbury intende temperare con la teoria del *consensus universalis*.

Il criterio unico e supremo della verità è perciò la razionalità, l'evidenza della non-contraddittorietà, così che la fede deve risolversi nella scienza « ... adeo ut heic quoque scientia fidem praecedat et stabiliat »[17] e le verità di fede si devono risolvere nelle *rationes communes*.

Perciò nella rivelazione della creazione del mondo, della redenzione dell'uomo, il Nostro distingue ciò che in essa è dottrinale da ciò ch'è realtà storica: la dottrina, ch'è ciò che conta, si trova e si può trovare in ogni religione e non ha nulla a che fare con la storia: « Sed cognitionem et certam scientiam a fide per auditionem ita distinguo, ut quid sciri, quid credi possit in omni religione advertam »[18]. L'elemento storico come tale non interessa la verità come tale, ma le circostanze accidentali, il modo, il tempo... degli autori, e ciò è l'oggetto della fede che resta perciò inferiore alla ragione. La posizione del Cherbury sta quindi agli antipodi di quella cattolica tradizionale — ed anche di quella di Kierkegaard su questo punto[19] — per la quale la fede, e perché procede dall'illuminazione e dall'autorità di Dio e perché ci comunica verità che trascendono il lume della ragione, rimane e va riconosciuta superiore alla ragione. Il Cherbury fa invece l'anatomia del « contenuto » della fede: ciò ch'è puramente dottrinale deve rientrare nelle *quinque notiones* e spetta alla conoscenza del necessario ch'è propria della ragione; ciò che appartiene alla storia come realtà (di fatti) passata costituisce il « verosimile » ed appartiene alla fede[20].

---

[16] « *Proprie tamen loquendo revelationes fuerint solummodo quas supra providentiam rerum communium constitutas sensus internus dictat* » (*De Veritate*, ed. cit., p. 225; Scholz 57: corsivo mio). Tale « sensus internus » è spiegato come « sensus supernaturalis ». Il Cherbury passa poi a dimostrare che i precetti del Decalogo si riducono a « notitiae communes », perché si trovano in tutti i codici e in tutte le religioni (*De Veritate*, ed. cit., p. 227 s.; Scholz 59).

[17] *De Veritate*, ed. cit., p. 229; Scholz 60.

[18] *De Veritate*, ed. cit., p. 230; Scholz 61.

[19] Cf. C. Fabro, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in *Rev. de sc. philos. et théol.*, 1948, p. 169 ss.

[20] Il capitolo della fede ha precisamente per titolo *De verisimili* (ed. cit., p. 60). Il futuro, che costituisce l'oggetto delle profezie, è invece messo sotto la categoria del « possibile » (*De possibili*, p. 63) la cui comprensione « si fonda sulla semplice congettura » (*in coniectura simplici nituntur*, p. 64). Il Cherbury ammette

La posizione del Cherbury, che i critici trovano irresoluta e confusa[21], non brilla certo per vigore critico e speculativo: tuttavia è sintomatica e istruttiva. Essa indica che appena ad un secolo di distanza dalla riforma che aveva proclamato la superiorità della Bibbia sul Magistero autoritativo della Chiesa, in materia di fede, la situazione si era capovolta e la ragione aveva preso il completo sopravvento sulla fede e la filosofia sulla religione. Era precisamente la tesi dei *philosophes libertins* di Francia, i quali già ostentavano, con il disprezzo verso la religione rivelata, quell'esaltazione assoluta della ragione ch'era una posizione implicita di ateismo. Quando si ammette che « ... Herbert *dimentica* Cristo e sorvola sulla personalità di Dio »[22] non ci si deve meravigliare se i critici spingono a fondo e sospettano l'ateismo. Così il Cherbury, affermando la validità e la sufficienza universale (la « cattolicità ») della religione naturale, si trovò ad essere l'alleato dei « libertini » o liberi pensatori che attaccavano i fondamenti del cristianesimo e della religione rivelata: se l'uomo è capace di farsi da sé, anzi trova innata in se stesso una religione e un'etica naturale, che bisogno c'è di una religione rivelata[23], accusata di essere piena di misteri e simboli incomprensibili che dividono gli uomini fra loro? E se il modo migliore di onorare Dio è la pratica della vita morale, a che servono le complicate osservanze religiose e la casistica della morale positiva, che esasperano e confondono le coscienze rendendo impossibile la pratica del bene e l'unione delle coscienze? Il principio deista pertanto, che sembrava tendere un arco di pace sull'Europa del sec. XVII dilaniata dalle lotte di religione, alla prova dei fatti fece scoppiare l'uragano che schiantò la religione dalle radici preparando l'ateismo dell'illuminismo del sec. XVIII.

---

anche la possibilità di una profezia per « spirito divino », ma pone tali e tante condizioni che praticamente la rendono impossibile o soggetta completamente ai dettami della ragione.

[21] Ved.: A. W. Benn, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, New York-London 1906, t. I, p. 90.

[22] M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo...*, p. 23 s. Il Cherbury è accusato espressamente di ateismo dal polemista Kortholt nel *De tribus impostoribus* (G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart u. Tübingen 1841, p. 53).

[23] Lo stesso deismo, già alla fine del sec. XVII con Ch. Blount e soprattutto nel sec. XVIII, attaccò direttamente l'autorità della S. Scrittura, la dottrina dei miracoli e dell'autorità della Chiesa: così T. Woolston, A. Collins, Th. Morgan, Th. Chubb. In particolare, J. Toland nell'opera *Christianity not mysterious* e M. Tindal in *Christianity as old as the Creation; On Gospel a Republication of the Religion of Nature* eliminarono ogni aspetto soprannaturale del cristianesimo concependo la religione come « rivelazione interiore ».

E « deista » finì ben presto per essere sinonimo di « ateo », malgrado l'evidente bisticcio: soprattutto il suo anticristianesimo radicale finì per favorire i negatori della religione in generale [24]. È quel che accadde anche a Bayle: volendo esaltare la libertà umana e distinguere l'etica dalla religione, egli contribuì con Spinoza e sulla sua scia ad offrire all'ateismo le armi più forti e gli argomenti più conturbanti.

Sintomatico, nell'empirismo inglese, è il caso di THOMAS HOBBES (1588-1679): relegato fra i materialisti e spesso fra gli atei, egli si presenta come un critico risoluto dell'ateismo. Egli lo considera un peccato d'imprudenza e d'insipienza somma (*maximum damnosissimumque peccatum*), ch'è meritevole di punizione sia da parte di Dio come da parte dell'autorità: « Punitur enim Atheus sive a Dei immediate sive a regibus sub Deo constitutis; non ut subditus punitur a rege, sed ut hostis ab hoste, quod leges noluerit accipere; hoc est iure belli » [25]. L'ateo è anzitutto il nemico di se stesso e della sua tranquillità: « Qui existentiam

---

[24] Lo Stephen dà il seguente quadro sull'atteggiamento delle figure più rappresentative: « But Shaftesbury, though a man of real power, attacked orthodoxy in the most oblique fashion: and Bolinbroke's blunderbuss' missed fire, because discharged when the controversy was nearly extinct. Mandeville, perhaps the acutest of the deists, made, like Shaftesbury, an indirect and covert assault. Collins a respectable country gentleman, shouwed considerable acuteness; Toland, a poor denizen of Grub Street, and Tindal, a Fellow of All Souls, made a certain display of learning, and succeeded in planting some effective arguments » (L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1881, t. I, p. 87). Sui rapporti della filosofia moderna, particolarmente inglese, con la religione, l'A. si esprime come segue: « Thus we find Descartes elaborately declaring his belief in Catholicism; Malebranche, his disciple, and Gassendi, the opponent of Descartes, were both Catholics — *anzi erano preti!* — Leibniz was a Lutheran. If Spinoza and Hobbes were accused of Atheism, each of them sanctioned his speculation by the sacred name of theology. In England, Locke, though attacking the Cartesian philosophy, was a theologian and sincere if a latitudinarian Christian; Berkeley assaulted the older philosophy expressly and most sincerely and passionately in the interests of theology; Hume argued that the premisses by Locke and Berkeley led to conclusions irreconcilable with their theology; and Reid — so far agreeing with Hume — attacked their premisses in order to support their conclusions. And, finally, Hartley, the materialist founder of a school which altogether repudiated theology, argued in the interests of Christianity. Each philosophical school imputes Atheism to its antagonist and declares its own method to afford the only sound basis for theology » (*Op. cit.*, t. I, p. 21 s.).

[25] T. Hobbes, *De Cive*, c. XII, ed. Molesworth, rist. Aalen 1961; *Opera latina*, t. II, p. 327. Più esplicita è una nota, che sembra di data posteriore: « Ego

vel providentiam divinam negant, non jugum excutient sed propriam ipsorum tranquillitatem » [26].

L'aspetto più interessante però è lo sforzo di Hobbes per arrivare ad un concetto obiettivo di ateismo: ateo deve propriamente dirsi qualcuno non per le azioni, ma solo colui che tale si professa a voce o per iscritto, cioè solo colui che nega direttamente l'esistenza di Dio: « Non ergo ex factis judicatur atheus. Dicto igitur aliquo, sive prolato sive scripto, reus fieri, neque ullo alio modo, potest; nempe, si directe negaverit Deum esse » [27]. Ed è Hobbes che pone per primo, a mia conoscenza, il problema dell'ateismo virtuale in modo esplicito. Egli si domanda: « Nonne atheus dicetur etiam is, qui dixerit scripseritve, id, ex quo Deum non esse necessario sequitur? ». E risponde in forma più giuridica che teoretica, preoccupandosi cioè anzitutto se l'interessato afferra di fatto ed è consapevole della conclusione atea dei propri principi: « Ita tunc, si ipse, quando id dixit vel scripsit, consequentiae talis necessitatem vidit. [...] Nam verborum consequentiae difficillime indicatu sunt ». Nessun dubbio comunque per l'ateo esplicito che possa essere punito dalle leggi, e Hobbes propone la pena dell'esilio, perché l'ateo manca di ogni fondamento di moralità civile: « Quare qui Deum esse negat, vel aperte profitetur dubitare se an sit vel non sit, puniri potest, sed exilio, etiam aequitate naturali ». La posizione di Hobbes, pur nella moderazione di quel *potest*..., sta agli antipodi della tesi di Bayle e di quel « principio della tolleranza » che presto, a partire da Locke, aprirà il cammino del liberalismo moderno. Qui la religione è ancora, come in Bacone e come nel Medioevo, il fondamento della società: « Nam religio et agnitio potentiae divinae in omni civitate lege imperatur; et est civitati omni essentiale, ut in pactis servetur fides, et praecipue si sit jurejurando confirmata ». L'ateo che non riconosce l'autorità di Dio, non è capace — secondo Hobbes —

---

vero ita atheis inimicus sum, ut legem aliquam iuxta quam condemnare eos injustitiae possem, et diligentissime quaesiverim et vehementer cupiverim; sed cum nullam invenerim quaesivi proxime, quo nomine tantopere Deo exosi homines, ab ipso appellarentur. Deus autem de Atheo sic loquitur: *Dixit insipiens in corde suo non est Deus*. Itaque peccatum eorum in eo genere collocavi, in quod genus ab ipso Deo relatum fuerit. Deinde atheos Dei hostes esse contendo; nomen autem hostis quam innuisti, aliquando atrocius esse contendo » (*Op. cit.*, t. II, p. 326). Sulla necessità di una punizione per l'ateo, v. anche *Appendix ad Leviathan*, c. II, ed. cit., t. III, p. 549.

[26] T. Hobbes, *De Homine*, P. II, c. XXXI, ed. cit., t. III, p. 255.

[27] T. Hobbes, *Appendix ad Leviathan*, c. II, ed. cit., t. III, p. 548.

di prestare giuramento e deve perciò essere allontanato come un « pericolo pubblico »: « Quia ergo atheus jurejurando obligari non potest, a republica ablegari debet, non ut contumax, sed ut *nocumentum publicum* » [28].

Non meno risoluta è la condanna del panteismo e il tono è così convinto che Hobbes — come l'apologeta più fervente — lo considera equivalente all'ateismo: « Philosophos qui ipsum mundum vel mundi animam, id est partem, dixerunt esse Deum, indigne de Deo loquutos esse. Non enim quicquam ei attribuunt, sed omnino esse negant. Nam per nomen illud *Deus*, intelligitur *mundi causa*; dicentes autem *mundum esse Deum*, dicunt *nullam esse eius causam*, hoc est, *Deum non esse* ». Parimenti, i negatori della creazione che affermano l'eternità del mondo: « Similiter, eos, qui mundum non creatum sed aeternum esse asserunt, quoniam aeterni causa esse non potest, *causam mundi esse*, id est, *Deum esse negare* » [29]. Il testo continua nella difesa degli attributi propri di Dio, ma Hobbes pone una cura particolare nel rimuovere da Dio ogni aspetto finito e antropomorfico, anche per le perfezioni spirituali, e fa un esplicito ricorso all'analogia: « Quando igitur attribuimus Deo *voluntatem*, non est intelligenda similis nostrae qui appetitus rationalis dicitur. Deus enim, si *appetat, indiget*, quod contumelia est dicere; sed supponendum est aliquod analogum quod concipere non possumus » [30]. L'espressione dell'analogia, che potrebbe avere un senso ortodosso, ha qui però un significato restrittivo e Hobbes si chiude in una posizione di aperto agnosticismo.

Comunque è certo che nei primi scritti Hobbes ha combattuto apertamente sia l'ateismo sia il panteismo ad esso equivalente, e quindi si deve concludere ch'egli sta da parte del teismo.

In realtà la posizione di Hobbes è una forma di adesione o piuttosto di anticipazione del deismo [31]: è assai dubbio, infatti, ch'egli

---

[28] T. Hobbes, *Appendix ad Leviathan*, c. II, ed. cit., t. II, p. 549: corsivo mio. Però Hobbes dissuade di ricorrere alla pena capitale per l'ateo: « ... cum ab impietate converti possit aliquando. Nam a longanimitate divina quid est quod sperare homo non potest, antequam moriatur? » (l. c.). Il Nostro arriva a considerare ateo anche il bestemmiatore il quale sia « ... consentiens animo cum oratione » (l. c.).

[29] T. Hobbes, *De Cive*, c. XV, § 14, ed. cit., t. II, p. 340: qui i corsivi sono nel testo.

[30] T. Hobbes, *De Cive*, l. c., t. II, p. 342: corsivo di Hobbes.

[31] Infatti Hobbes è messo fra i deisti già da Philip Skelton in *Deism revealed*, or the attack on Christianity candidly reviewed in its real merits, as they stand in the celebrated writings of Lord Herbert, Lord Shaftesbury, Hobbes, Toland, Tindal,

abbia ammesso il valore teologico del miracolo, e l'accettazione della religione cristiana ha per lui valore morale e politico come osservanza della legge civile vigente che proclama il cristianesimo la religione dello Stato. Grande è il rispetto che Hobbes mostra per la religione in generale e per il cristianesimo in particolare, e la sua condanna dell'ateismo è stata così categorica, anche se la sua analisi è parsa piuttosto sommaria, che la buona fede sembra sia da mettere fuori dubbio. Eppure c'è chi ha voluto dubitare ed ha affermato, senza reticenza, che « ... la norme directrice de Hobbes (ossia il suo sensualismo materialistico) ne peut que conduire à l'athéisme » [32]. Certamente Hobbes non ha voluto appartenere alla categoria degli atei espliciti; ligio, poi, com'era alle leggi civili, egli mostra il più sviscerato ossequio verso la religione di Stato; ammette espressamente « ... ab aliquibus, *Deum esse*, lumine rationis sciri possit ».

Però questo sembra sia possibile a pochi: « Quod autem *Deum esse* ratione naturali sciri posse dixerim, ita accipiendum est, non tamquam omnes id scire posse putaverim »: ma si tratta di affermare una possibilità eccezionale; così come si verificò in Archimede per la scoperta del teorema sulla proporzione della sfera al cilindro. La massa degli uomini, presa e dominata dalle passioni, vegeta nell'ignoranza di Dio: « Tamen homines in voluptatibus vel divitiis, vel honoribus perquirendis continuo occupatos; item homines, qui recte ratiocinari non

---

Collins, Mandeville, Doddwell, Woolston, Morgan, Chubb, and others..., II ed., 2 voll., London 1751.

[32] S. Holm, *L'attitude de Hobbes à l'égard de la religion*, in *Archives de Philosophie*, XII, 2 (1936), p. 61. La connessione inevitabile tra sensismo e ateismo nel pensiero di Hobbes è il punto cardinale della critica del Cudworth, *Systema intellectuale*, tr. lat. Mosheim, Jena 1733, t. II, p. 750 ss. La critica più recente trova anche fondata l'accusa di ateismo: George E. G. Catlin, *Thomas Hobbes, as Philosopher, Publicist and Man of Letters*, Oxford 1922 (spec. pp. 26 ss., 55 ss.); George C. Robertson, *Hobbes*, Edinburgh and London 1910, p. 192 (dove si ricorda la dedica al Re dei *Problemata Physica* nella quale, malgrado abbia subordinato la Chiesa e i Vescovi all'autorità del Re, spera gli venga riconosciuta l'ortodossia: « I hope your Majesty will think neither atheism nor heresy »). Qualcuno trova che l'accusa di ateismo, in quanto fondata soprattutto sul materialismo di Hobbes, non è del tutto convincente e si cita al riguardo la posizione di Tertulliano (cf. Samuel J. Mintz, *The Hunting of Leviathan.* Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Th. Hobbes, Cambridge U. P. 1962, p. 41 ss.).

solent, vel non valent, vel non curant; denique insipientes, in quo numero athei sunt, scire id non posse »[33].

Le analogie fra la posizione di Hobbes e quella di Spinoza sono state spesso indicate, ed un testo degli ultimi anni, nella polemica con il vescovo Bramhall, sembra suggerire una forma di parmenidismo o piuttosto di spinozismo panteistico: « Io intendo per universo l'aggregato di tutte le cose che hanno essere in se stesse; e così fanno anche tutti gli uomini. E poiché Dio ha un essere, segue ch'Egli è o l'universo intero o parte di esso »[34].

Testo indubbiamente imbarazzante se confrontato con la *littera* esteriore dei testi latini precedenti, ma che forse corrisponde meglio di essi all'ispirazione vera e profonda del pensiero di Hobbes, ch'è un razionalismo sensistico, con evidenti affinità con il panteismo stoico. È probabile che l'atteggiamento di Hobbes su Dio fosse, fin dall'inizio, quello di un sobrio agnosticismo, secondo il quale ci si deve fermare alla semplice affermazione dell'esistenza di Dio e agli attributi fondamentali: « Unicum enim ratio dictat *naturae* significativum Dei nomen, *exsistens*, sive simpliciter, *quod est*; unumque *relationis* ad nos, nempe *Deus*, quo continetur et *rex*, et *dominus*, et *pater* »[35]. Una dichiarazione che, nella prospettiva di Hobbes, attinge l'impossibilità della metafisica in generale e l'inattingibilità della vita dello spirito in se stessa, del dinamismo della libertà e dell'esito del suo destino.

Eppure pochi, in tutto il pensiero moderno, sono stati i teisti più risoluti di Hobbes che abbiano proclamato nei loro scritti con timbro inequivocabile i supremi diritti di Dio con l'aderenza diretta non soltanto ai principi della ragione ma anche alla Bibbia in completo ossequio. Leggendo il *De Cive*, si rimane sorpresi perfino da un certo calore religioso e quasi mistico soprattutto nel capitolo sulla religione: il titolo *De regno Dei per naturam* potrebbe sembrare sibillino, ma il

---

[33] T. Hobbes, *De Cive*, c. XIV, § 19, ed. cit., t. II, p. 326, nota.

[34] « I mean by the universe the aggregate of all things that have being in themselves; and so do all men else. And because God has a being, it follows that he is either the whole universe or a part of it » (*English Works*, ed. Molesworth, t. IV, p. 349).

[35] T. Hobbes, *De Cive*, c. XV, § 14, ed. cit., t. II, p. 342. La vena agnostica spunta più chiaramente di lì a poco: « Item, *non esse disputandum de divina natura*; suppositum enim est, in *regno Deo naturali, sola ratione omnia inquiri*, hoc est ex principiis scientiae naturalis. His autem tantum abest ut sciamus naturam Dei, ut ne quidem nostri corporis aut cuiusque creaturae proprietates assequi possimus » (*Op. cit.*, c. XV, § 15, ed. cit., t. II, p. 343).

continuo ricorso ai testi biblici[36], coi quali Hobbes illustra il suo intento, ci sembra metta fuori dubbio la sua convinzione di affermare il regno del vero Dio e di non confondere, come Spinoza, Dio con la natura. Diamo qualche cenno sulla struttura del capitolo di cui abbiamo dato i testi più rilevanti contro l'ateismo.

1) Lo stato di natura — non diversamente dalla concezione del Vico — è indicato come stato di anarchia e d'istinti selvaggi (*hostilis*). Dev'essere perciò frenato e regolato dalle *leges naturae*, le quali devono a un tempo regolare i rapporti dell'uomo sia verso la città sia verso Dio. La vita dell'uomo regolato dalle *leges naturae* è detta dall'Hobbes costituire il *Regnum Dei* (§ 1).

2) Il regno di Dio ha senso morale: non indica cioè il semplice dominio della divina Onnipotenza, ma implica e si attua mediante il riconoscimento e l'accettazione libera da parte dell'uomo delle leggi promulgate da Dio: ne sono esclusi quindi gli atei (§ 2).

3) Dio fa conoscere le sue leggi in tre modi: *per tacita recte rationis dictamina* (verbo razionale), *per revelationem immediatam* (verbo sensibile, diretto all'individuo singolo), *per vocem alicuius hominis* (verbo profetico): è il profeta, il quale garantisce la sua missione col sigillo divino dei miracoli per tutta la Chiesa (§§ 3-4). Dio ha il potere assoluto sull'uomo e nessuno gli può resistere e benché possa punire l'uomo e ucciderlo anche se non avesse peccato, pure è stato il peccato la causa della morte e di tutte le altre sofferenze (§§ 5-6).

4) Circa il modo di onorare Dio e di osservare le sue leggi, Hobbes applica la sua teoria del « patto ». Avendo i singoli trasferito all'autorità politica tale potestà, tocca alla stessa stabilire il senso e l'osservanza delle leggi sia sacre come civili: questo totalitarismo di Stato, anche in materia religiosa e di culto divino, ha la sola eccezione delle leggi che fossero direttamente contro Dio (§§ 7-18).

5) Dei peccati che l'uomo può fare contro il regno di Dio, il più grave è l'ateismo, ch'è un delitto di lesa divina maestà: « ... si [subditi] non confiteantur coram hominibus verbis et factis, unum esse Deum optimum, maximum, beatissimum, totius mundi mundanorumque regum regem supremum. Quartum hoc peccatum [...] *laesae divinae maie-*

---

[36] Sul metodo da lui seguìto Hobbes ha la dichiarazione esplicita: « ... in antecedentibus et ratione et Sacrae Scripturae testimoniis comprobatum est » (*De Cive*, c. XV, § 1, ed. cit., t. II, p. 332). Varrebbe la pena di fare un repertorio o elenco ordinato delle citazioni bibliche del Nostro.

statis crimen est. Est enim negatio divinae potestatis, sive *atheismus* » (§ 19)[37]. Gesù è detto il Cristo, ma qui non si legge che sia Dio e Figlio di Dio[38].

Non è facile pertanto dare un giudizio adeguato della concezione religiosa di Hobbes. Accanto alle sistematiche affermazioni di Dio, sta e contrasta anzitutto il suo sensismo materialistico che non permette una concezione ontologica e perciò trascendente dello Spirito. Inoltre, accanto all'esplicita affermazione della libertà dell'uomo e della capacità della sua intelligenza d'intendere e di accettare il « patto » divino, sta e contrasta la teoria della *imbecillitas* dell'uomo il quale cade perciò inevitabilmente nell'idolatria. L'atteggiamento reale e definitivo di Hobbes, pur sotto le cautele di espressione in cui egli è maestro, si può rilevare dall'affermazione che occorre un aiuto speciale di Dio per sfuggire ai due scogli antitetici, ma di eguale risultato, dell'ateismo e della superstizione: « Hominibus itaque, sine speciali Dei auxilio, utrumque scopulum effugere *atheismum* et *superstitionem*, pene erat impossibile »[39]. La superstizione procede dal timore senza lume di ragione, l'ateismo invece dal « sentimento della ragione » (*a rationis opinione*). Si ha quindi l'impressione che la credenza in Dio non proceda da dimostrazione veramente filosofica, ma si riduca all'obbedienza alle leggi che l'affermano; Dio perciò non ha un effettivo contenuto di coscienza, ma si riduce per Hobbes — in conformità al suo materialismo sensistico — a un semantema di origine storico-sociale estrinseca. Cos'abbia in realtà pensato nel suo intimo l'uomo Hobbes, forse più sollecito della propria quiete che smanioso di rivoluzioni ideologiche in una società come la sua troppo accesa da polemiche teologiche, non è facile dirlo.

---

[37] Anche presso i Giudei la negazione della divina Provvidenza e l'idolatria erano considerate delitto di lesa maestà divina: « Erat enim negare *Deum Abrahami* esse eorum regem per *pactum* cum Abrahamo et ipsis initium » (*De Cive*, c. XVI, § 18, ed. cit., t. II, p. 371). Il nucleo della religione di Abramo consisteva nell'ammettere l'esistenza di Dio e la sua provvidenza (*Op. cit.*, c. XVI, § 3, ed. cit., t. II, p. 353). Abramo è detto il primo iniziatore del monoteismo dopo il diluvio (*Op. cit.*, c. XVI, § 1, ed. cit., t. II, p. 352).

[38] T. Hobbes, *De Cive*, cc. XVI-XVII, ed. cit., t. II, p. 372 ss.

[39] T. Hobbes, *De Cive*, c. XVI, § 1, ed. cit., t. II, p. 352. Gli storici quasi sorvolano sull'argomento e si limitano a parlare di « agnosticismo »: « His doctrine of God is, in modern phrase, agnostic. The attributes we ascribe to him only signify our desire to honour him: we understand nothing of what he is, but only that he is » (W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge 1920, p. 67).

E' fuor di dubbio che nella sua filosofia l'affermazione di Dio è un masso erratico, senza connessione coi principi, che doveva inevitabilmente andare a fondo nel seguente pensiero inglese ed europeo.

L'*impasse* di Hobbes si fa evidente quando analizza la coscienza dell'ateo nell'ambito della sua teoria politica dell'origine del potere dal consenso dei cittadini. Il peccato dell'ateo non è diretto di per sé contro nessuna legge e quindi non può essere punito come tale: può essere punito però dall'autorità politica, per esempio dal re, non come un suddito dal suo superiore ma come un nemico da un altro nemico per una specie di diritto di guerra. Perciò l'ateismo è trattato da Hobbes come peccato d'imprudenza [40] e quindi inescusabile.

Ma malgrado tutte le precauzioni e dichiarazioni di teismo e di ortodossia, anche Hobbes non sfuggì all'occhio attento dei teologi.

---

[40] Il discorso di Hobbes al riguardo è complesso, ma anche significativo: « Many find fault that I have referred atheism to imprudence, and not to injustice; yea by some it is taken so, as if I had not declared myself an enemy bitter enough against atheists. They object further, that since I had elsewhere said that it might be known *there is a God* by natural reason, I ought to have acknowledged that they sin at least against the law of nature, and therefore are not only guilty of imprudence, but injustice too. But I am so much an enemy to atheists, that I have both diligently sought for, and vehemently desired to find some law whereby I might condemn them of injustice. But when I found none, I inquired next what name God himself did give to men so detested by him. Now God speaks thus of the atheist: *The fool hath said in his heart, there is no God.* Wherefore I placed their sin in that rank which God himself refers to. Next I show them to be enemies of God. But I conceive the name of an enemy to be sometimes somewhat sharper, than that of an unjust man. Lastly, I affirm that they may under that notion be justly punished both by God, and supreme magistrates; and therefore by no means excuse or extenuate this sin. Now that I have said, that it might be known by natural reason *that there is a God*, is so to be understood, not as if I had meant that all men might know this; except they think, that because Archimedes by natural reason found out what proportion the circle hath to the square, it follows thence, that every one of the vulgar could have found out as much. I say therefore, that although it may be known to some by the light of reason that there is a God; yet men that are continually engaged in pleasures or seeking of riches and honour; also men that are not wont to reason aright, or cannot do it, or care not to do it; lastly, fools, in which number are atheists, cannot know this » (*Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, c. XIV, § 19, ed. cit., *English Works*, t. II, p. 198 s., nota). Nel seguente c. XV, *Of the Kingdom of God by Nature*, Hobbes parla anche del culto naturale di Dio, a cominciare dall'obbligo che ha la ragione di conoscerlo, e considera ateo — come ogni teologo ortodosso — chiunque neghi qualcuno degli attributi fondamentali.

Fra essi si distinse soprattutto il dottor Lord Bramhall, Vescovo di Derry, in un esame critico del *Leviathan*. Lo stesso Hobbes riassume le obiezioni dell'avversario e ne traccia i caratteri nella prefazione della sua voluminosa risposta: « Il fu Lord Vescovo di Derry pubblicò un libro dal titolo: *Il contagio del Leviathan* (*The catching of Leviathan*) nel quale mise insieme diverse sentenze, estratte dal mio *Leviathan*, le quali al loro posto erano chiare e fermamente dimostrate; e le espose senza le loro prove e senza l'ordine di dipendenza l'una dall'altra; e le chiama ateismo, bestemmia, empietà, sovvertimento della religione e con altri nomi di questa fatta »[41]. Hobbes si mostra molto sensibile all'accusa di ateismo e d'empietà e si impegna a fondo nella propria difesa. Rileviamo i termini dell'accusa nel riassunto che, in forma di dialogo, fa lo stesso Hobbes. Secondo il Bramhall nella dottrina della religione dell'Hobbes sono compromessi i principali attributi di Dio: l'*esistenza* anzitutto e poi l'*infinità*, l'*incomprensibilità*, l'*unità*, l'*ubiquità*... (p. 284). L'origine naturale della religione per Hobbes è quella stessa della superstizione: la credenza negli spiriti, l'ignoranza delle cause seconde, la devozione verso ciò di cui si ha paura, e il prendere per pronostici gli eventi casuali... (p. 289). La religione nasce quindi unicamente dalla coscienza che gli uomini hanno della propria debolezza: di fronte allo spettacolo mirabile della natura, essi credono ch'esiste un Dio invisibile creatore di tutte le cose visibili. La formula del Bramhall riportata da Hobbes: « la superstizione procede da paura senza retta ragione e l'ateismo da un'opinione di ragione senza paura » presenta l'ateismo come molto più ragionevole della superstizione[42]. Di qui l'impossibilità di conoscere l'esistenza e gli attributi di Dio, l'inutilità della religione e delle sue pratiche come preghiere, ringraziamento, oblazioni e sacrifici. È in questo contesto, dichiara il Bramhall, che s'inquadra la tesi di Hobbes che l'ateismo stesso è solo un peccato d'imprudenza, come afferma il *De Cive*.

Ma questo non si può ammettere. Anzitutto, obietta il Bramhall, è impossibile che sia un peccato di mera ignoranza o imprudenza ciò ch'è direttamente contrario alla luce della ragione naturale. Le leggi

---

[41] *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, to the Reader; *English Works*, t. IV, p. 281.

[42] « And a little after he telleth us, that *superstition proceedeth from fear without right reason, and atheism from an opinion of reason without fear*; making atheism to be more reasonable than superstition » (*An Answer*..., ed. cit., *English Works*, t. IV, p. 289).

di natura non hanno bisogno di una nuova promulgazione, essendo naturalmente impresse da Dio nel cuore dell'uomo. Allora, se la natura ci detta ch'esiste Dio e che a questo Dio è dovuto un culto in un certo modo, non è possibile che l'ateismo sia un peccato di mera ignoranza. Poi, un soggetto ribelle è ancora un soggetto *de jure*, benché non *de facto*; allora anche l'ateo più sbrigliato deve per diritto essere soggetto a Dio e dev'essere punito non tanto come nemico ma come traditore sleale. Ciò è ammesso del resto, nota il Bramhall, dallo stesso Hobbes quando scrive che « ... questo quarto peccato (di coloro che non confessano l'unico Dio come il Re dei Re) è nel regno naturale di Dio il crimine di alto tradimento perché è la negazione della potenza divina o ateismo ». Quindi l'ateo è il traditore di Dio e va punito come un soggetto sleale, non come un (semplice) nemico. La conclusione dell'atto di accusa, come la riassume Hobbes, è ch'egli « non è un amico della religione » e infine ch'egli discolpa e scusa l'ateismo (*I excuse atheism*).

Hobbes protesta contro quest'accusa su tutta la linea. Dire che il selvaggio è portato a personificare l'oggetto dei suoi fantasmi e che la paura è all'origine della sua credenza nei falsi dèi: così come il timore del vero Dio è l'origine della sapienza per i giudei e i cristiani..., così come il dire che l'ignoranza delle cause seconde ha spinto gli uomini a credere ad una Causa prima e a prestarvi devozione e culto..., quale enorme empietà c'è mai in tutto questo? Non ho io detto, protesta Hobbes, che la superstizione è « paura senza ragione » (*fear without reason*)? E l'ateismo non è forse sfacciataggine (*boldness*) fondata sul falso ragionamento quale questo: « il perverso prospera, quindi Dio non c'è »? Perciò non è vero affatto, conclude Hobbes, che io presento l'ateismo come più ragionevole della superstizione, poiché io nego qualsiasi ragionevolezza tanto per l'ateismo come per la superstizione. E poiché l'ateo pensa di aver ragione, mentre non ne ha, io lo reputo più irragionevole dello stesso superstizioso [43]. Quanto poi all'affermazione del Vescovo che tutti gli uomini sono spontaneamente convinti dell'esistenza di Dio, non si può affermare però altrettanto degli altri attributi come l'infinità, l'incomprensibilità, l'unità e l'ubiquità, la cui conoscenza si acquista solo col ragionamento e per gradi. Quando poi io ho detto, incalza Hobbes, che l'ateismo è un peccato d'ignoranza, non ho fatto che ripetere l'espressione di David:

---

[43] Hobbes quindi diffidava in anticipo la tesi di Bayle.

« Dixit insipiens in corde suo, non est Deus » (*Ps.* 13, 1). Quindi è pacifico fra noi due che Dio esiste. E cade perciò l'accusa ch'io difenda o scusi l'ateismo: le sottigliezze scolastiche del Bramhall non servono a nulla.

Circa poi la controversia degli attributi di Dio [44], come l'ubiquità, l'indivisibilità, l'eternità, l'onnipotenza... Hobbes si difende trincerandosi dietro un cauto agnosticismo e distinguendo fra concreto e astratto, fra eternità e eterno. All'accusa di aver concepito Dio come « corporeo » e « infinito », risponde richiamandosi a S. Paolo (*Col.* 2, 9) dove si dice che « ... la pienezza della divinità abita in Lui (Cristo) corporalmente (σωματικῶς) », ciò che S. Atanasio, il campione dell'ortodossia al Concilio di Nicea contro Ario, commentava dicendo: « La pienezza della divinità abita in Lui corporalmente (θεϊκῶς) *id est realiter* ». E a conferma della sua « esegesi corporalista », sia di S. Paolo come di S. Atanasio, Hobbes si appella alla dottrina materialistica di Tertulliano [45] secondo il quale « ... tutto ciò che non è corpo,

---

[44] L'importanza del problema degli attributi di Dio nei riguardi sia con quello dell'esistenza di Dio sia e soprattutto con quello della libertà, come si dirà fra poco, è assolutamente decisivo nel pensiero di Hobbes grazie alla sua conoscenza diretta della scolastica. Le sue discussioni sottili e ostinate ricordano le celebri controversie su questo punto della filosofia araba. Così, p. es., concepisce che Dio può essere detto « eterno », ma non l'eternità stessa che come tale (come ogni astratto puro!) non ha realtà né senso e respinge la posizione di S. Tommaso, condivisa in sostanza dai suoi avversari teologi. L'eternità va concepita come una « eterna successione » e non come un « punto indivisibile »: « To which I answer, that as soon as I can conceive *eternity* to be an *indivisible point*, or anything but an *everlasting succession*, I will renounce all that I have written on this subject. I know St. Thomas Aquinas calls *eternity, nunc stans*, an *ever-abiding now*; which is easy enough to say, but though I fain would, yet I could never conceive it: they that can, are more happy than I » (*Of Liberty and Necessity*..., ed. cit., *English Works*, t. IV, p. 271).

[45] « Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantiam simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una reduntantem » (Tertullianus, *De Anima*, c. 22, ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, p. 31; cf. anche: H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950, p. 46 ss.; C. Fabro, *L'anima.* Introduzione al problema dell'uomo, Roma 1955, p. 243 ss.). Per Tertulliano, come per la maggior parte degli scrittori dell'età apostolica che s'ispirano alla metafisica o piuttosto fisica stoica, materia è sinonimo di realtà e quindi Dio stesso risulta di materia benché diversa da quella delle creature (cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, pp. 160 ss., 288 ss.).

è nulla »: una dottrina che non fu condannata al Concilio di Nicea ma solo la divisione della sostanza divina in Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo. Quindi non tre dèi ma un Dio solo e una sola *individuale* Trinità. E si aggiunge l'espressione che « Dio non ha parti ». Del resto, incalza Hobbes, ogni volta che la Scrittura parla di « spirito » (πνεῦμα) intende una realtà corporea, qualcosa d'infinitamente sottile (com'era il significato ovvio del termine...) sia dove si legge che Dio inspira nell'uomo il soffio della vita, sia dove si afferma che Dio « ispira » i suoi Profeti. E così il Bramhall è servito nella sua pretesa che Dio sia concepito come una « sostanza incorporea ».

Altrettanto dicasi, continua Hobbes, per la natura dell'anima e quindi per la dottrina sull'immortalità dell'anima. La mia posizione, precisa, abbraccia tre punti: 1) I predestinati in Cristo godranno della vita eterna, e quindi saranno immortali, in virtù della Passione e vittoria sulla morte di Cristo. 2) Là non ci sarà nessun'anima vivente separata dal corpo, come non vi sarà nessun corpo vivo separato dall'anima. 3) I reprobi torneranno in vita al giudizio e moriranno una seconda morte ai tormenti, e questa morte sarà eterna. Per questi tre punti io non faccio altro, protesta Hobbes, che appoggiarmi alla Scrittura. Essa non conosce per esempio l'espressione « anima immortale » ma attribuisce l'immortalità a Dio soltanto (*1 Tim.* 6, 16) e l'uomo la può avere solo in Cristo come un « dono di Dio » (*2 Tim.* 1, 10). E, a differenza dei cattolici romani, per noi protestanti d'Inghilterra, nota Hobbes con ironia, deve bastare la Scrittura e del resto quando ho scritto il *Leviathan* non c'era ancora in Inghilterra nessuna Chiesa e nessun Vescovo: contro ogni accusa io posso sempre difendermi con la Scrittura, come dice anche l'art. 30 della Confessione anglicana [46].

---

[46] Diamo il testo centrale: « For the church of England pretendeth not, as doth the church of Rome, to be above the Scripture; nor forbiddeth any man to read the Scripture; nor was I forbidden when I wrote my *Leviathan*, to publish anything which the Scriptures suggested. For when I wrote it, I may safely say there was no lawful church in England, that could have maintained me in, or prohibited me from writing anything. There was no bishop; and though there was preaching, such as it was, yet no common prayer. For extemporary prayer, though made in the pulpit, is not common prayer. There was then no church in England, that any man living was bound to obey. What I write here at this present time I am forced to in my defence, not against the church, but against the accusations and arguments of my adversaries. For the church, though it excommunicates for scandalous life, and for teaching false doctrine, yet it professeth to impose nothing to be held as faith, but what may be warranted by Scripture: and this the church

È il Vescovo quindi, non io, che va contro la Scrittura. Egli ha parlato in realtà non come Vescovo ma come privato, come uno scolastico e per questo ho creduto mio dovere di rispondergli.

Egli mi ha accusato, riassume nervosamente Hobbes, anzitutto di distruggere l'esistenza di Dio, cioè vuol dare ad intendere al mondo ch'io sono ateo. E per quale ragione? Perché dico che Dio è uno spirito, ma *corporeo*. Ma a dir questo io sono autorizzato da S. Paolo che scrive: « C'è un corpo animale e c'è un corpo spirituale » (*1 Cor.* 15, 44). Colui che afferma ch'esiste un Dio e che questo Dio è realmente qualcosa (poiché *corpo* è indubbiamente una *sostanza reale*) è quanto mai lungi dall'essere ateo. Ma — e Hobbes ritorce l'accusa — colui che dice (come il Vescovo!) che Dio è una « sostanza incorporea », nessuno può essere sicuro se egli sia ateo o non lo sia, poiché nessuno potrà mai dire se esiste una sostanza che non sia corporea, anche perché non si trovano nella Scrittura termini come « immateriale » e « incorporeo ». E si è già visto che tanto S. Paolo come Tertulliano affermano la corporeità di Dio. Erano forse atei? No, di certo. Ma ecco la scappatoia del Vescovo: essi identificavano « sostanza » con « corpo » e quindi dissero che Dio era una sostanza corporea. Perciò si può parlare di « ateismo di conseguenza » (*atheism by consequence*). Ma anche colui che, come il Bramhall, afferma l'ubiquità di Dio e dice che Dio è *tutto qui* e *tutto lì* e *tutto dappertutto* (*wholly here, wholly there, wholly every where*) distrugge di conseguenza l'infinità e la semplicità di Dio. Questi scolastici sono quindi « atei di conseguenza »! Ed è ateo allora anche Sua Eccellenza il Vescovo quando sottrae la volontà dell'uomo alla soggezione della necessità della volontà e del decreto di Dio: egli nega *di conseguenza* la divina prescienza, ciò che quindi lo porta all'*ateismo di conseguenza* [47]. Bisogna quindi andar cauti nelle condanne e nel parlare di eresia [48]: è facile trattare

---

itself saith in the twentieth of the Thirty-nine Articles of religion. And therefore I am permitted to allege Scripture at any time in the defence of my belief » (*An Answer...*, ed. cit., *English Works*, t. IV, p. 355 s.). Più sotto, Hobbes dichiara la sua intenzione di sottomettersi alla Chiesa d'Inghilterra, qualora gli proibisse di trattare argomenti di fede, in tutto eccetto dal dire « ... che Gesù Cristo, il Figlio di Dio, è morto per i miei peccati » (p. 366 s.).

[47] Hobbes dice di sorvolare sulla critica del Bramhall (nel c. II della sua opera) alle dottrine politiche del *Leviathan*, perché gli errori in materia non gli possono nuocere molto.

[48] A completamento di questa risposta, Hobbes dedica una speciale dissertazione al concetto di « eresia » (cf. l. c., p. 387 ss.).

come eretico chiunque pensi, in materia di religione, diversamente da noi.

Hobbes e il Bramhall sul problema dei rapporti fra la causalità divina e la libertà umana tornarono a scontrarsi in un colloquio avuto a Parigi: il Bramhall, come nell'accenno ora riportato, sembra avvicinarsi alla posizione cattolica, mentre Hobbes afferma che la Scrittura non ha mai il termine « volontà libera » (*freewill*) ed approva le posizioni di Lutero, Calvino e degli altri riformati (in contrasto con Arminio e gli arminiani)[49]. Per Hobbes la prescienza infallibile di Dio comporta la necessità nella volontà dell'uomo: perciò benché certi eventi si dicano contingenti, in realtà essi « accadono » necessariamente. Il Vescovo afferma invece che la volontà è libera dalla necessità e che in ordine a ciò il giudizio dell'intendimento non è sempre *practice practicum*, cioè non di tal natura in se stesso da obbligare e determinare la volontà *ad unum*: poiché la volontà determina se stessa, le cause esterne la possono muovere solo con mozione morale o metaforica ma non con mozione necessaria. La prescienza di Dio non induce perciò nella volontà necessità alcuna. La dottrina della necessità, come quella di Hobbes, è blasfema, disperata e distruttiva. Sarebbe meglio, secondo Bramhall, essere un ateo che non difenderla, e colui che la difende merita di essere confutato più con le bastonate che non con argomenti. Ora però, conclude Hobbes, quale delle due dottrine sia più intelligibile e più conforme alla Parola di Dio, lasciamo giudicare ai posteri[50].

---

[49] T. Hobbes, *The Question concerning Liberty, Necessity and Change*, ed. cit., *English Works*, t. V, p. 13. Sull'atteggiamento di fondo da parte di Hobbes è stato osservato: « Hobbes aber leugnet niemals die Freiheit in jenem Sinne, nämlich als Können, wenn man wolle; er beruft sich nur immer darauf, dass das Begehren *nicht* frei sei, wenn man doch nicht begehren wollen könne; er verkennt den abgezeigten anderen Sinn der Freiheit, obgleich auch *seine* Idee der Freiheit durch jenen als den früheren bedingt ist, und obgleich er selber oft anführt, dass frei sein nicht bloss heisst: tun können, wenn man will, sondern auch ungehemmt sein und sich fühlen » (F. Tönnies, *Thomas Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart 1925, p. 173 s.).

[50] È la conclusione: « That the doctrine of necessity is a blasphemous, desparate, and destructive doctrine. That it were better to be an Atheist, than to hold it; and he that maintaineth it, is fitter to be refuted with rods than with arguments. And now whether this his doctrine or mine be the more intelligible, more rational, or more conformable to God's word, I leave it to the judgement of the reader » (*The Questions...*, ed. cit., *English Works*, t. V, p. 453). Hobbes aveva trattato l'argomento della libertà e necessità in uno scritto del 1654 contro il Vescovo di Londonderry, in forma più breve, più scolastica e chiara (*Of Liberty and Necessity.* A Treatise, wherein all Controvery concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace,

E i posteri in questo hanno dato ragione al Vescovo: in una posizione di radicale sensualismo e determinismo non ci può essere posto alcuno né per Dio né per la libertà dell'uomo, e il trasferire questi problemi alla Scrittura e alla fede non può avere senso se il mondo dello spirito e della libertà di decisione individuale non sia prima fondato per esigenza di principio.

Alternativamente Hobbes è stato annoverato fra i deisti e fra gli atei [51]; non diversamente da Spinoza col quale già da tempo la storiografia filosofica ha messo in rilievo non pochi tratti essenziali comuni: come Spinoza, sul quale ha certamente influito, Hobbes mette il problema di Dio al primo posto, ma Dio vi fa la figura della facciata sontuosa di un palazzo che non ha potuto essere costruito perché mancava il fondamento. Il fondamento, il medio e la conclusione della sua filosofia è sempre il medesimo: l'uomo; e la sua attività fondamentale che lo definisce è unica: la sociologia politica; e l'orizzonte che ne raccoglie le realtà è per definizione insuperabile: l'esperienza e la attività sensibile in un mondo d'istituzioni che si attuano nel tempo sotto il dominio esclusivo dello Stato. Il suo teismo *outrancé*, forse, era più sincero di quello di Spinoza, se si vuol tener conto della profonda religiosità inglese: in realtà era una maschera che cadde ben presto, a distanza di appena un secolo, con l'apparire dell'illuminismo

---

Merits, Reprobation, etc., is fully decided and cleared. An Answer to a Treatise written by the bishop of Londonderry on the same Subject. *English Works*, t. V, p. 229 s.).

[51] L'accusa di « ateismo sincretista » gli fu lanciata per tempo da un certo Adam Rechenberg nel 1674 (cf. G. Lyon, *La philosophie de Hobbes*, Paris 1893, p. 218). Il Valsecchi ricorda le critiche di Clarke e Cumberland e protesta contro Bayle che, mentre accusa Spinoza di ateismo, poi difende Hobbes (*De fundamentis religionis et de fontibus impietatis*, II ed., Venezia 1770, p. 330 ss.). Bayle scrive: « Il aimoit sa patrie, il étoit fidèle à son Roi, bon ami, charitable, officieux. Il a néammoins passé pour Athées; mais ceux qui ont fait sa Vie soutiennent qu'il avoit des opinions très-orthodoxes sur la nature de Dieu ». E in Nota (M) cita la *Vita Hobbesii* (*Dictionn. hist. et crit.*, s. v. *Hobbes*, ed. De Maizeau, Basilea 1738, t. II, p. 776 s.). Il Clarke nel titolo della sua opera maggiore accomuna Hobbes a Spinoza: *A Demonstration of the Being and Attributes of God more particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their Followers. Wherein the Notion of Liberty is Stated, and the Possibility and Certainty of it Proved, in Opposition to Necessity and Fate*, London 1705. L'accusa di ateismo è ricordata anche dal Trinius (*Freydenker Lexikon*, ed. cit., p. 308 s.) che tende a scusarlo, mentre, com'è noto, il Kortholt lo include con Spinoza ed Herbert de Cherbury nel suo *De tribus impostoribus*, Kiel 1680, che lo stesso Bayle cita nella nota all'articolo su Spinoza.

di cui Hobbes è stato uno dei più arditi precursori e dei più celebri maestri [52]. Comunque, sotto l'apparente chiarezza, Hobbes è un pensatore complesso e denso di problemi, bersagliato come Cartesio da un mondo che muore: quello dell'autorità, e sospinto da uno nuovo: quello della libertà: un Giano bifronte nel pensiero europeo, ma la cui opera ha avuto un esito lineare e incontrastato, malgrado le sue proteste.

---

[52] Diderot lo preferisce nettamente a Cartesio: « J'aime mieux Hobbes qui prétend que pour tirer une conséquence qui menât à quelque chose, il fallait dire: " Je sens, je pense, je juge, donc une portion de matière organisée comme moi peut sentir, penser et juger ". En effet, si après cette première enjambée on fait une seconde, on est déjà bien loin » (*Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, in *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, Paris 1961, p. 564 s.). Hobbes è una delle fonti riconosciute di D'Holbach e Helvétius. Feuerbach dà la formula esatta della posizione ambigua di Hobbes come dell'intero teismo presente nel pensiero moderno: « Hobbes ist also keineswegs Gottesleugner; aber sein Theismus ist dem Wesen, dem Inhalt nach, wie überhaupt der Theismus der modernen Welt, Atheismus; sein Gott nur ein negatives Wesen oder vielmehr Unwesen » (*Geschichte der Neueren Philosophie*, c. II, ed. F. Jodl, S. W., Bd. III, p. 110). Più risoluti Marx e Engels: « Hobbes die *theistischen* Vorurteile des baconischen Materialismus vernichtete » (*Die Heilige Familie*, Kap. VI, in *K. Marx - F. Engels Werke*, Berlin 1958, Bd. II, p. 136).

3

TEISMO-DEISMO E ATEISMO IN SHAFTESBURY

Il mediatore più abile e sottile fra il razionalismo cartesiano del Bayle e l'empirismo di Locke, colui che ha costituito un ponte ideale fra i nuovi fermenti del deismo inglese e l'illuminismo francese che preparerà la rivoluzione, è senza dubbio ANTHONY ASHLEY COOPER CONTE DI SHAFTESBURY (1671-1713). È vero ch'egli si oppose con energia al sensualismo utilitaristico di Hobbes e non ama la critica brutale e paesana dei libellisti come Tindal, Collins, Toland... alla religione positiva e specialmente al cristianesimo anzi, come presto diremo, egli esalta apertamente il valore positivo della credenza in Dio e proclama la dignità della coscienza religiosa, ma il suo disinteresse sia per le prove storiche della religione rivelata sia per i fondamenti metafisici della credenza nell'Assoluto, per dare il primato alla sfera del sentimento, hanno minato le basi di una effettiva affermazione di Dio.

È fuori dubbio non solo che Shaftesbury ha abbandonato il cristianesimo, facendo un passo avanti — anche nelle formule — rispetto al suo maestro Locke, ma si può dire che il suo deismo resta in bilico sull'ateismo facendovi precipitare quanti i quali, più che badare alle affermazioni esteriori, intendevano seguire la coerenza dei principi [1]: non a caso Diderot ha iniziato la sua carriera di scrittore con la traduzione del saggio più celebre di Shaftesbury « sulla virtù e il merito ». Si ripete in Shaftesbury, ci sembra, l'ambiguità dell'opera del Bayle il quale, protestando di difendere la vera religione dalle aberrazioni della superstizione, in realtà aprì la via e fornì le armi all'ateismo illumini-

[1] Il crescente interesse della più recente storiografia filosofica per l'illuminismo e la sua funzione decisiva nello sviluppo del pensiero europeo del Settecento hanno portato la figura dello Shaftesbury in primo piano (cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, II Aufl., München 1964, p. 16 ss.).

stico, ossia alla prima forma di ateismo positivo e costruttivo nel pensiero moderno. La rapida diffusione degli scritti di Shaftesbury, nel continente, in Francia e in Germania, creò ben presto quell'atmosfera di elevazione della coscienza individuale a principio infallibile e insindacabile dei valori morali e religiosi da cui partirà non solo la « filosofia del sentimento », ma il nuovo cammino del pensiero europeo con Hume e Kant. Svincolato da ogni preciso riferimento metafisico, Shaftesbury segue unicamente il ritmo interiore della propria vita [2], ch'egli riesce a descrivere con singolare abilità alla confluenza delle concezioni più innovatrici sia del pensiero antico (stoicismo) sia del Rinascimento e del razionalismo moderno: perciò termini come teismo, deismo, panteismo... fluttuano nella sua opera senza lasciarsi mai fermare in un significato preciso e comprensivo. Il suo pensiero si annunzia con i colori freschi dell'aurora, fatto di uno stile lieve e impalpabile all'apparenza, ma in realtà denso di allusioni e riferimenti sugli orizzonti più rilevanti della vita dello spirito, dalla religione all'etica e all'estetica, che lo pone senza dubbio in un posto di primo piano nella formazione del mondo moderno.

Il nostro problema è al centro delle riflessioni di Shaftesbury ed è affrontato direttamente nel più celebre e conosciuto dei suoi scritti: *An Inquiry concerning Virtue or Merit* [3]; esso potrebbe costituire, a

---

[2] Come ha analizzato col solito acume il Dilthey: « Von einem Grundgefühl des Lebens geht Shaftesbury aus. [...] Dieses Lebensgefühl ist sein Ausgangspunkt: die innere Kraft, sich selbst zu gestalten zu einer harmonischen Persönlichkeit und dann das Vernehmen dieser Harmonie in sich selbst — hierin lebte er. Und wenn nun die Proportion der Kräfte, ihr immer wieder herzustellender Einklang in der Persönlichkeit ihm " das höchste Glück der Erdenkinder " ist, so muss ein Geist solcher Art diese Tendenz durch Masse und Proportionen auch überall im Universum vernehmen. Er hört gleichsam beständig den grossen Gesang, welcher durch das Universum hindurch überall erklingt. Jeder Kreis des Lebens hat seine Regel und sein eigenes Glück, und jeder Teil des Ganzen ist dann in eine höhere Harmonie desselben aufgenommen. So vernimmt er in sich die Verwandtschaft der bildenden Kraft mit der des Universums » (W. Dilthey, *Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes*, Ges. Schr., IV Aufl., Leipzig u. Berlin 1940, t. II, p. 399 s.). Il Dilthey mostra anche il profondo influsso di Shaftesbury, oltre che su Goethe, anche su Herder e Schiller.

[3] « Esso costituisce dunque il corpo centrale, la parte più fondamentale di tutta l'opera dello Shaftesbury, ed è anche questo il solo scritto che riceva dallo Shaftesbury una forma di esposizione sistematica e rigidamente metodica, gli altri essendo tutti più o meno " miscellaneous " per dirla con una parola sua » (L. Bandini, *Shaftesbury*. Etica e religione, la morale del sentimento, Bari 1930, p. 33. Il saggio ha avuto una limpida traduzione italiana a cura di E. Garin, Torino 1946). Il conte-

suo modo, quasi un nuovo « discorso del metodo », se l'autore non si dichiarasse per suo conto contrario ad ogni procedere sistematico e astratto. Il Diderot ne precisa l'argomento in forma magistrale nei termini seguenti [4]:

I - « Il n'est question dans cet Essai que de la vertu morale; de cette vertu que les saints Pères mêmes ont accordée à quelques philosophes païens; vertu, que le culte qu'ils professaient, soit de coeur, soit en apparence, tendait à détruire de fond en comble, bien loin d'en être inséparable; vertu, que la Providence n'a pas laissée sans récompense, s'il est vrai, comme on le prouvera dans la suite, que l'intégrité morale fait notre bonheur en ce monde. Mais qu'est-ce l'integrité? » (p. 11 s.).

II - L'uomo virtuoso è sufficiente a se stesso: « L'homme est intègre ou vertueux, lorsque, sans aucun motif bas et servile, tel que l'espoir d'une récompense ou la crainte d'un châtiment, il contraint toutes ses passions à conspirer au bien général de son espèce: effort héroïque et qui toutefois n'est jamais contraire à ses intérêts particuliers » (p. 12). Questa nozione è messa sotto il patrocinio di Cicerone

---

nuto del saggio e i rapporti con la seguente produzione dello Shatfesbury sono stati studiati da E. Wolff, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1960, p. 28 s.

[4] Cito dall'edizione Naigeon, Paris 1821, t. I. Seguo e cito in seguito la traduzione del Diderot non solo per il suo valore storico ma anche per il notevole impegno interpretativo. Sul carattere della sua traduzione, Diderot dichiara: « Je l'ai lu et relu: je me suis rempli de son esprit; et j'ai, pour ainsi dire, fermé son livre, lorsque j'ai pris la plume. On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté. J'ai resserré ce qui m'a paru trop diffus, étendu ce qui m'a paru trop serré, rectifié ce qui n'était pensé qu'avec hardiesse; et les réflexions qui accompagnent cette espèce de texte sont si fréquentes, que l'Essai de M... S... qui n'était proprement qu'une démonstration méthaphysique, s'est converti en éléments de morales assez considérables. La seule chose que j'aie scrupuleusement respectée, c'est l'ordre, qu'il était impossibles de simplifier: aussi cet ouvrage demande-t-il encore de la contention d'esprit » (p. 17). L'edizione che seguiamo mette le osservazioni del traduttore in nota; un confronto con l'originale ci ha persuasi della fedeltà di questo lavoro del Dilthey che resta un classico del genere. (L'originale è stato riscontrato sull'edizione *Characteristics of Men, Opinions, Times*, with a Collection of Letters by the Right Honorable Anthony Earl of Shaftesbury, ed. Basil, Printed for J.-J. Tourneisen and J.-J. Legrand, 1790, 3 voll., e sull'ultima edizione completa di John M. Robertson, London, Grant Richards, 1900, in 2 voll.).

(*De oratore*), ma ha radici ben più vicine e più di tutti in Bayle, come Diderot sa benissimo.

III - È il punto decisivo per Diderot. Egli rileva l'impegno di Shaftesbury di affermare il teismo contro l'ateismo (*le théisme est le seul qui lui soit favorable*) e quindi di diffidare, per la sua ambiguità, il deismo. « Teista » è chi comincia con la religione naturale e resta aperto all'accettazione dei misteri della religione rivelata, mentre « deista » è chi esclude ogni rivelazione: « M. S. ... qui a soigneusement prévenu la confusion qu'on pourrait faire des termes de *déiste* et de *théiste.* Le *déiste*, dit-il, est celui qui croit en Dieu, mais qui nie toute révélation: le *théiste*, au contraire, est celui qui est près d'admettre la révélation, et qui admet déjà l'existence d'un Dieu. Mais en anglais, le mot de *theist* désigne indistinctement *déiste* et *théiste.* Confusion odieuse contre laquelle se récrie M. S., qui n'a pu supporter qu'on prostituât à une troupe d'impies le nom de *théistes*, le plus auguste de tous les noms. Il s'est efforcé d'effacer les idées injurieuses qui y sont attachées dans sa langue, en marquant, avec toute l'exactitude possible, l'opposition du *théisme* à l'*athéisme*, et ses liaisons étroites avec le *christianisme.* En effet, quoiqu'il soit vrai de dire que tout *théiste* n'est pas encore chrétien, il n'est pas moins vrai d'assurer que, pour devenir *chrétien*, il faut commencer par être *théiste.* Le fondement de toute religion, c'est le *théisme* » (p. 13 s.). A questo punto Diderot riporta a conferma due testi nell'originale inglese che sono decisivi a suo parere per l'ortodossia di Shaftesbury per concludere indignato: « Je ne conçois pas comment, après des protestations aussi solennelles d'une entière soumission de coeur et d'esprit aux mystères sacrés de sa religion, il s'est trouvé quelqu'un assez injuste pour compter M. S. au nombre des *Asgil*, des *Tindal* et des *Toland*, gens aussi décriés dans leur Eglise en qualité de chrétiens, que dans la république des lettres en qualité d'auteur: mauvais protestants et misérables écrivains » (p. 15 s.)[5].

---

[5] Il Bandini (*Op. cit.*, p. 40) interpreta lo zelo del Diderot nello scagionare Shaftesbury dall'accusa di *deismo*, per « opportunità editoriale », a causa della mala fama che circondava quel nome. Forse la difesa del Diderot rispecchia invece la sua stessa convinzione teistica di quel tempo la quale, come si dirà, comincerà ben presto a vacillare. Un po' più avanti Shaftesbury definisce « teista » chi ammette che tutto è stato fatto e ordinato, che tutto è governato per il meglio, da una sola intelligenza essenzialmente buona. E Diderot osserva subito in nota: « Gardez-vous bien de confondre ce mot [*théiste*] avec celui du *déiste* » (l. c., p. 25).

IV - Non stupisce allora come Diderot possa presentare il saggio di Shaftesbury come una solida propedeutica al cristianesimo: « Enfin, tout ce que nous dirons à l'avantage de la connaissance du Dieu des nations, s'appliquera avec un nouveau degré de force à la connaissance du Dieu des chrétiens. C'est une réflexion que chaque page de cet ouvrage offrira à l'esprit. Voilà donc le lecteur conduit à la porte de nos temples. Le missionnaire n'a qu'à l'attirer maintenant au pied de nos autels: c'est sa tâche. Le philosophe a rempli la sienne » (p. 16). Il problema posto dall'*Inquiry* sembra quindi assai semplice e la soluzione a portata di mano per chiunque: ma a guardarci un po' dentro, la situazione si presenta assai più complicata.

Infatti il saggio inizia risolutamente con il problema del Bayle che Shaftesbury conosceva direttamente, anche se qui non è neppure nominato: « Religione e virtù sono unite da così stretti rapporti, che sono ritenute in genere due compagne inseparabili ». Ma a questa facile convinzione fa contrasto la realtà: « Non si sono visti popoli i quali, con tutto lo zelo immaginabile per la religione, vivevano in depravazione estrema e senza un briciolo d'umanità? mentre altri, che non ci tenevano affatto a essere religiosi e ch'eran considerati come veri atei, osservavano i grandi principi della morale e ci hanno strappato l'epiteto di virtuosi per la tenerezza e l'affezione generosa ch'essi hanno avuto verso il genere umano? ». Tant'è, che appena qualcuno ci vien presentato come religioso, noi domandiamo ancora se è probo; mentre appena sappiamo ch'è probo, non ci viene affatto di domandare se è devoto [6]. Il problema è chiaro nei suoi termini essenziali. Shaftesbury lo presenta come assai spinoso, delicato e poco studiato; e senza far cenno del Bayle, forse per prudenza, accenna ai due partiti opposti, di quello devoto e di quello dei liberi pensatori (*les beaux esprits et les gens du bel air* - Diderot), irremovibili nelle rispettive posizioni esclusive. Shaftesbury, prima di affrontare il problema, vuol dare un prospetto sostanziale del problema religioso, secondo che si ammette che il mondo è ordinato oppure è abbandonato al caso. Il Principio dell'ordine del mondo è, per consenso unanime, chiamato *Dio*, e chi l'ammette è detto precisamente « teista », chi ammette più intelligenze

---

[6] La frase conclusiva è in maiuscolo: « TANT EST GRANDE SUR NOS ESPRITS L'AUTORITÉ DES PRINCIPES MORAUX » (Diderot, *Oeuvres*, ed. cit., t. I, p. 20, ed. Basil, t. II, p. 1 s.).

superiori tutte essenzialmente buone è « politeista », e « demonista » invece chi fa ricorso a intelligenze capricciose. « Ateo » perfetto è colui che non riconosce altra causa nella natura che il caso: ma queste posizioni oscillano e si mescolano l'una con l'altra e solo l'ateismo esclude qualsiasi religione [7].

Shaftesbury esamina in una sezione speciale la coesistenza e i conflitti che possono trovarsi in uomini soggetti a inclinazioni e passioni viziose, ch'essi però fermamente contrastano per un amore disinteressato alla virtù, trattenendosi da atti disonesti e crudeli: questo dimostra, osserva Shaftesbury, che nel fondo dell'uomo giace un principio buono e virtuoso che può dominare gli impulsi cattivi. Quindi, nessuna natura e nessun uomo è totalmente vizioso, ma ognuno conserva qualche traccia di virtù: così per esempio un delinquente (*a Ruffian*), che per un certo senso di fedeltà e di onore si rifiuta di manifestare i suoi soci e piuttosto di tradirli preferisce affrontare i tormenti e la stessa morte, ha certamente in sé un principio di virtù, anche se applicato male. Ciò si adatta, conclude Shaftesbury, al nostro problema: com'è difficile che un uomo sia ateo perfetto, così appare altrettanto difficile affermare di un uomo ch'è assolutamente corrotto e vizioso: pochi sono infatti coloro, anche fra i delinquenti rotti ad ogni vizio, che non abbiano un briciolo di virtù, almeno in questo senso imperfetto [8]. È questo parallelismo fra il piano morale e quello delle convinzioni religiose che guida l'intera indagine a rivelare il fondo del pensiero di Shaftesbury: esso approfondisce appunto nella sfera morale quella rivendicazione della positività dell'essere dell'uomo che il razionalismo moderno e soprattutto il deismo avevano intrapreso contro il pessimismo protestante e quello dello stesso Hobbes. Nella sfera

---

[7] In una lunga nota Shaftesbury mostra la gamma di queste combinazioni (l. c., p. 27 s., Robertson I, 241 s.), fra cui figura anche quella di teismo e ateismo quando assieme a Dio si ammette il caso. Il problema di Bayle è presentato nell'originale nei seguenti termini: « What Honesty or Virtue is considered by itself; and in what manner it is influenced by religion: how far religion necessarily implies virtue; and whether it be a true saying, that is impossible for an Atheist to be virtuous, or share any real degree of Honesty or Merit » (ed. Basil, t. II, p. 2; Robertson I, 238).

[8] *Inquiry...*, I, III, 2, tr. Diderot, ed. cit., t. I, p. 70 s. La tesi del Bayle è esplicita: « As to Atheism, it does not seem that it can directly have effect at all towards the setting up a false species of right or wrong. For, notwithstanding a man may, through custom, or by licentiousness of practice, favored by Atheism, come in time to lose much of his natural sense » (ed. Basil, t. II, p. 36).

umana non esiste una condizione di bene e di male allo stato puro ed esclusivo, ed anche le inclinazioni buone possono degenerare. Così per esempio la stessa religione a sua volta, teismo compreso, può andare unita ai più gravi errori fino ad adorare il diavolo o a concepire Dio « ... come un essere dispotico, violento, malefico, esigente e avaro » ch'è lo stesso che identificarlo col diavolo. Affidata la prova dell'esistenza di Dio all'osservazione della finalità e della bellezza della natura, Shaftesbury passa a chiarire il senso e il fondamento dei concetti di giustizia e d'ingiustizia e, dall'estrema varietà ch'essi presentano negli uomini, indipendentemente dalla religione da essi professata, egli conclude che l'atteggiamento religioso non influisce di per sé direttamente sulla morale: « Comme le déisme, le théisme, l'athéisme, et même le démonisme, n'ont aucune action immédiate et directe relativement à la distinction morale de la droiture et de l'injustice; comme tout culte, soit impie, soit religieux, n'opère sur cette idée naturelle et première que par l'intervention et la révolte des autres affections, nous ne parlerons de l'effet de ces hypothèses que dans la troisième section, où nous examinerons l'accord ou l'opposition des affections avec le sentiment naturel par lequel nous distinguons la droiture de l'injustice » (l. c., 63 s.)[9].

Intanto nella sezione seconda assistiamo al capovolgimento della situazione: non è la religione come tale che è in grado di fare gli uomini buoni e d'instillare in essi il senso del giusto e dell'ingiusto, ma è la pratica di queste virtù che li condurrà a concepire un Dio vero e giusto e ad una religione degna di Dio e dell'uomo. La formula è categorica: « Si la méchanceté reconnue d'un Etre suprême influe sur ses adorateurs, si elle déprave les affections, confond les idées de vérité, de justice, de bonté, et sape la distinction naturelle de la droiture et de l'injustice: rien au contraire n'est plus propre à modérer les passions, à rectifier les idées, et à fortifier l'amour de la justice et de la vérité, que la croyance d'un Dieu que son histoire représente en toute

---

[9] L'originale è più conciso: « Neither *Theism* therefore, nor *Atheism*, nor *Daemonism*, nor any religious or irreligious Belief of any kind, being able to operate immediately or directly in this Case, but indirectly, by the intervention of opposite or of favourable Affections casually excited by any such Belief; we may consider of this Effect in our last Case, where we come to examine the Agreement or Disagreement of other Affections with this natural and moral one which relates to Right and Wrong » (*Inquiry*..., I, III, 1, ed. Basil, t. II, p. 35; Robertson I, 261).

occasion comme un modèle de véracité, de justice et de bonté. La persuasion d'une Providence qui s'étende à tout et dont l'univers entier ressent constamment les effets, est un puissant aiguillon pour nous engager à suivre les mêmes principes dans les bornes étroites de notre sphère. Mais si, dans notre conduite, nous ne perdons jamais de vue les intérêts généraux de nostre espèce; si le bien public est notre boussole, il est impossible que nous porterons de la droiture et de l'injustice » [10]. E l'ateismo viene subito assolto: è la religione che a seconda della sua morale buona o cattiva può fare un gran bene o un gran male, non l'ateismo. Si badi bene: nulla di più ovvio, sembra, dell'affermare che « ... la religion produira beaucoup de mal ou beaucoup de bien, selon qu'elle sera bonne ou mauvaise », qualora non seguisse l'esplicita apologia o superiorità (ch'è lo stesso!) dell'ateismo: « Il n'en est pas de même de l'athéisme: il peut, à la vérité, occasionner la confusion des idées d'injustice et d'équité; mais ce n'est pas en qualité pure et simple d'athéisme; c'est un mal réservé aux dépravés, et à toutes ces opinions fantasques concernant la Divinité; monstrueuse famille, qui tire son origine de la superstition, et que la crédulité perpétue » (l. c., p. 70 s.) [11]. La situazione è proprio capovolta: certo, anche l'ateismo

---

[10] E già prima: « In short: As it seems hard to pronounce of any Man, "That he is *absolutely an Atheist*"; so it appears altogether as hard to pronounce of any Man, "That he is *absolutely corrupt or vitious*", there being few, even of the horridest Villains, who have not something of *Virtue* in this imperfect sense » (*Inquiry*... I, II, 4, ed. Basil, t. II, p. 30; Robertson I, 257).

[11] Diamo il testo integro nell'originale: « But to speak of the Opinions relating to a DEITY; and what effect they may have in this place. As to *Atheism*, it does not seem that it can directly have any effect at all towards the setting up a false Species of Right or Wrong. For notwithstanding a Man may thro' Custom, or by licentiousness of Practice, favour'd by Atheism, come in time to lose much of his natural *moral Sense*; yet it does not seem that Atheism shou'd *of it-self* be the cause of any estimation or valuing of any thing as fair, noble, and deserving, which was the contrary. It can never, for instance, make it be thought that the being able to eat Man's Flesh, or commit Bestiality, *is good and excellent in it-self*. But this is certain, that by means of *corrupt Religion*, or SUPERSTITION, many things the most horridly unnatural and inhuman, come to be receiv'd as excellent, good, and laudable in *themselves* ». La conclusione chiarisce in forma inequivocabile il suo pensiero: « As to this second Case therefore; RELIGION (according as the kind may prove) is capable of doing great Good, or Harm; and ATHEISM nothing positive in either way. For however it may be indirectly an occasion of Mens losing a good and sufficient Sense of Right and Wrong; it will not, as *Atheism merely*, be the occasion of setting up a false Species of it; which only false Religion, or fantastical Opinion, deriv' d commonly from Superstition

può portare fuori strada e corrompere la morale, ma non *per se* bensì solo *per accidens*; nelle religioni invece è l'opposto. E l'unica distinzione di valore che Shaftesbury riconosce fra le religioni, si badi bene, è solo rispetto ai principi morali.

Nella sezione terza, che promette, come si è visto, di essere risolutiva, i principi morali di bene e di male, di giusto e d'ingiusto... sono presentati come qualcosa di primordiale e fondante, perché semplice e immediato, e quindi universalmente conosciuti... a differenza della conoscenza di Dio che ha sempre dato luogo a oscurità e contese senza fine [12]. Ma veniamo al problema: come e perché gli uomini offrono a Dio il loro culto? Per due motivi fondamentali secondo Shaftesbury: o perché considerano Dio onnipotente a cui nulla e nessuno può resistere, o perché lo considerano buono, giusto e misericordioso. Ad una prima considerazione, osserva abilmente Shaftesbury, sembrerebbe che il teismo abbia un evidente vantaggio: « Un théiste parfait est fortement persuadé de la prééminence d'un Etre tout-puissant, spectateur de la conduite humaine et témoin oculaire de tout ce qui se passe dans l'univers. Dans la retraite la plus obscure, dans la solitude la plus profonde, son Dieu le voit; il agit donc en la présence d'un être plus respectable pour lui mille fois que l'assemblée du monde la plus auguste. Quelle honte n'aurait-il pas de commettre une action odieuse en cette compagnie! quelle satisfaction, au contraire, d'avoir pratiqué la vertu en présence de son Dieu! quand même, déchiré par des langues calomnieuses, il serait devenu l'opprobre et le rebut de la société. Le théisme favorise donc la vertu; et l'athéisme, privé d'un si grand secours, est en cela défectueux » (l. c., p. 76 s.) [13]. Ma si tratta,

---

and Credulity, is able to effect » (*Inquiry*..., I, III, 2, ed. Basil, t. II, pp. 36, 40 s.; Robertson I, 261 s., 265).

[12] A questo punto Diderot osserva in nota, citando il *Traité de la véritable religion* dell'abbé De la Chambre, che sono esistiti popoli e società senza Dio e senza culto e perfino senza il nome dell'Essere supremo per lungo tempo dopo che avevano raggiunto un certo grado di civiltà e quindi anche di vita morale (l. c., p. 72, nota).

[13] Il testo originale riassume con lucidità il contenuto della precedente sezione ch'è la tesi centrale dell'*Inquiry*: « That it is possible for a Creature capable of using Reflection, to have a Liking or Dislike, of moral Actions, and consequently a Sense of Right and Wrong, before such time as he may have any settled Notion of a GOD, is what will hardly be question'd: it being a thing not expected, or any-way possible, that a Creature such as *Man*, arising from his Childhood, slowly and gradually, to several degrees of Reason and Reflection, shou'd, at the

sembra, di un caso-limite, perché la discussione torna subito alle due posizioni indicate e la soluzione non ammette incertezze; chi si ferma alla considerazione di Dio vindice onnipotente del male lo adora per semplice timore servile della pena e per la speranza egoista della ricompensa e del premio: ciò ch'è disonorevole tanto per Dio come per l'uomo.

L'unico rapporto che sia degno di Dio e dell'uomo è quindi quello della virtù ed è rispettabile solo la religione che concepisce il godimento della vita futura come pratica della virtù: « Dans la religion, si les récompenses qu'elle promet sont libérales; si le bonheur futur consiste dans la jouissance d'un plaisir vertueux, tel, par exemple, que la pratique ou la contemplation de la vertu même dans une autre vie (c'est le cas du christianisme); il est évident que le désir de cet état ne peut naître que d'un grand amour de la vertu, et conserve par conséquent toute la dignité de son origine. Car ce désir n'est point un sentiment intéressé: l'amour de la vertu n'est jamais un penchant vil et sordide; le désir de la vie par amour de la vertu ne peut donc passer pour tel. Mais si ce désir d'une autre vie naissait de l'horreur ou de la mort ou de l'anéantissement; s'il était occasionné par quelque affection vicieuse, ou par un attachement à des choses étrangères à la vertu, il ne serait plus vertueux » [14]. Di qui l'assoluzione esplicita dell'ateismo, come tale, secondo una formula ch'è un passo avanti sia su Hobbes come su Bayle: « Quant à l'athéisme, le décri des avantages de la vertu n'est pas une conséquence directe de cette hypothèse. Pour être convaincu qu'il y a du profit à être vertueux, il n'est pas nécessaire de croire en Dieu. Mais le préjugé contraire une fois contracté, le mal est

---

very first, be taken up with those Speculations, or more refin'd sort of Reflections, about the Subject of GOD's Existence » [...] « Before the time, therefore, that a Creature can have any plain or positive Notion one way or other, concerning the Subject of a GOD, he may be suppos'd to have an Apprehension or Sense of *Right* and *Wrong*, and be possess'd of *Virtue* and *Vice* in different degrees; as we know by Experience of those, who having liv'd in such places, and in such a manner as never to have enter'd into any serious Thoughts of Religion, are nevertheless very different among themselves, as to their Characters of Honesty and Worth: some being naturally *modest, kind, friendly*, and consequently Lovers of *kind* and *friendly Actions;* others *proud, harsh, cruel*, and consequently inclin'd to admire rather the Acts of *Violence* and mere *Power* » (*Inquiry...*, I, III, 3, ed. Basil, t. II, p. 42 s.; Robertson I, 266).

[14] *Inquiry...*, I, III, 3, tr. Diderot, p. 84 s. L'inciso fra parentesi: « c'est le cas du christianisme » manca nell'originale ed è un'aggiunta del Diderot il quale in questo tempo (1745) non ha ancora rotto completamente col cristianesimo, a differenza di Shaftesbury.

sans remède; ed il faut convenir qu'indirectement l'athéisme y conduit »[15]. Ma noi abbiamo letto e sentito che vi conduce, e più ancora, la religione nella stragrande maggioranza dei suoi culti: la distinzione qui come in Bayle, si badi bene, non è presa dal lato oggettivo, dalla distinzione fra la religione vera e quelle false, ma dal lato soggettivo ossia dal comportamento pratico degli uomini. È solo da esso, dalla sfera pratica unicamente, che il teismo può avere e rivendicare una superiorità sull'ateismo. Infatti, quando sull'uomo si scatenano i mali e le disavventure della vita, è più facile per l'ateo perdere le staffe che non per il teista.

La pagina che segue è esemplare per entrare nel giro segreto del pensiero o piuttosto della « criptologia » di Shaftesbury: « Toute créature, comme nous l'avons prouvé, a naturellement quelques degrés de malice, qui lui viennent d'une aversion ou d'un penchant qui ne sera pas au ton de son intérêt privé ou du bien général de son espèce. Qu'un être pensant ait la mesure d'aversion nécessaire pour l'alarmer à l'approche d'une calamité, ou pour l'armer dans un péril imminent, jusque-là il n'y a rien à dire, tout est dans l'ordre. Mais si l'aversion continue après que le malheur est arrivé; si la passion augmente lorsque le mal est fait; si la créature, furieuse du coup qu'elle a reçu, se récrie contre le sort, s'emporte et déteste sa condition, il faut avouer que cet emportement est vicieux dans sa nature et dans ses suites; car il déprave le tempérament en le tournant à la colère, et trouble, dans l'accès, cette économie tranquille des affections, si convenable à la vertu. Mais avouer que cet emportement est vicieux, c'est reconnaître que, dans les mêmes conjonctures, une patience muette et une modeste fermeté seraient des vertus. Or, dans l'hypothèse de ceux qui nient l'existence d'un Etre suprême, il est certain que la nécessité prétendue des causes ne doit amener aucun phénomène qui mérite leur admiration. Mais comme les plus belles réflexions du monde sur le caprice

---

[15] *Inquiry...*, I, III, 3, tr. Diderot, p. 87 s. È interessante, per giudicare lo stato d'animo del Diderot traduttore, una nota ch'egli aggiunge al testo: « L'athéisme laisse la probité sans appui. Il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation. Cependant Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait point en Dieu. Les hommes ne sont pas conséquents; on offense un Dieu, dont on admet l'existence; on nie l'existence d'un Dieu, dont on a bien mérité: et s'il y avait à s'étonner, ce ne serait pas d'un athée qui vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal » (p. 87 s.). È difficile dire se queste note sono indici probabilmente d'un certo turbamento o se sono state inserite per eludere la censura.

du hasard ou sur le mouvement fortuit des atomes n'ont rien de consolant, il est difficile que, dans des circostances fâcheuses, que dans des temps durs et malheureux, l'athée n'entre en mauvaise humeur et ne se déchaîne contre un arrangement si détestable et si malfaisant. Mais le théiste est persuadé que " quelque effet que l'ordre qui règne dans l'univers ait produit, il ne peut être que bon ". Cela suffit. Le voilà prêt à regarder sans horreur les plus affreuses calamités, et à supporter sans murmure ces événements qui ne semblent être faits que pour rendre à toute créature sensible et raisonnable sa condition incommode et son existence odieuse. Ce n'est pas tout. Son système peut le conduire à une réconciliation plus entière: il chérira son état actuel; car, qui l'empêche, en étendant ses idées de sortir de son espèce, et de regarder le fléau qui l'afflige comme le bonheur d'une patrie moins étroite dont il est membre, et dont il doit aimer les avantages en citoyen généreux et fidèle? » [16]. La perorazione è giunta al suo termine. Tutto dipende dall'amore che l'uomo prova per l'ordine morale che non è affare di speculazione ma di sentimento e di senso dell'armonia del Tutto: « Un fait constant, c'est que, par une espèce de sympathie, le sentiment et l'amour de l'harmonie, des proportions et de l'ordre, en quelque genre que ce puisse être, redresse le tempérament, fortifie les affections sociales, et soutient la vertu, qui n'est elle-même qu'un amour de l'ordre, des proportions et de l'harmonie dans les moeurs et dans la conduite » [17].

In conclusione: allora anche senza Dio, anche se l'ordine del mondo fosse una chimera, basterebbe l'armonia della natura per stimolare l'uomo alla virtù. E la conclusione vuol essere comunque positiva: « Mais s'il est raisonnable de croire en Dieu, si la beauté de l'univers est réelle, l'admiration devient juste, naturelle et nécessaire dans toute créature reconnaissante et sensible. Présentement, il est facile de déterminer l'analogie de la vertu à la piété. Celle-ci est proprement le complément de l'autre: où la piété manque, la fermeté, la douceur, l'égalité d'esprit, l'économie des affections et la vertu sont imparfaites. On ne peut donc atteindre à la perfection morale, arriver au suprême degré

---

[16] *Inquiry...*, I, III, 3, trad. Diderot, p. 91. In una lunga nota, aggiunta al testo, Diderot insiste nella solidarietà fra l'amore della virtù e l'attesa della vita futura: « Décrier la vertu n'est-ce donc pas prêter main-forte à l'athéisme? Amplifier les désordres apparents dans la nature, n'est-ce pas ébranler l'existence d'un Dieu, sans fortifier la croyance d'une vie à venir? » (p. 90, nota).

[17] *Inquiry...*, I, III, 3, tr. Diderot, p. 93 s.

de la vertu, sans la connaissance du vrai Dieu » [18]. Ma il testo e il contesto non restano perciò meno espliciti: l'affermazione della centralità dell'uomo nella concezione del reale, della priorità della morale sulla religione e quindi della sufficienza del momento etico rispetto a quello religioso ed infine — ma si tratta del primo principio di tutta la concezione shaftesburiana — dell'originarietà e principalità del sentimento, della simpatia dell'uomo con i suoi simili e con tutta la natura come fonte e ragione primaria di ogni tendere ed agire [19].

Artista abilissimo delle formule, Shaftesbury sembra voler quasi far scomparire ad ogni tappa le tracce del suo cammino verso il fondamento che è la semplice fedeltà alla natura, alle sue inclinazioni e ai suoi istinti. La regola della vita dell'uomo va presa da ciò che conferisce al bene della sua natura e della specie: le leggi morali lo corrompono e la religione spesso lo rende crudele.

In questa pagina, ch'è scritta quasi *en passant*, in lode degli istinti degli insetti e dei popoli primitivi, c'è tutta la violenza polemica che il deismo inglese trasmette al naturalismo e all'illuminismo ateo del continente: « Toutes les créatures qui nous environnent conservent sans altération l'ordre et la régularité requise dans leurs affections. Jamais d'indolence dans les services qu'elles doivent à leurs petits et à leurs semblables. Lorsque notre voisinage ne les a point dépravées, la prostitution, l'intempérance et les autres excès leur sont généralement inconnus. Ces petites créatures qui vivent comme en république, les abeilles et les fourmis, suivent, dans toute la durée de leur vie,

---

[18] *Inquiry...*, I, III, 3, tr. Diderot, p. 95. Nella dedica al fratello (un abbé, sembra, molto pio) della sua traduzione, Diderot usa una formula ben più diretta: « La religion et la morale ont des liaisons trop étroites pour qu'on puisse faire contraster leurs principes fondamentaux. Point de vertu sans religion; point de bonheur sans vertu: ce sont deux vérités que vous trouverez approfondies dans ces réflexions que notre *utilité commune* m'a fait écrire » (p. 7). La stessa formula, com'è stato accennato all'inizio, è ripetuta nel *Discours préliminaire* ma si può seriamente dubitare ch'essa corrisponda al complicato giro dialettico dell'*Inquiry* e soprattutto alla sua precisa finalità.

[19] La tesi centrale ritorna nella formula definitiva: « Now as to Atheism: Though it be plainly deficient, and without remedy, in the case of ill judgment on the happiness of virtue: yet it is not, indeed, of necessity the cause of any such ill judgment. For without an absolute assent to any hypothesis of Theism, the advantages of virtue may possibly be seen and owned, and in high opiniön of it established in the mind. However, it must be confessed, that the natural tendency of Atheism is very different » (*Inquiry...*, I, III, 3, ed. Basil, t. II, p. 55; Robertson I, 275).

les mêmes lois, s'assujétissent au même gouvernement, et montrent dans leur conduite toujours la même harmonie. Ces affections, qui les encouragent au bien de leur espèce, ne se dépravent, ne s'affaiblissent, ne s'anéantissent jamais en elles. Avec le secours de la religion et sous l'autorité des lois, l'homme vit d'une façon moins conforme à sa nature que ne font ces insectes. Ces lois, dont le but est de l'affermir dans la pratique de la justice, sont souvent pour lui des sujets de révolte; et cette religion, qui tend à le sanctifier, le rend quelquefois la plus barbare des créatures. On propose des questions, on se chicane sur des mots, on forme des distinctions, on passe aux dénominations odieuses, on proscrit de pures opinions sous des peines sévères: de là naissent les antipathies, les haines et les séditions. On en vient aux mains; et l'on voit à la fin la moitié de l'espèce se baigner dans le sang de l'autre moitié. J'oserais assurer qu'il est presque impossible de trouver sur la terre une société d'hommes qui se gouvernent par des principes humains » [20].

Questi principi, che vengono esposti con l'eleganza pari alla loro radicalità, alimentano come una corrente sotterranea lo sviluppo del pensiero moderno: ciò che farà Hume per la dottrina della conoscenza, l'ha fatto nella morale mezzo secolo prima Shaftesbury e la rivoluzione di Hume non sarebbe stata possibile senza la dottrina dell'*Inquiry* shaftesburiano. Esso si mantiene, con rara abilità, in bilico fra la religione naturale del deismo e la negazione dell'ateismo, con un'indecisione che non è affatto incertezza di metodo o indecisione di principi. Ciò che importa è offrire all'uomo l'espansione integrale della sua natura, ch'è il principio e il termine unico del suo agire e la fonte della sua vera felicità. In questo contesto possono entrare anche Dio e la religione, purché scendano dal loro soglio e si conformino alla natura umana: « C'est d'elle que nous dirons, avec vérité, que la satisfaction intérieure de mériter l'amour et l'approbation de toute société, de toute créature intelligente et du principe éternel de toute intelligence, ne l'abandonne jamais. Or, ce principe une fois admis, le théisme adopté, les plaisirs qui naîtront de l'affection héroïque dont Dieu sera l'objet final, partageront son excellence, et seront grands,

---

[20] *Inquiry*..., II, I, 2, tr. Diderot, p. 115 s. In nota il Diderot ricorda le lotte sanguinose presso i teologi arabi a causa delle controversie sugli attributi divini e accenna a quelle dell'Inghilterra: è ovvio che l'osservazione voleva colpire ben più da vicino! (Shaftesbury è ritornato sull'argomento delle guerre di religione in *Miscell.-Reflections*, II, 1 e 2).

nobles et parfaits comme lui. Avoir les affections sociales entières, ou l'intégrité de coeur et d'esprit, c'est suivre pas à pas la nature; c'est imiter, c'est représenter l'Etre suprême sous une forme humaine; et c'est en cela que consistent la justice, la piété, la morale, et toute la religion naturelle » [21]. Quindi, l'intervento della religione non è respinto ma accolto espressamente, a patto però che la devozione non abbia nulla di drastico e coercitivo e non faccia appello a nulla che trascenda la natura umana e che la religione sia « ... dolce tranquilla e gaia », non qual essa è nelle mani dei suoi ministri nelle quali il rimedio diventa peggiore del male: una religione estetica quindi senza doveri e senza sanzioni trascendenti [22]. La sanzione è soltanto immanente: il disgusto che deve provocare l'azione o condotta ingiusta è unicamente quello di essere odiosa e dannosa a sé e agli altri; si può dire ch'è proprio questo riferimento alla società, come poi farà Kant in forma trascendentale, che in Shaftesbury prende il posto del fondamento teologico della morale. Ma le formule si mantengono sempre prudenti e caute: « La conscience religieuse suppose donc la conscience naturelle et morale. La crainte de Dieu accompagne toujours celle-là; mais elle tire toute sa force de la connaissance du mal commis et de l'injure faite à l'Etre suprême, en présence duquel, sans égard pour la vénération que nous lui devons, nous avons osé le commettre » [23]. Di questa presenza dell'uomo nel suo foro interno all'Essere supremo, Shaftesbury non aveva finora mai parlato, ma solo della sua presenza di fronte ai suoi simili: quest'Essere supremo, anche se qui non è detto esplicitamente, ha però tutta l'aria di essere la stessa Ragione umana universale a cui deve sottostare ogni singolo nel suo pensare ed agire, secondo il nuovo corso del pensiero originato dal *cogito*. E di fatto tale presenza ha qui più un effetto decorativo o di

---

[21] *Inquiry...*, II, III, 1, tr. Diderot, p. 132.

[22] « Die Schönheit und harmonische Ordnung ist die Grundlage seines Theismus, auf der Schönheit, die überall und Jedem als schicklich gefällt, beruht das Sittlich-Gute, der " Enthusiasmus ", d. h. die menschliche Vergegenwärtigung des göttlichen Wahren, Guten und Schönen ist die gemeinsame psychologische Wurzel von Kunst, Religion und Moral, ja, von allem Grossen, was der Mensch in den Geschäften des täglichen Lebens wie in edlem Vergnügen leistet » (cf. Ch. B. Punjer, *Geschichte der Christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, Braunschweig 1880, Bd. I, p. 244).

[23] *Inquiry...*, II, II, 1, tr. Diderot, p. 140. Per un accostamento « anticipante » di Shaftesbury a Kant, v. G. Gizycky, *Die Philosophie Shaftesbury's*, Leipzig u. Heidelberg 1876, p. 46 ss.

conseguenza, che non un influsso reale, se Shaftesbury arriva a giustificare la rinuncia alla stessa vita, e quindi ad affermare la liceità del suicidio indiretto, quando essa divenisse a sé o agli altri insopportabile [24]. Si tratta quindi che l'orizzonte dell'uomo è il suo essere, la sua vita soltanto, e l'unica regola di vita è il sentimento di questa vita e la sua conformità col bene dei suoi simili: anche su questo punto, del rapporto del bene privato al bene comune, Shaftesbury non si sbilancia poiché sembra pensare che il vero bene privato deve coincidere con quello comune ed è compito precisamente della virtù e merito dell'uomo virtuoso di operare questa coincidenza.

Tale è del resto la conclusione esplicita del saggio stesso, nella quale la virtù è concepita in termini di armonia e di bellezza, in quanto essa realizza la conformità dell'uomo col Tutto, con la società e con l'universo intero, in un mondo perfettamente riconciliato con la sua legge eterna immanente: « C'est ainsi que la sagesse éternelle qui gouverne cet univers a lié l'intérêt particulier de la créature au bien général de son système; de sorte qu'elle ne peut croiser l'un sans s'écarter de l'autre, ni manquer à ses semblables sans se nuire à elle-même. C'est en ce sens qu'on peut dire de l'homme, qu'il est son plus grand ennemi, puisque son bonheur est en sa main, et qu'il n'en peut être frustré qu'en perdant de vue celui de la société et du tout dont il est partie. La vertu, la plus attrayante de toutes les beautés, la beauté par excellence, l'ornement et la base des affaires humaines, la soutien des communautés, le lien du commerce et des amitiés, la félicité des familles, l'honneur des contrées; la vertu, sans

[24] « Que la vie soit quelquefois un malheur, c'est un fait généralement avoué. Quand une créature en est réduite à desirer sincèrement la mort, c'est la traiter avec rigueur que de lui commander de vivre. Dans ces conjonctures, quoique la religion et la raison retiennent le bras et ne permettent pas de finir ses maux en terminant ses jours, s'il se présente quelque honnête et plausible occasion de périr, on peut l'embrasser sans scrupule. C'est dans ces circostances que les parents et les amis se réjouissent avec raison de la mort d'une personne qui leur était chère, quoiqu'elle ait eu peut-être la faiblesse de se refuser au danger, et de prolonger son malheur autant qu'il était en elle » (*Inquiry*..., II, II, 2, trad. Diderot, p. 160 s.). Il testo è di una brutalità sconcertante e sorprende ancor più che il Diderot lo commenti con un riferimento teologico per lo meno strano, per non dire apertamente blasfemo: « Sans compter toutes ces catastrophes désespérantes qui rendent la vie insupportable, l'amour de Dieu produit le même effet: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*, disait saint Paul. Mais si Judas l'apôtre, après avoir trahi son maître, se fût contenté de desirer la mort, il aurait prononcé sur lui-même le jugement que Jésus-Christ en avait déjà porté » (l. c., p. 160, nota).

laquelle tout ce qu'il y a de doux, d'agréable, de grand, d'éclatant et de beau, tombe et s'évanouit; la vertu, cette qualité avantageuse à toute société, et plus généralement officieuse à tout le genre humain, fait donc aussi l'intérêt réel et le bonheur présent de chaque créature en particulier » [25]. Così la virtù è il bene e il vizio è il male.

Questo tema platonico della coincidenza fra il bene e il bello, che Shaftesbury aveva attinto probabilmente dai platonici di Cambridge, non resta in lui arido principio formale di astratta contemplazione, ma si trasforma nel dinamismo attivo della coscienza che plasma se stessa coi suoi ideali. È la sintesi quindi del principio della « forma » platonica col nuovo principio della coscienza e dell'esperienza ch'è attuata nell'esigenza sua più attuosa e originale anticipando sotto questo aspetto di quasi due secoli la prospettiva di quella *Lebensphilosophie* che ha messo in fermento, all'inizio del nostro secolo, tanta parte della filosofia contemporanea.

Gli ultimi scritti di Shaftesbury (*The Moralists, A Rapsody*) sono uno sviluppo e un approfondimento della conclusione dell'*Inquiry*. Come esiste una bellezza naturale nelle figure che l'occhio, anche di un fanciullo, apprende immediatamente, appena percepisce l'oggetto [26]: una bellezza ch'è la stessa armonia di proporzioni dell'oggetto stesso anche il più semplice come una sfera, un cubo o una massa colorata: e come c'è una bellezza naturale nelle *figure*, continua Shaftesbury, non ci sarà anche una bellezza altrettanto naturale nelle *azioni*? Non appena l'occhio si apre alle figure, l'orecchio ai suoni, ecco che subito il bello

---

[25] Diamo anche l'originale: « Thus the Wisdom of what rules, and is FIRST and CHIEF *in Nature*, has made it to be according to the *private Interest* and *Good* of every-one, to work towards the *general Good*; which if a Creature ceases to promote, he is actually so far wanting to himself, and ceases to promote his own Enemy: Nor can he any otherwise be good or useful to himself, than as he continues good to Society, and to that *Whole* of which he is himself *a Part*. So that VIRTUE, which of all Excellencys and Beautys is the chief, and most amiable; *that* which is the Prop and Ornament of human Affairs; which upholds Communitys, maintains Union, Friendship, and Correspondence amongst Men; *that* by which Countrys, as well as private Familys, flourish and are happy; and for want of which, everything comely, conspicuous, great and worthy, must perish, and go to ruin; *that single Quality*, thus beneficial to all Society, and to Mankind *in general* is found equally a Happiness and Good to each Creature *in particular*: and is *that* by which alone Man can be happy, and without which he must be miserable » (*Inquiry...*, Conclusion, ed. Basil, t. II, p. 144 s.; Robertson I, 338).

[26] È Shaftesbury che rimanda all'*Inquiry* (I, II, 3) per la fondazione di questo principio.

s'impone, la grazia e l'armonia sono conosciute e riconosciute. Non appena si vedono le azioni, non appena si discernono le affezioni e le passioni umane (e per la maggior parte esse si discernono e si sentono ben presto), ecco che subito un OCCHIO *interiore* distingue e vede il *bello* e l'*armonioso*, cioè l'*amabile* e l'*ammirabile*, separandolo da ciò ch'è *deforme*, *turpe*, *odioso* e *spregevole*. Ma se queste distinzioni hanno il loro fondamento nella *natura*, non sarà anche *naturale* e non procederà dalla NATURA *soltanto* anche il loro discernimento? [27]

Si fa subito avanti un'obiezione: qualora il giudizio della bontà e malvagità delle azioni fosse a questo modo, cioè immediato e infallibile, com'è che gli uomini si abbandonano invece a continue dispute e ciò che uno afferma l'altro lo contraddice e lo nega? La risposta di Shaftesbury è dialettica e non immediata o piuttosto essa tende a rilevare l'aspetto trascendentale del problema per distinguerlo da quello immediato ed empirico. Ciò che importa, osserva Shaftesbury, è l'ammissione che il giudizio o discernimento fondamentale del bene e del male, come quello del bello e del brutto, è di natura primordiale, è cioè sempre presupposto.

E benché gli uomini si comportino diversamente nei casi concreti, la cosa in sé è universalmente riconosciuta. Del resto non c'è

---

[27] « Is there then, said he, a natural Beauty of *Figures?* and is there not as natural a one of ACTIONS? No sooner the Eye opens upon *Figures*, the Ear to Sounds, than straight *the* Beautiful results, and *Grace* and *Harmony* are known and acknowledg'd. No sooner are ACTION view'd, no sooner the human *Affections* and *Passions* discern'd (and they are most of them as soon discen'd as felt), than straight *an inward* EYE distinguishes, and sees *the Fair* and *Shapely, the Amiable* and *Admirable*, apart from *the Deform'd, the Foul, the Odious*, or *the Despicable*. How is it possible therefore not to own, "That as these *Distinction* have their Foundation *in Nature*, the Discernment itself is *natural*, and from NATURE alone? " » (*The Moralists*..., III, 2, ed. Basil, t. II, p. 343 s.; Robertson II, 137). Quindi naturalismo radicale e ottimismo pelagiano senz'incertezze, autonomia assoluta dell'etica dalla religione: « Es wurde schon angedeutet, dass sich die Ethik Shaftesbury's von der Beziehung auf die Religion so gut als gänzlich losgelöst hat. In der That lässt sich kein schärferer Gegensatz denken, als der freudige Optimismus Shaftesbury's mit seinem Vertrauen auf das angeborene Gute im Menschen, auf die Trefflichkeit seiner Organisation und die in der Natur selbst gegebenen Anlagen zum Sittlichen, und jene düstere, am Menschen und seiner Kraft völlig verzweifelnde, in seiner Natur nur Schwäche, Unfähigkeit und Verderbniss erblickende Weltanschauung, auf welcher die kirchliche Moralität beruht, die es ganz aufgegeben hatte, den Menschen ohne übernatürliche Hülfe, ohne ausserordentliche Mittel, seiner sittlichen Bestimmung zuführen zu können » (F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart 1882, Bd. I, p. 179).

l'accordo neppure nel giudizio circa le altre *bellezze*. Si fa questione quale *costruzione* sia la più bella, quale *profilo* o *volto* sia il più amabile: ma è fuori discussione, cioè si ammette senz'altro, ch'esiste per ogni genere di cose una sua bellezza. Questo non c'è bisogno che qualcuno *l'insegni*, ma è *appreso* da ognuno, è *riconosciuto* da tutti. *Tutti* posseggono il *modello*, la *norma* e la *misura*, ma nell'applicarli alle cose sorgono i contrasti. L'ignoranza prevale, l'interesse e la passione creano inquietudine. Né accade diversamente negli affari della vita, allorché ciò che interessa e impegna gli uomini come *buono* è giudicato diverso da ciò ch'essi ammirano ed esaltano come *onesto*. Ma per coloro che hanno raggiunto la maturità dello spirito, conclude Shaftesbury, il buono e l'onesto sono la stessa cosa [28].

Shaftesbury si ferma a questo punto: il discernimento del bene e del male, come quello del bello e del brutto, è soltanto questione di sentimento e di gusto, è funzione a suo modo di un'esperienza trascendentale che l'uomo ha il compito di esplicitare e applicare ai casi della vita concreta: è forse questa dottrina del *natural discernment* come sentimento primordiale il primo nucleo del *feeling* humiano [29] che stimolerà Kant a formulare la sua dottrina dell'*a priori*. Se si deve dire che la filosofia inglese ha il suo inizio con Bacone-Hobbes-Locke, si

---

[28] Diamo ancora, data l'importanza del testo, l'originale: « Even by this then, reply'd he, it appears there is Fitness and Decency in Actions: since *the Fit* and *Decent* is in this Controversy ever presuppos'd: And whilst Men are at odds about the Subjects, the Thing itself is universally agreed. For neither is there agreement in Judgments about other *Beautys*. It is controverted " Which is the finest *Pile*, the loveliest *Shape, of Face* ". But without controversy, 'tis allow'd " There is a BEAUTY of *each* kind ". This no one goes about to *teach*: nor is it *learnt* by any; but *confess'd* by All. *All* own the *Standard*, *Rule*, and *Measure*: But in applying it to Things, Disorder arises, Ignorance prevails, Interest and Passion breed Disturbance. Nor can it otherwise happen in the Affairs of Life, whilst that which interests and engages Men as *Good*, is thought different from that which they admire and praise as *Honest*. But with us, PHILOCLES! it is better settled; since for our parts, we have already decreed, " That *Beauty* and *Good* are still the same " » (*The Moralists...*, III, 2, ed. Basil, t. II, p. 344; Robertson II, 137 s.).

[29] È Hume stesso che annovera Shaftesbury fra « ...i filosofi che in Inghilterra dopo Bacone hanno cominciato a collocare la scienza dell'uomo su nuove fondamenta » (cf. *Treatise on Human Nature*, Introduction, ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. XXI, nota). Con Shaftesbury sono menzionati Locke, Mandeville, Hutcheson, Butler... Ad eccezione di Locke, che aveva sviluppato un'etica razionalistica, gli altri autori citati si accordano con Shaftesbury specialmente nel fondare l'etica sul sentimento o gusto spirituale (cf. N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1941, p. 18 s.).

deve anche riconoscere ch'essa raggiunge la sua specifica e inconfondibile originalità con il principe dei *Moralists* ch'è Shaftesbury: egli ha insegnato per primo che l'uomo che si accinge a giudicare non deve uscire da se stesso per misurarsi con esigenze e criteri esteriori, ma non ha che da entrare e approfondirsi in se stesso, deve cioè cogliere unicamente se stesso in uno slancio ch'è coesistente all'apparire dell'oggetto stesso e ne rende anzi possibile l'apparizione in quella forma e qualità di bellezza o convenienza. Egli ha afferrato ed espresso da pari suo l'esigenza — certamente legittima nel suo fondo — che il giudizio estetico od etico che l'uomo vuole o intende dare alle cose ha il suo nucleo essenziale, e perciò anche il fondamento e motivo del protendersi dell'uomo verso di esse, non tanto nelle cose quanto nell'uomo stesso, nel dinamismo segreto della sua soggettività che si espande e protende nel reale non per la buona grazia del reale in sé, ma per attuare se stesso, per colmare il suo vuoto e per calmare per l'appunto la sua sete di giustizia e di bellezza.

Non mi risulta che Shaftesbury sia stato accusato espressamente di ateismo [30]: forse Hobbes, anche per vendicarsi delle aspre critiche, l'avrebbe senza difficoltà classificato nella categoria degli atei *by consequence*! Abbiamo visto, nei suoi termini sostanziali, qual è il posto che Shaftesbury assegna alla religione e alla coscienza religiosa, cioè di subordinazione totale all'etica che diventa la fonte e il criterio di ogni giudizio e discernimento di valore. Si potrebbe allora parlare di una « risoluzione » della religione nell'etica, e ciò equivale al capovolgimento della trascendenza nell'immanenza, e questo è certamente ateismo e altro non può essere. Per Shaftesbury le religioni positive, tutte senza distinzione, sono fonti di errori e di mali di ogni genere, come si è visto; per conto suo ha ripreso la critica spinoziana alla S. Scrittura difendendo i deisti che in questo l'avevano preceduto. Prende spesso e volentieri le difese dei libertini (*Freelivers*), dei liberi pensatori (*Freethinkers*), dei latitudinari... contro gli attacchi dei teologi,

---

[30] Se si eccettua la critica di Berkeley, di cui diremo fra poco. È anche il giudizio dello Stephen, a conclusione dell'analisi dell'*Inquiry concerning virtue* da noi analizzato secondo l'interpretazione del Diderot: « A belief in God, though hardly in the christian, any more in the jewish God, is an essential part of his system. The belief in justice must as he urges, precede a belief in a just God » (*History of English Thought in Eighteenth Century*, t. I, p. 25). Il suo editore più recente insiste sulla dipendenza di fondo (*as regards its bases*) da Spinoza e non da Leibniz, come qualcuno ha pensato (John M. Robertson, *Introduction*, ed. cit. dei *Characteristics...*, t. I, p. XXXI s.).

riconoscendo loro larghe vedute e un generoso uso dell'intelligenza. L'attacco è condotto senza esclusione di colpi: « Essi [i teologi] amano confondere la licenza nella morale con la libertà nel pensiero e nell'azione e identificano il libertino, il quale ha, se non altro, padronanza di sé, con il suo perfetto opposto. Così si comporta infatti l'uomo di fermi propositi, l'irremovibile seguace della ragione, contro ogni insinuazione che la passione, la prepotenza, l'astuzia o la moda possano fare in favore di qualche altra cosa. Ma, a quanto pare, è proprio questo il punto dolente. Si crede che sia assai pericoloso per noi essere troppo razionali o troppo padroni di noi stessi circa ciò che deduciamo con esatte conclusioni dalla pura ragione. È raro perciò che questi seminatori di discredito si trattengano dal porre in cattiva luce il concetto della libertà. Persino a spese della virtù e di quella idea di bontà sulla quale edificano i misteri della loro redditizia scienza, essi tradiscono la morale e stravolgono la verace filosofia; discettano sull'egoismo e deridono la generosità; favoriscono l'obbedienza servile in luogo del dovere volontariamente accettato e della libera osservanza; esaltano come devozione la cieca ignoranza, raccomandano l'umiltà nei pensieri, screditano la ragione, inneggiano alla voluttà, alla perversità, allo spirito di vendetta, all'arbitrio, alla vanagloria; e perfino deificano quelle vane passioni che sono piuttosto l'onta che l'onore dell'umana natura » [31]. Checché siano le dichiarazioni formali di Shaftesbury, è un fatto ch'egli scagiona l'ateismo dalle accuse dei teologi con non minore zelo del Bayle, come si è visto. E poi, anche la coerenza ha i suoi diritti: se la ragione deve per principio giustificarsi di fronte alla morale, se la morale costituisce il momento essenziale e fondante della coscienza e se perciò la religione è vera in quanto si risolve nella morale e quindi può ben escludere culto, preghiere, sacrifici..., è segno che la morale, e l'uomo in essa, possono stare a vivere senza religione e che la religione è un ἀδιάφορον, per dirla con Kierkegaard.

---

[31] *Miscell.-Reflections*, V, 3. Nello sganciamento completo della morale dalla religione sta il significato più profondo di tutta la investigazione di Shaftesbury e ciò che dà ad essa il suo più alto valore nella storia moderna del problema etico, anche secondo L. Bandini nel suo studio per molti aspetti eccellente: *Shaftesbury*, ed. cit., p. 34 s. E prima ancora F. Jodl: « Das Sittliche bedarf nicht mehr des Religiösen, um zu seiner Vollendung zu gelangen, ja um nur überhaupt wirklich werden zu können, sondern alles Religiöse hat sich jetzt durch seine Uebereinstimmung mit dem natürlichen Maasstabe des Sittlichen als berechtigt zu legitimiren » (*Geschichte der Ethik...*, ed. cit., Bd. I, p. 180).

Per i suoi rapporti con il neoplatonismo e con la filosofia naturalistica del Rinascimento e specialmente con G. Bruno, il Nostro è stato indicato come panteista (Dilthey)[32]; più ovvia e diffusa è la qualifica di « deista »: qualcuno lo scagiona da ogni accusa e lo presenta come un « teista » risoluto e convinto[33]. Ci sembra che per suo conto Shaftesbury — almeno al tempo dell'*Inquiry* — ci teneva a passare per schietto teista: se non che nello sviluppo del suo pensiero, malgrado qualche critica al deismo su punti laterali (forse per acrimonia verso Toland), Shaftesbury si è sempre più avvicinato alle posizioni dei *Freethinkers* e non a caso le sue opere sono state considerate fra i testi classici della letteratura massonica. Alla qualifica di « deista » in questo senso negativo probabilmente inclinavano i suoi seguaci della scuola scozzese soprattutto Hutcheson e Butler[34]. Comunque, quel che

---

[32] Così anche: O. Lempp, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller*, Leipzig 1910, p. 99 s. In Italia: G. Limentani: *La morale della simpatia*, Genova 1914. Ved. però le osservazioni di J. Osske, *Ganzheit, Unendlichkeit und Form*. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff, Berlin 1930, p. 193 s.

[33] Un forte testo delle *Letters to a student at the University* (*Letter* VI) del 1709 conferma in pieno la nostra interpretazione del fondo razionalistico di Shaftesbury: « Let it be your chief endeavour to make acquaintance with what is good; that by seeing perfectly, by the help of reason, what good is, and what ill, you may prove whether that which is from revelation, be not perfectly good, and conformable to this standard. For if so, the very end of the gospels proves its truth. And that which to the vulgar is only knowable by miracles, and teachable by positive precepts and commands, to the wise and virtuous, is demonstrable by the nature of the things » (*Characteristics...*, ed. cit., vol. I, p. 339). Quindi: 1) è il tribunale della ragione l'arbitro della verità della Rivelazione; 2) la forma più alta, e quindi definitiva, di convinzione non è quella che viene dalla Rivelazione o dai miracoli (riservata agli « uomini volgari »), ma unicamente dalla ragione. Esistono altri testi, se questo non bastasse, per chiarire l'atteggiamento di Shaftesbury che il Berkeley, a nostro avviso, era in grado di comprendere nelle sue reali istanze (cf. J. Wild, *George Berkeley*. A Study of his Life and Philosophy, Cambridge 1936, p. 344 ss.).

[34] Su Hutcheson, sembra comunque fuori dubbio che si sia sforzato di liberarsi dall'ambiguità in cui si dibatteva la posizione di Shaftesbury. Ma quest'ambiguità ha più mordente e coerenza teoretica. Comunque, è importante rilevare che, a differenza di Shaftesbury, Hutcheson non vede alcun contrasto fra bontà e giustizia in Dio ma considera, nel solco della teologia tradizionale (specialmente tomista), che la giustizia fa parte della sua benevolenza: « The Justice of the DEITY is only a Conception of his universal impartial Benevolence, as it shall influence him, if he gives any las, to attemper them to the universal Good; and inforce them with the most effectual Sanctions of Rewards and Punishments » (Hutcheson, *An Inquiry concerning Moral, Good and Evil*, Sect. VII, § 10, *British Moralists*, t. I, p. 174).

importa nella nostra ricerca e nell'ambito del nostro criterio interpretativo è di cogliere soprattutto le dottrine allo stato nascente e nel flusso dinamico delle loro componenti effettive: sotto questo aspetto, per lo studio del problema dell'ateismo, la posizione di Shaftesbury è senz'altro di primo piano e superiore, per la radicalità delle istanze e l'abile sottigliezza del procedere, a quella di tutti i filosofi inglesi, se si eccettua Hume il quale chiude per l'appunto quel ciclo concettuale a cui Shaftesbury diede più di tutti una precisa fisionomia che rimane ancora, malgrado tante vicende, al fondo del pensiero dei filosofi di lingua inglese.

L'ambiguità e l'importanza risolutiva del pensiero di Shaftesbury si mostra nel doppio filone di tendenze opposte che a lui s'ispirano, non solo nei pensatori di lingua inglese ma anche in Francia e in Germania: di tutti i deisti che lo precedettero o furono contemporanei egli fu senza dubbio il più audace, più ancora dello stesso Toland. La storiografia più recente considera l'ambiguità del pensiero di Shaftesbury come la coesistenza di platonismo e aristotelismo e vede la scissione dei due filoni nel pensiero francese del Settecento da una parte nel deismo di Voltaire e Rousseau e dall'altra nell'ateismo di Diderot e perfino di D'Holbach [35].

Secondo Voltaire il meglio che si trova nel celebre poema *On Man* del Pope è preso dal Nostro: « *L'essai sur l'homme* de Pope me

[35] È l'assunto della brillante tesi di D. B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, Univ. of North Carolina, 1956: « Shaftesbury's deism could, as in the case of Rousseau, lead a disciple to an enthusiastic worship of the Supreme Being. On the other hand, it might lead a follower to no God at all » (*Foreword*). E più avanti: « Shaftesbury's unorthodoxy therefore offered to the atheists a precedent for their point of view, just as his enthusiasm provided Rousseau with a justification for a reaction in the opposite direction, for the *Characteristics* of Shaftesbury contained germs of thought that were capable of many different types of development. Shaftesbury himself was governed by both reason and enthusiasm: he was both orthodox and liberal, for deism is actually a compromise between atheism and revealed religion; he was both Platonic and Aristotelian » (*Op. cit.*, p. 79). Questa ambiguità non è tolta dalla recente pubblicazione della raccolta dei suoi pensieri (*The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. by Benjamin Rand, London 1900). La dimostrazione dell'esistenza di Dio è presa dall'ordine e dalla bellezza della natura e s'ispira allo stoicismo (M. Aurelio, Epitteto, pp. 13, 22. A p. 34 si vede l'ammiratore dell'Italia che richiama come esemplari supremi di bellezza il Pantheon, S. Pietro, le opere di Raffaello, Corelli...). L'espressione propria di questa certezza nella divinità è indicata, già prima di Jacobi-Kant, come « fede » (*faith*, p. 37 ss.).

paraît le plus beau poème didactique, le plus utile, le plus sublime qu'on ait jamais fait dans aucune langue. Il est vrai que le fond s'en trouve tout entier dans les *Caractéristiques* de Lord Shaftesbury; et je ne sais pourquoi M. Pope en fait uniquement honneur à M. de Bolingbroke, sans dire un mot du célèbre Shaftesbury, élève de Locke » [36]. Di Diderot, si sa — e l'abbiamo visto — che cominciò con Shaftesbury la sua carriera e finì nell'ateismo: sembra anche ch'egli abbia collaborato direttamente alla redazione di alcune sezioni del *Système de la nature* di D'Holbach e gli scritti di Shaftesbury erano il repertorio preferito della *coterie holbachique*. Il punto di partenza di D'Holbach è quello di Shaftesbury: « D'Holbach pensa con Shaftesbury che un ateo può essere di fatto più morale di un cristiano... » [37]. Tanto Voltaire, quanto Rousseau e lo stesso Hume rifuggirono dal frequentare la « cricca di D'Holbach », forse per convinzione che la ragione non poteva stare senza pensare un Principio supremo, forse anche per un certo pudore che li tratteneva, come Shaftesbury, dalle posizioni estreme. Ma, staccatisi dalla concretezza della religione storica e dall'adesione al Dio vivente accanto all'uomo e partecipe dei suoi casi lieti e dolorosi, la loro religione come quella di Shaftesbury sfumava nella coerenza della ragione e nell'armonia del cosmo [38], ch'era però di continuo contraddetta dai casi dolorosi e dalle continue disfatte della vita.

---

[36] Voltaire, *Lettres philosophiques. Lettre* XXII, nel vol. *Philosophie*, Paris, La Renaissance du Livre, s. d., p. 126.

[37] D. B. Schlegel, *Op. cit.*, p. 80. Nella pagina precedente si legge: « *Although* D'Holbach never actually mentions Shaftesbury by name in the text itself of the *Système de la nature*, his ethics, polemics, Biblical criticism, and at some points, paradoxically enough, his cosmology, are much like that of the englishman [...]. Although Shaftesbury's philosophy is skewed and distorted almost to the point of ludicrousness by the change of direction, yet the basic substance of his thought remains strangely intact » (p. 79). La prima osservazione però non sembra esatta: D'Holbach cita espressamente Shaftesbury almeno due volte nel *Système...*, nelle note al testo (cf. IIe éd., à Londres 1774, P. II, pp. 251, 394).

[38] Il Söderblom considera fra i fattori più importanti dell'affermarsi del deismo in Francia i rapporti dei missionari gesuiti su Confucio e i sapienti cinesi, deisti o atei radicali e perfetti gentiluomini (cf. N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Stockholm-Leipzig 1913, spec. pp. 38 ss., 58 ss.). Di essi si fa forte spesso già il Bayle. L'equivalenza od almeno la stretta affinità fra ateismo e deismo è suggerita apertamente dai teologi contemporanei, per es. dal primo titolare delle Boyle's Lectures, Richard Bentley, nella prima serie di sermoni dal titolo *The Folly of Atheism and* (what is now called) *Deism*; even to the Respect of Present Life, London 1692.

4

SVILUPPI E CRITICHE DEL DEISMO (J. LOCKE - J. TOLAND - G. BERKELEY)

Più risoluto ed esplicito ancora nella demolizione deista della religione rivelata è stato John Toland che diede alla sua opera maggiore il titolo significativo di « Cristianesimo senza misteri » (*Christianity not mysterious*, London 1696)[1] nel quale la tattica sottile della negazione della religione procede mediante un complicato e abile processo di affermazioni che hanno o vogliono avere l'apparenza di affermare l'esigenza della religione mentre in fondo la demoliscono. Ciò che il Cherbury aveva fatto muovendo dalla religione naturale, Toland lo mostra con l'esame diretto del cristianesimo, dei suoi dogmi e delle sue dottrine.

L'opera del Toland, di scarso vigore filosofico, era stata preceduta di appena un anno da uno scritto di JOHN LOCKE (1632-1704) di argomento del tutto simile, dal titolo: « La ragionevolezza del cristianesimo » (*The Reasonableness of Christianity*, London 1695)[2] che

---

[1] Seguo il testo della I edizione ristampato da L. von Zscharnack, *John Toland's Christianity not mysterious* (*Christentum ohne Geheimnis*), 1696, übers. W. Lunde, Studien z. Geschichte d. neuer. Protestantismus, 3, Giessen 1908.

[2] Si trova nell'edizione di Londra, 1823 (rist. Aalen 1963), t. VII. Ho sott'occhio anche la traduzione francese (di M. Coste): *Le Christianisme raisonnable*, tel qu'il nous est représenté dans l'Ecriture Sainte, IV^{e} éd., Amsterdam, chez Zacharie Chatelain, 1740. In un *Avertissement*, che serve di presentazione, il traduttore dichiara di non essere d'accordo con Locke su tutti i ragionamenti del libro. Una presentazione moderna dell'opera di Locke è dovuta a L. von Zscharnack, *John Locke's Reasonableness of Christianity* (*Vernünftigkeit des biblischen Christentums*), 1695, übers. E. Winckler, Studien d. neuer. Protestantismus, 4, Giessen 1914. Per un aggiornamento sommario della discussione, cf. C. A. Viano, *John Locke*. Dal razionalismo all'illuminismo, Torino 1960, p. 311 ss.

sembra però ispirata ad un ossequio sincero verso il cristianesimo, a giudicare dalla prefazione. In essa è espresso, con stile moderato, il principio ermeneutico del deismo di diffidenza contro i « sistemi » di teologia ai quali Locke dice di sostituire il semplice ricorso alla S. Scrittura alla quale i teologi dicono di attingere [3]. Ma come potrebbe il singolo con il semplice ricorso personale al Vangelo sciogliere da solo il tremendo problema della verità e della salvezza, quando ogni singolo muove di fatto da una situazione o da un orizzonte intenzionale ch'è sempre particolare? E così il contenuto del Vangelo sarà diversamente interpretato: di qui si vede, in modo paradossale ma altrettanto reale e storicamente provato (qui abbiamo il caso lampante di Locke), un'affinità e solidarietà stretta fra il principio protestante della « *sola Bibbia* » con l'inizio del razionalismo (biblico e dogmatico) e con l'avvento del deismo. Però il deismo di Locke può essere detto un « deismo di destra »: nell'opera citata, se abbiamo letto bene, egli accetta e dimostra con la S. Scrittura che Cristo si è presentato come Messia, ch'è risorto da morte per salvare l'uomo, e che l'uomo si salva con la fede in Cristo e con la pratica delle buone opere [4].

Locke riduce le verità del suo « cristianesimo ragionevole » a due: 1) che esiste un Dio; 2) che Gesù Cristo è il Messia. Nella prima verità si compendia tutta la religione naturale, nella seconda invece è espressa la sostanza della religione rivelata. Certamente l'uomo può con la ragione salire fino a Dio e seguendo la legge naturale può prestare a Dio il suo ossequio con la propria vita e ottenere così da Dio il perdono delle sue manchevolezze, ciò ch'è anche in perfetto accordo col Vangelo. Tuttavia ciò non bastava. Benché le opere della natura, in ciascuna delle loro parti, bastassero per mostrare ch'esiste un Dio, tuttavia — osserva Locke — gli uomini facevano così poco uso della loro ragione che non riuscivano a vedere questo Essere supremo: alcuni a causa del soverchio attaccamento ai beni sensibili, altri per

---

[3] « The little satisfaction and consistency that is to be found in most of the systems of divinity I have met with, made me betake myself to the sole reading of the Scriptures (to which they all appeal) for the understanding the Cristian Doctrine » (*The Reasonableness of Christianity*, ed. cit., Preface, p. 3).

[4] Per questo il Locke non gode buona stampa presso i marxisti i quali trascurano completamente il *The Reasonableness of Christianity* per attaccarsi al sensismo dell'*An Essay concerning human Understanding* e dimostrare che dal sensismo segue necessariamente il materialismo, ecc. (cf. la cit. *Geschichte der Philosophie*, VEB Deutschen Verlag Wissenschaften, Berlin 1959, Bd. I, p. 398 ss.).

molle indifferenza, altri ancora perché deviati dalle superstizioni. Quelli stessi che riuscivano con l'uso della ragione a trovare il vero Dio, nascondevano questa verità per timore di rappresaglie da parte dei sacerdoti dei culti superstiziosi: solo nella religione ebraica si conservava l'idea pura della religione naturale. La venuta di Gesù Cristo ha dissipato tutti i dubbi e le tenebre manifestando la conoscenza di un solo Dio, creatore di tutte le cose, mostrando a ogni uomo la vera via della virtù per la quale si erano invano sforzati i filosofi prima di Cristo. Allora, la conclusione: « Jésus Christ a été envoyé de la part de Dieu, ses miracles le montrent clairement: après quoi l'on ne peut pas douter, que les preceptes qu'il donne ne soient fondez sur l'autorité de Dieu même » [5]. Il compito quindi a cui si riduce la missione di Cristo, come Messia inviato dal Padre, è di essere maestro di una religione e morale naturale, di restituire l'una e l'altra nella loro purezza originaria: è in sostanza la dottrina che si troverà anche in Kant [6] e nell'illuminismo teologico del sec. XVIII. Le altre verità, come la Trinità, la Divinità di Gesù Cristo..., che sono state aggiunte a quei due articoli fondamentali (esistenza di Dio, Cristo è il Messia...), così come sono presentate dalla teologia sono opera umana e non sono indispensabili per salvarsi. Può darsi che nella Scrittura esistano altre verità, oltre quelle due; ma poiché non c'è accordo fra i teologi sulla loro interpretazione, esse non sono obbligatorie e si possono quindi ignorare senza colpa e peccato [7]. È un « cristianesimo di ragione » quindi, che riposa unicamente sull'esistenza di Dio e sulla vita futura.

Ambigua pertanto era la posizione di Locke nei riguardi del cristianesimo: da una parte essa pretendeva di difendere la religione e la personalità morale di Cristo contro la critica dei libertini, dall'altra riconosceva nella religione soltanto gli elementi razionali respingendo implicitamente, ma non meno categoricamente, gli elementi propri e caratteristici del cristianesimo quale religione storica rivelata. Per questo Locke è considerato uno dei fondatori del deismo [8] e il deismo

---

[5] J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, ch. XIV, tr. cit., t. I, p. 290.

[6] Cf. E. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, spec. Viertes Stück, Teil I, Reclam, 161 ss.

[7] J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, ch. XV, tr. cit., t. I, p. 322 ss. Locke si difende dagli attacchi dei teologi su questo punto nella seconda parte della sua opera.

[8] Anche da parte della storiografia sovietica (cf. *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. I, p. 399). D'accordo con Locke si dichiara il teologo Limborch il quale descrive con efficacia lo smarrimento della teologia di quell'epoca: « Hoc crimen est,

si è rivelato, nello sviluppo del pensiero moderno, uno degli affluenti più notevoli del grande alveo dell'ateismo moderno. Un influsso non meno efficace e più sistematico sulla formazione dell'ateismo illuministico ha esercitato Locke con la sua teoria della conoscenza: secondo Marx spetta a Locke il merito di esser riuscito a fondare il materialismo di Bacone nella sua « Ricerca sull'origine dell'intelletto umano ». Come Hobbes abbatté i preconcetti *teistici* del materialismo baconiano, poi gli epigoni del deismo e del sensualismo inglese come Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley... abbatterono le ultime restrizioni teologiche del sensualismo di Locke[9]. Partendo con Bacone dal principio che tutto il nostro sapere proviene dall'esperienza, Locke precisa che l'esperienza proviene dal mondo sensibile, dalle sensazioni: anche Aristotele aveva affermato che il senso è la prima fonte del conoscere, ma pose al di sopra del senso l'intelletto ch'era « separato » dal corpo e che aveva per oggetto l'universale ch'è un contenuto a sua volta « separato » dall'individualità empirica dei contenuti di esperienza. Locke, invece, rifiutando l'astrazione aristotelica dell'intelligibile, ridusse l'intelligenza a semplice « riflessione sui dati sensibili » e nella questione degli universali accettò la tesi nominalistica[10]: per lui allora l'universalità non è un passo nuovo e positivo della coscienza, ma semplicemente un aspetto accidentale del conoscere e consiste soltanto in questo che le idee particolari dalle quali essa si origina sono tali che più di una cosa particolare può ad esse corrispondere e può da esse essere rappresentata. Questa dottrina dell'astrazione significa il taglio alla radice di ogni struttura universale dell'essere e del pensiero e più precisamente la negazione della originalità propria del pensiero. Infatti mediante questa astrazione, secondo Locke, le idee prese dagli esseri particolari diventano rappresentative in generale di

---

quod Socinianismi et Atheismi infami convitio a doctoribus systematicis traduci meretur: non aliter ac si, qui humana placita religiose adorare recusant, eo ipso omnem religionem ejurare censendi essent » (apud: *Some familiar Letters between Mr. Locke and several of his friends*, London 1708, p. 381).

[9] Cf. K. Marx, *Die Heilige Familie*, ed. cit., Bd. II, p. 136. Ved. anche il riscontro sui rapporti fra ideologia ed economia e sull'influsso di Locke e del sensismo inglese sul materialismo francese del sec. XVII che Marx e Engels fanno in *Deutsche Ideologie*, III, ed. cit., Bd. III, p. 394 ss.

[10] Il punto è stato ampiamente studiato da A. Klemmt, *John Locke theoretische Philosophie*, Meisenheim Glan-Wien 1952, p. 89 ss. Il testo classico del nominalismo di Locke è *An Essay concerning human Understanding*, Book IV, ch. VII, § 16 (cf. A. C. Fraser, *Locke*, Edinburgh-London 1890, p. 166 s.).

tutti [gli individui] della stessa specie, e i loro nomi [diventano] « nomi generali » applicabili a qualsiasi cosa che sia conformabile con siffatte idee astratte. Anticipando in un certo senso la fenomenologia moderna, Locke presenta le idee astratte come... « ben determinate, nude apparenze nella mente », alle quali sono di solito annessi i nomi rispettivi, con cui l'intelletto classifica e distribuisce i tipi delle cose reali nelle varie classi e divisioni così che le esistenze reali si accordino con i loro modelli [11]. L'astrazione di Locke non porta che ad una forma di immagine o rappresentazione di tipo generico cioè vago della realtà a cui si riferisce, la quale ha il suo punto di consistenza nel « nome » comune che le viene collegato. Inoltre siffatta astrazione non porta in nessun modo alla scoperta di contenuti di un ordine nuovo e originale rispetto ai dati di esperienza, ma consiste unicamente nella « generalizzazione » o disindividualizzazione di tali dati: non porta cioè alla conoscenza di un nucleo di consistenza reale, ma soltanto alla formazione di uno « schema » rappresentativo. In questa concezione i sensi sono le uniche finestre e porte attraverso le quali la coscienza (*mind*) comunica col reale e le sensazioni costituiscono di conseguenza l'attestazione primaria di realtà e di esistenza. Ora il regno delle sensazioni è il mondo della materia e delle modificazioni materiali: è quindi questo mondo materiale il mondo primario e proprio della coscienza umana, ed è il materialismo la conseguenza diretta del sensismo inglese e di quello di Locke in particolare. L'affermazione di Locke che « ... l'intero campo del nostro conoscere o dell'immaginazione non trascende le nostre idee limitate alle nostre vie di percezione » [12] non è equivocabile e rende precaria la difesa che Locke fa di Dio e della religione [13], la quale rivela l'intenzione e l'atteggiamento personale del filosofo e non distrugge la logica dei suoi principi. Non deve sorprendere allora che gli enciclopedisti, Voltaire, D'Holbach... [14]

---

[11] J. Locke, *An Essay concerning human Understanding*, Book II, ch. II, § 9, ed. Y. A. St. John, London 1854, vol. I, p. 274 s. Gli universali, come tutte le altre idee « ... sono particolari nella loro esistenza » (*An Essay*..., Book III, ch. III, § 2; cf. J. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge 1917, p. 322).

[12] « The whole extent of our knowledge or imagination reaches not beyond our own ideas limited to our ways of perception » (*An Essay*..., Book III, ch. II, § 23, ed. cit., vol. II, p. 125).

[13] Cf. sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio, *An Essay*...

[14] Ved. l'elogio di Locke nel *Système de la nature*, P. I, ch. X, nouv. éd., t. I, p. 178, nota 47.

prima e poi i fautori del materialismo dialettico si appellino a Locke e lo considerino come il fondatore del nuovo concetto di realtà. Si può dire che come Bayle ha sbarazzato il campo per l'avvento dell'ateismo spezzando il legame fra morale e religione, così Locke ha preparato il campo mostrando che l'unica realtà che l'uomo può comprendere e di cui può parlare è quella che si presenta ai sensi, mediante le impressioni e percezioni sensibili: il mondo materiale.

Ma non soltanto il deismo e il sensismo, bensì lo stesso materialismo e il conseguente ateismo trovarono un buon pretesto nella filosofia di Locke [15]. Cartesio — e con lui Malebranche, Spinoza, Leibniz... — avevano separato con un abisso la materia dallo spirito, confinando la materia all'estensione matematica e riservando allo spirito tutta l'attività del conoscere. Di quest'assoluta separazione come di due regni intrinsecamente opposti e antitetici, Locke non è affatto convinto, perché a suo avviso le nostre idee non presentano affatto quell'evidenza categorica in ogni caso che si pretende. Nel caso delle idee per esempio di circolo, di quadrato e di uguaglianza, noi sappiamo con certezza che il circolo non è uguale ad un quadrato. Noi abbiamo anche l'idea di pensiero e di materia, ma *probabilmente non saremo mai in grado* — ecco il celebre dubbio di Locke, paragonabile per le sue conseguenze al dubbio cartesiano — *di sapere se qualche essere materiale possa pensare o non.* È impossibile per noi, con la contemplazione delle nostre idee (ch'è l'unica forma di riflessione), scoprire senza rivelazione se l'Onnipotente non abbia concesso a certi sistemi di materia opportunamente disposti una facoltà di percepire e pensare, oppure se abbia congiunto e fissato alla materia così disposta una sostanza immateriale pensante. Il dubbio quindi di principio che Marx attribuisce a Duns Scoto « ... se la materia non possa pensare », dipendeva dal volontarismo radicale del Dottor Sottile che avrà il suo sviluppo più audace nelle scuole nominalistiche. È questo dubbio che ora ritorna in forma esplicita e positiva in Locke: non è più chiaro, egli osserva, il concepire se Dio, qualora gli piaccia, possa aggiungere alla materia una facoltà di pensare oppure se possa aggiun-

---

[15] Locke stesso fu accusato di promuovere l'ateismo dall'Edwards, non però per ragioni filosofiche (mi sembra), ma per la presentazione di un puro cristianesimo biblico qual è data nel *The Reasonableness of Christianity* (ved. la replica del Locke in *A second Vindication...*, ed. cit., t. VII, p. 304 s.). Un'accusa esplicita di ateismo contro Locke fu lanciata da Peter Browne (cf. L. Stephen, *History of English Thought...*, ed. cit., t. I, p. 114).

gerle un'altra sostanza dotata di facoltà di pensare, poiché noi non sappiamo in cosa consista la facoltà di pensare, né a quali specie di sostanze l'Onnipotente si sia compiaciuto di conferire questo potere, il quale non può essere in nessun ente creato se non per la buona grazia e la bontà del Creatore. Infatti — conclude Locke questa sua strana fondazione o « apertura teologica » alle nuove vie del materialismo e ateismo moderno — io non vedo nessuna contraddizione in questo, che il primo essere pensante eterno possa conferire, qualora gli piaccia, a certi sistemi di materia creata insensibile, combinati insieme secondo la disposizione del suo pensiero, alcuni gradi di senso, percezione e pensiero [16].

A nessuno sfugge l'importanza dell'ipotesi ed il pericolo di questa concessione: abbattuta infatti la barriera fra la materia e il pensiero, doveva crollare anche la distinzione fra il corpo e l'anima e scomparire perciò la necessità di collocare nell'uomo un principio spirituale e immortale, distinto dal corpo: questa fu infatti l'immediata reazione di Edward Stillingfleet, Vescovo di Worcester, col quale Locke impegnò fino all'ultimo la sua schermaglia dialettica per sfuggire alla morsa dell'accusa di materialismo [17]. Egli ricorda all'avversario teologo la dimostrazione che si dà nell'*Essay* dell'esistenza in noi di una sostanza pensante, dedotta dall'esperienza dell'atto del pensiero, da cui si può salire alla dimostrazione dell'esistenza di Dio e della sua immaterialità: che tale sostanza pensante sia immateriale, lo possiamo arguire con grande probabilità, dichiara Locke. Egli concede di non essere riuscito a provarlo con assoluta certezza, né che sia possibile farlo con i suoi principi cioè di dimostrare che la sostanza che pensa in noi sia immateriale ovvero spirituale, ma soltanto con grande probabilità [18]. Non

---

[16] « For I see no contradiction in it, that the first eternal thinking being should, if he pleased, give to certain systems of created senseless matter, put together as he thinks fit, some degrees of sense, perception and thought » (*An Essay...*, Book IV, ch. III, ed. cit., t. II, p. 144).

[17] I documenti della polemica sono riportati e ordinati nell'*Appendix* No. IX della ed. cit. dell'*An Essay...*, t. II, p. 384 ss. Lo spunto immediato per l'affermazione che « ... non si può limitare l'onnipotenza di Dio secondo il metro delle nostre anguste concezioni », sembra che Locke l'abbia preso dal Newton (*An Essay...*, l. c., t. II, p. 395).

[18] A questo proposito Locke fa un breve *excursus* nel pensiero classico e cristiano per provare che l'immortalità dell'anima non è in pericolo, perché è stata ammessa anche da coloro che la ritenevano di natura materiale (*An Essay...*, t. II, l. c., p. 385 s.).

si può negare però che Locke non abbia sentito l'importanza del problema: « Se per sostanza spirituale Vostra Signoria, egli precisa, intende una sostanza pensante, io devo dissentire da V. S. e dire che noi possiamo avere una certezza in base ai miei principi che c'è in noi una sostanza spirituale. In breve, in base ai miei principi, cioè dall'idea di pensare, noi possiamo avere una certezza che c'è in noi una sostanza pensante; di qui noi abbiamo una certezza che c'è una sostanza pensante eterna. Questa sostanza pensante ch'è stata fin dall'eternità, io ho provato ch'è immateriale. Questa sostanza pensante, immateriale, eterna, ha messo in noi una sostanza pensante: se essa sia una sostanza materiale o immateriale, questo non può essere dimostrato in modo infallibile dalle nostre idee, benché da esse sia possibile provare ch'è probabilmente al massimo grado ch'essa sia immateriale » [19]. Era, come si vede, un accettare in pieno l'obiezione dell'avversario.

L'avversario però incalza osservando che « ... una volta che si conceda alla materia la capacità di pensare, si confonde l'idea di materia con l'idea di spirito ». Locke subito replicava: « No, non le confondo affatto, di più che non confonda l'idea di materia con l'idea di cavallo quando dico che materia in generale è una sostanza solida, estesa, e che cavallo è un animale materiale ovvero una sostanza solida, estesa, dotata di senso e di moto spontaneo ». Egli precisa: « L'idea di materia è quella di una sostanza solida estesa; dovunque c'è una simile sostanza, ivi c'è materia e l'essenza della materia, qual si siano le qualità non contenute in quest'essenza che a Dio piacerà aggiungere ad essa » [20]. È chiaro quindi che per Locke la volontà di Dio può spezzare il cerchio delle essenze e attribuire ad una sostanza materiale operazioni e proprietà spirituali: egli trova che come non si ha difficoltà ad ammettere che Dio alla materia estesa abbia potuto aggiungere il senso, il

---

[19] « If by spiritual substance, your lordship means a thinking substance, I must dissent from your lordship, and say, that we can have a certainty, upon my principles, that there is a spiritual substance in us. In short, my lord, upon my principles, i. e., from the idea of thinking, we can have a certainty that there is a thinking substance in us; from hence we have a certainty that there is an eternal thinking substance. This substance, which as been from eternity. I have proved to be immaterial. This eternal, immaterial thinking substance, has put into us a thinking substance, which whether it be a material or immaterial substance, cannot be infallibly demonstrated from our ideas; though from them it may be proved that it is to the highest degree probable that it is immaterial » (*An Essay*..., l. c., t. II, p. 389 s.).

[20] *An Essay*..., l. c., t. II, p. 390.

moto spontaneo e le altre proprietà che si riscontrano per esempio nell'elefante, non capisce poi perché non si possa procedere oltre ed attribuire alla materia anche volizioni e pensieri, benché ammetta che tali nuove proprietà non sono incluse nell'essenza della materia. Benché io conceda tutto questo, risponde Locke, affermo però che qualsiasi eccellenza che sia aggiunta alla materia, e non sia contenuta nella sua esistenza, non distrugge l'essenza della materia, se ciò la lascia (sussistere come) una sostanza solida estesa..., altrimenti si dovrebbe dire che anche la vita nella pianta e il senso nell'animale distruggono l'essenza della materia.

Però l'obiezione non cede, e Locke non può nasconderselo, e consiste nell'impossibilità radicale di attribuire alla materia la facoltà di pensare, ossia del concepire « come la materia possa pensare » (*how matter can think*). È l'obiezione iniziale e centrale, alla quale Locke torna a dare la sua risposta iniziale, la quale ora viene precisata nel suo significato alla stregua dell'estrinsecismo teologico della scolastica decadente più ardita. Arguire da questo, risponde infatti Locke, che Dio non può conferire alla materia una capacità di pensare, è affermare che l'onnipotenza di Dio è limitata ad una angusta misura (*narrow compass*), perché l'intelletto dell'uomo è così, e perché riduce l'infinita potenza divina alla misura delle nostre capacità... Iddio onnipotente non si è affatto consigliato con noi nel creare il mondo. Come si vede, Locke non abbandona di un punto il suo atteggiamento, il quale dà alle volte l'impressione di essere una giustapposizione di agostinismo e nominalismo, di empirismo e di razionalismo. Egli infatti concepisce che tanto la sostanza materiale come quella immateriale non includono nella propria essenza (nozione) l'azione: allora — è la strana (ma non poi tanto strana...) conclusione di quest'estrinsecismo « teologico » — quale potere Dio non può conferire all'una di queste sostanze, di per sé intrinsecamente inattive, ch'Egli non possa conferire anche all'altra? In quello stato proprio d'inattività nessuna di esse pensa; essendo il pensare un'azione, non si può negare che Dio può mettere una fine ad ogni azione di ogni sostanza creata senz'annichilire la sostanza di cui essa è l'azione. Si tratta che ambedue queste sostanze sono state create prive di pensiero e nessuna ha da sé la facoltà di pensare: Dio può quindi conferire tale capacità ad una di loro secondo il beneplacito della sua onnipotenza. Parimenti tanto la sostanza materiale, come quella spirituale, è ben difficile concepirle come dotate in se stesse di automovimento: eppure nessuno per questo è autorizzato a negare alla divina onnipotenza la capacità di conferire il potere di automovimento

(*self-motion*) ad una sostanza materiale, se gli piace, così come anche ad una sostanza immateriale, poiché nessuna di esse può averlo da se stessa, né noi siamo in grado di concepire come esso può essere in una delle due. Per Locke identica è la situazione anche per quanto riguarda il pensiero, com'egli torna ad insistere con un ragionamento che, per quanto a noi sembri strano, a lui invece appare il più ovvio ed evidente: « Ambedue queste sostanze possono essere create e possono esistere senza pensiero; nessuna di esse ha o può avere il potere di pensare da se stessa; Dio può darlo ad una delle due secondo il beneplacito della sua onnipotenza ed in qualunque di esse esso si trovi, è ugualmente al di là della nostra capacità il concepire che l'una di queste sostanze pensi. Ma il negare per questa ragione che Dio, il quale ha potere abbastanza per dare ad ambedue un essere dal nulla, non possa con la stessa onnipotenza dar loro altri poteri e altre perfezioni a suo talento, ciò non ha miglior fondamento del negare il suo potere di creazione, perché noi non possiamo concepire com'essa si sia compiuta » [21].

Sul vero senso della posizione lockiana quindi non vi può essere dubbio, anche se la storiografia tradizionale l'ha abitualmente sorvolata. Questa posizione, precisa Locke, non implica contraddizione alcuna: c'è contraddizione solo se diciamo che la divina onnipotenza può fare che una sostanza sia solida e non solida nello stesso tempo; ma il concepire che una sostanza solida non possa avere qualità, perfezioni e poteri che non hanno una connessione necessaria naturale o visibile con la solidità e l'estensione, è troppo per noi (che siamo di ieri e non sappiamo nulla). Se Dio non potesse congiungere insieme cose mediante connessioni per noi incomprensibili, noi dovremmo anche negare la consistenza e l'essere della stessa materia, poiché ogni sua particella, avendo un certo volume, ha le sue parti connesse in modi a noi inconcepibili. Così tutte le difficoltà che sono state sollevate con-

---

[21] Diamo per intero quest'inciso nel testo originale, poiché ci sembra riassuma l'essenziale nella posizione lockiana: « Both these substances may be made and exist without thought; neither of them has or can have the power of thinking from itself: God may give it to either of them, according to the good pleasure of his omnipotency; and in whichever of them it is, it is equally beyond our capacity to conceive how either of these substances thinks. But for that reason to deny that God, who had power enough to give them both a being out of nothing, can by the same omnipotency give them what other powers and perfections he pleases, has no better foundation than to deny his power of creation because we cannot conceive how it is performed » (*An Essay...*, l. c., t. II, p. 393).

tro la capacità di pensare della materia, dalla nostra ignoranza o dalle anguste nostre concezioni, non sono affatto in grado di opporsi alla divina potenza, se a Lui piacerà di disporre la cosa in quel modo. E per la onnipotenza di Dio, che può mettere d'accordo tutte le cose, ciò non implica una contraddizione. Identica è la risposta di Locke alla difficoltà del suo interlocutore che gli chiede come mai si potrebbe attribuire alla materia l'autocoscienza (*self-consciousness*). È vero, egli concede, che noi non lo possiamo comprendere, ma non può certamente essere la debolezza della nostra intelligenza ciò che può limitare la potenza di Dio. Lo stesso dicasi della difficoltà di poter attribuire alla materia la capacità di ottenere le idee per astrazione, e il senso della risposta di Locke si riduce a questo: Dio con la sua onnipotenza può disporre le particelle della materia in modo ch'essa sia capace di ricevere la facoltà di pensare; ammesso questo, non è difficile concepire come Dio la possa concedere ai vari esseri in un grado più o meno alto secondo il suo beneplacito.

In conclusione, soltanto Cartesio e i cartesiani hanno difeso, secondo Locke, un'opposizione assoluta fra materia e pensiero: nessun Padre della Chiesa ha mai negato che la materia non possa ricevere dalla potenza del Creatore la capacità di pensare, né tanto meno che Dio « non possa » ad essa conferirla. Affermar questo, sarebbe sostenere che Dio non poteva dare all'asina di Balaam la capacità di parlare, come secondo la Scrittura difatto fece [22]. È sintomatico che la difesa lockiana faccia leva unicamente, in questa replica, sul fondamento teologico della divina onnipotenza con la quale si vuole infrangere la barriera fra la sostanza materiale e quella spirituale, più ancora il criterio stesso dell'evidenza razionale. L'obiezione diceva: io non riesco a concepire come la materia possa pensare, e perciò devo negare che Dio possa conferire alla materia la facoltà di pensare. È convincente questa conclusione? Nient'affatto, replica Locke: essa infatti, se applicata ad altri casi, finisce per negare la divina onnipotenza. Per esempio voi non potete concepire come la materia possa attirare la materia a qualche distanza, tanto meno alla distanza di 1.000.000 di miglia... — forse che Dio allora non lo può fare? voi non potete concepire come la materia possa sentire, o muovere se stessa, o attingere un essere immateriale o esser mossa da esso... — forse che Dio allora non lo potrebbe fare ossia conferire alla materia siffatti poteri? Affer-

[22] *An Essay...*, l. c., t. II, p. 396.

mar questo sarebbe un negare la gravità e la rivoluzione dei pianeti attorno al sole, un ridurre gli animali a semplici macchine prive di sensibilità e di moto spontaneo e un negare all'uomo tanto il senso come il movimento volontario [23].

È chiaro che i due interlocutori si muovevano su binari diversi che non si potevano incontrare: Locke partiva dal « principio dell'esperienza » che riduceva la conoscenza delle nature unicamente al processo di « riflessione » sulle sensazioni: l'« idea » dei corpi allora si esauriva nell'estensione e nella solidità e l'« idea » dello spirito, nel senso della coscienza umana, negli atti di sentimento, pensiero e volontà. Poiché di fatto la vita, la sensibilità... si manifestavano presenti in gran parte delle sostanze corporee... e tuttavia essa non appariva necessariamente connessa con l'« idea » di corporeità, invece di dedurre l'errore della propria gnoseologia e di correggerla, Locke s'ingolfa nell'errore ancor più grave di far dipendere unicamente da Dio, dalla divina disposizione, le operazioni delle cose così che « ogni cosa potrebbe fare qualsiasi cosa », poiché non c'è un legame necessario vero e proprio fra la realtà di una natura e la qualità della sua azione e operazione. *Estrinsecismo causale* in pieno adunque, se non proprio occasionalismo [24], che da una parte sembra ripetere il dualismo cartesiano, criticato però da Locke, e dall'altra avvia già l'attualismo moderno di coscienza. A questo riguardo dobbiamo ricordare la difesa che Locke fa apertamente dell'originalità del pensiero; poiché il suo interlocutore gli aveva rimproverato che nella nuova posizione egli finiva per negare l'esistenza delle sostanze immateriali già affermata nell'*Essay* [25], Locke ribatte che non è più difficile concepire una sostanza immateriale di una sostanza materiale: è dalle idee di pensiero e di un potere di muovere la materia, che noi sperimentiamo in noi stessi (idee originariamente non appartenenti — secondo Locke — alla materia in quanto materia), che noi possiamo concludere all'esistenza di una sostanza immateriale in noi più che non dal fatto che noi abbiamo parti materiali. Da queste idee, ci assicura Locke, noi possiamo arrivare all'idea di spirito, nel suo senso più stretto [26].

---

[23] *An Essay...*, l. c., t. II, p. 392.

[24] Locke l'ha espressamente criticato (cf. *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God*, riportata in *An Essay...*, ed. cit., t. II, p. 414 ss.).

[25] Cf. *An Essay...*, Book II, ch. XXIII.

[26] *An Essay...*, l. c., t. II, p. 404. Locke fa qui un nuovo *excursus* sul concetto di *spiritus* nel pensiero classico, specialmente in Cicerone.

L'importanza dell'influsso di Locke nella formazione del materialismo e dell'ateismo moderno è ormai acquisita, malgrado le sue dichiarazioni più esplicite a favore dello spiritualismo e del cristianesimo, come si è visto. La sua posizione ha molta analogia con quella di Bayle: come il polemista francese ha sganciato la morale dalla religione togliendo all'ateismo quell'alone di condanna, d'isolamento e di ripugnanza da cui era circondato. Inoltre Bayle, pur distinguendo (a parole) tra superstizione e religione autentica e pur riconoscendo la superiorità del cristianesimo su tutte le religioni, in realtà apriva il passo alla critica radicale della religione come tale affiancandosi a Spinoza. Altrettanto Locke non è meno prodigo di parole per affermare la distinzione fra il mondo materiale e quello spirituale, ma estendendo alla materia la possibilità di pensare, sia pur per « divina concessione », annientava di fatto tale distinzione in sede teoretica e traeva da sé la conclusione logica del suo principio fondamentale: « ...la certezza consiste nella percezione dell'accordo o disaccordo delle idee » [27]. Di qui era aperto il passo al sensismo e al materialismo, a cui arriverà difilato l'illuminismo francese del sec. XVIII che s'ispira espressamente a Locke così come il deismo l'aveva preso, assieme a Herbert de Cherbury, per maestro nella critica alla religione storica rivelata.

Fra tutti il giovane Voltaire, che si professa uno dei suoi più entusiasti ammiratori, non ha mancato di mettere in rilievo la possibilità che Locke ha prospettato per la materia di poter ricevere la capacità di pensare: « Dopo aver rovinato le idee innate, dopo aver rinunziato alla vanità di credere che pensiamo sempre, Locke stabilisce che tutte le nostre idee ci vengono dai sensi; esamina le nostre idee semplici e quelle che sono composte; segue lo spirito dell'uomo in tutte le sue operazioni; fa vedere quanto le lingue che gli uomini parlano sono imperfette e quale abuso di termini noi facciamo ad ogni momento. Locke considera infine l'estensione o piuttosto il nulla delle umane conoscenze. È in questo capitolo [28] ch'egli osa avanzare mode-

---

[27] « Certainty consists in the perception of the agreement or disagreement of ideas » (*An Essay...*, Appendix cit., ed. cit., t. II, p. 441). Nell'*An Essay...* aveva scritto: « The different clearness of our knowledge seems to me to lie in the different way of perception the mind has of the agreement or disagreement of its ideas » (Book IV, ch. II, § 1, ed. cit., t. II, p. 134). È in conformità di quest'analisi che Locke è giunto ad ammettere la possibilità di una materia dotata della capacità di pensare, come si è visto.

[28] Cioè: *An Essay...*, Book IV, ch. III, § 6, col quale abbiamo iniziato la nostra esposizione del problema.

stamente queste parole: *Non saremo forse mai in grado di conoscere se un essere puramente materiale pensi o non* »[29]. E Voltaire passa subito in rassegna la polemica di Locke con il Vescovo Stillingfleet, dando piena ragione al filosofo e la sconfitta al teologo. Voltaire si mostra molto preso dal problema e vi ritorna spesso nei suoi scritti e bisogna convenire che aveva afferrato pienamente il significato rivoluzionario della tesi lockiana, come si può vedere in una lettera al gesuita Tournemine (storico e critico dell'ateismo!) del dicembre 1735: « Non si tratta di sapere se la materia per se stessa pensi; opinione respinta da Locke come assurda. Non si tratta nemmeno di sapere se la nostra anima sia o no spirituale. Si tratta solamente di sapere se conosciamo abbastanza la materia e il pensiero d'aver il coraggio di affermare che [...] Dio non può comunicare il pensiero all'essere che noi chiamiamo *materia* [...]: per sapere di che sia o non sia capace una cosa, bisogna conoscerla a fondo. Ora noi, della materia non sappiamo nulla, sappiamo bensì di avere certe sensazioni, certe idee: in un pezzo d'oro percepiamo, per esempio, una certa estensione, una certa durezza, un certo peso, un colore giallo, una certa duttilità. Ma la sostanza, il soggetto, l'essere cui tutto ciò inerisce, non lo conosciamo, più di quanto non sappiamo come son fatti gli abitanti di Saturno. Se Dio ha voluto che certi corpi organizzati pensino, essi penseranno non in quanto sono estesi e divisibili, ma avranno il pensiero indipendentemente da tutto questo »[30]. Quel che la Francia poteva aver dato all'Inghilterra mediante il *cogito* di Cartesio, questa ora lo restituiva con vistosa abbondanza — come si vede dagli sviscerati

---

[29] Voltaire, *Lettres philosophiques. Lettre* XIII « Sur Locke », ed. F. A. Taylor, Oxford 1961, p. 43. La lettera si trova tradotta in it. da P. Serini, *Voltaire. Scritti filosofici*, Bari 1962, vol. I, p. 41 ss. A questa lettera allude certamente Diderot quando scrive a Voltaire: « Quelle force n'ajouterait point à ce raisonnement [una forma di panteismo spinoziano, proposto da Diderot] l'opinion qui vous est commune avec Locke: que la pensée pourrait bien être une modification de la matière » (*À Voltaire*, 11 juin 1749; Assezat XIX, 421).

[30] Voltaire, *Correspondance*. Fra le altre citazioni raccolte da P. Serini: Voltaire, *Scritti filosofici*, tr. it., Bari 1962, vol. I, p. 45, nota 12, notiamo che, nello stesso anno 1734 in cui scriveva le *Lettres philosophiques*, Voltaire in una lettera a Ch. M. de la Condamine va ancora più in là di Locke: « La mia lettera su Locke si riduce unicamente a questo: " la ragione umana non potrebbe dimostrare che a Dio sia impossibile aggiungere il pensiero alla materia ". Questa proposizione è, credo, altrettanto vera di quella che due triangoli aventi la stessa base e la medesima altezza sono uguali ».

elogi del Voltaire a Locke — mediante il nuovo principio empirista col quale il deismo precipita immediatamente nel materialismo e nell'ateismo [31]; è vero che l'ipotesi di Locke fa leva completamente sull'esistenza di Dio e sulla sua onnipotenza, ma i suoi seguaci, entusiasti che finalmente sia stato infranto il confine fra la materia e lo spirito, convertono l'ipotesi in tesi ed affermano senz'altro la capacità insita alla materia non solo di muoversi, ma anche di sentire, d'intendere e di volere. Col sensismo di Locke viene a cadere ogni barriera che frenava l'istanza atea del principio d'immanenza: il conoscere si riduce alla percezione delle « idee » e si risolve perciò in una modificazione del soggetto; il soggetto a sua volta, poiché il conoscere può ben essere un attributo della materia, appartiene interamente al mondo in cui si svolge la sua esperienza nell'area di tempo che passa fra la nascita e la morte.

È stato soprattutto JOHN TOLAND (1670-1722) non solo colui che ha sviluppato il deismo di Locke, criticando alla radice ogni religione storica e accettando praticamente l'ateismo, ma anche colui che ha sviluppato il suo sensismo verso una concezione apertamente materialistica. Polemizzando apertamente contro Spinoza [32], egli sviluppa nelle celebri *Letters to Serena* (1704) [33] una metafisica della « materia » come fondamento costitutivo della realtà, ma è soprattutto al materialismo stoico-epicureo apertamente dinamico e al sensismo dei grandi maestri Hobbes e Locke che s'ispirano le sue abili perorazioni. Ecco i punti fondamentali:

---

[31] Questa dipendenza del deismo da Locke, nel suo progressivo affermarsi, è comunemente riconosciuta: « In a general way Locke and Deism face the same foe, they are associated in time, and they show resemblances that seem to indicate a close relation of some sort » (S. G. Helfbower, *The Relation of John Locke to English Deism*, Chicago 1918. L'A. cita la Dissertazione di E. Crous, *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes u. ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit*, Abhandl. z. Philos. u. ihre Geschichte, Leipzig 1910).

[32] Cf. spec. *Letter* IV, London 1704, p. 133 s., tr. ted., Berlin 1959, p. 101 s. Secondo E. Pracht, Toland rimane più vicino a Spinoza (e a G. Bruno!) di quanto egli non creda, per la sua tendenza atea e panteistica (*Einleitung* alla tr. cit., p. XXXIX). Del Bruno il Toland aveva tradotto (sembra) lo *Spaccio della Bestia trionfante* da cui ha potuto attingere l'animismo universale.

[33] La seguente esposizione si è giovata molto delle note della recente tr. ted.: John Toland, *Briefe an Serena*. Ueber den Aberglauben, über Materie und Bewegung, hrsg. von E. Pracht, Berlin 1959.

1) Non c'è materia senza attività (*action*) o movimento (*motion*)[34]. Il movimento è immanente alla materia, la materia è *causa sui* e di tutte le proprietà sensibili che le appartengono: il movimento (*motion*) è per la materia la proprietà assoluta, mentre il riposo è una proprietà relativa. Perciò l'attività appartiene alla materia secondo necessità[35].

2) La materia è perciò inconcepibile senza movimento; perché allora essa dovrebbe essere qualcosa senza forma e colore, qualcosa che non è né pesante né leggero, né ruvido né liscio, né dolce né acido, né caldo né freddo; in breve qualcosa che non avrebbe nessuna qualità sensibile, ch'esisterebbe senza parti, senza proporzione, poiché tutto questo dipende immediatamente dal movimento[36].

3) La materia è eterna e increata, impenetrabile e indistruttibile[37]: anche in questo Toland si allontana decisamente da Locke secondo il quale la materia nel suo essere o nell'agire è soggetta a Dio.

4) Di conseguenza Toland rigetta l'antica concezione dell'*Anima mundi* e considera non solo la vita immanente alla materia, ma afferma senz'altro il pensiero come una funzione del cervello: noi non possiamo avere pensiero alcuno, quando cessano le nostre attività cerebrali[38].

La posizione o ipotesi metafisica di Locke della possibilità della « materia pensante », che Toland chiama il più grande filosofo dopo

---

[34] *Letter* IV, 8, ed. cit., p. 139 s., tr. cit., p. 105 s.: qui e nelle pagine seguenti ritorna l'accesa polemica contro Spinoza. Più avanti si legge che le proprietà della materia sono: estensione, solidità, movimento (*Letter* V, 29, ed. cit., p. 228 s., tr. cit., p. 164 s.).

[35] *Letter* V, ed. cit., p. 165 ss., tr. cit., p. 122. Il Toland afferma che anche le particelle, di cui son composte le rocce più dure e imponenti, sono in continuo movimento come le particelle del fuoco, dell'aria e dell'acqua.

[36] *Letter* V, 4, ed. cit., p. 168 s., tr. cit., p. 123. Questa *Letter* V ha per titolo *Il movimento come proprietà essenziale della materia*, e costituisce la risposta ad un amico che aveva attaccato la sua critica a Spinoza. Il Toland gli riconosce il merito di aver compreso la sua posizione ossia che « ... nella definizione della materia dev'essere compresa l'attività, così che questa definizione deve esprimere anche la sua essenza » (ed. cit., p. 165 s., tr. cit., p. 121).

[37] *Letter* IV, 16, ed. cit., p. 159 s., tr. cit., p. 116 s.

[38] *Letter* IV, 7, ed. cit., p. 138 s., tr. cit., p. 104 s. Nel *Pantheisticon* l'affermazione è ancora più cruda: « Il pensiero [...] è un movimento proprio del cervello, ch'è l'organo particolare di questa facoltà » (*Einleitung* alla traduzione cit., p. XXXVII s.).

Cicerone, è stata portata al suo effettivo significato. Certamente non si trova in Toland una negazione esplicita dell'esistenza di Dio e della spiritualità dell'anima, ma dai principi della sua dottrina risulta che il primo è un principio inutile e superfluo e che la seconda è ormai inconcepibile. Il criptoateismo e il materialismo di Toland sta perciò sul versante decisivo del passaggio dal deismo all'ateismo: la sua dottrina della materia in sé attiva e capace di pensare annunzia già l'evoluzionismo assoluto e meccanicistico che presto (Diderot) farà la sua apparizione.

Si può ricordare che Toland, oltre a suscitare aspre critiche da parte dei suoi contemporanei, ha lasciato attorno a sé quasi un'ombra che i critici non sono riusciti a dissipare: di carattere difficile e con atteggiamenti non sempre limpidi — ed a causa anche della sua condizione di « ex-cattolico »! — era tenuto in diffidenza. E lasciava anche l'impressione di non essere neppure coerente coi propri principi con il sospetto quindi d'insincerità [39]: quella soprattutto che soltanto eliminando ogni religione positiva e rivelata, non solo rimanesse intatta la religione naturale, ma ne rimanesse tanto più rafforzata e chiarita nelle sue esigenze fondamentali. Ma una siffatta osservazione, ci sembra, non colpisce soltanto Toland, ma va rivolta a tutto il movimento deista e ne mette in evidenza l'equivoco fondamentale ch'è quello di salvare e voler garantire i diritti di Dio e chiarire i doveri dell'uomo verso Dio, come esige la religione cristiana identificandola, con Cherbury e Locke, con la religione naturale, buttando a mare il problema della religione rivelata, criticando miracoli e profezie e la persona stessa di Cristo. È chiaro allora che ciò che si voleva con-

[39] « It is difficult to believe in his complete sincerity; but it is true enough that his notions were undigested, and that the argument, though not wanting in vigour, was not carried to a systematic conclusion [...] The proposed excision of mistery from Christianity reduced itself to an excision of mere jargon, without any distinct decision as to what was and what was not jargon. The conclusion to which his arguments seem to point would have been contrary to his own belief. For, in truth, there is one way, in which mistery may be expelled from religion, and that is by expelling theology. A religion without mistery is a religion without God » (L. Stephen, *History of English Thought...*, t. I, p. 110). Anche un critico recente: « Die Interpreten fühlten sich dadurch berechtigt, seine Beteuerungen über die Unsterblichkeit der Seele und über die Notwendigkeit, zur Erklärung der Natur das Dasein Gottes anzunehmen, als blosses Zugeständnis an die Gegner, als Akkomodation an die bestehenden Verhältnis zu deuten » (G. Gawlick, *Einleitung* alla rist. delle *Letters to Serena*, Stuttgart 1964, p. 16* s. e cf. note 31 e 34 a p. 22* s.).

trapporre alla religione rivelata, non era propriamente una religione vissuta ma un atteggiamento di liberazione di ogni vincolo storico obiettivo da parte della ragione.

Meno polemica all'apparenza, ma altrettanto risoluta nella sostanza, è la critica di Leibniz a Toland. Nelle *Adnotationes subitaneae ad Tolandi « De Christianismo mysteriis carente »*, scritte l'8 agosto 1701 [40], egli avverte subito l'incongruenza del titolo dell'opera, poiché se è vero che non si può ammettere nulla che sia contro la ragione, da ciò non deriva che la religione non possa trascendere la ragione tanto più che qualsiasi cosa ha in sé qualcosa d'infinito: « Equidem omnes fatentur nihil inesse debere Theologiae Christianae quod sit contrarium rationi, id est absurdum; sed eidem nihil inesse quod sit supra rationem, id est, quod ratione nostra comprehendi nequeat, non video qua probabilitate dici possit; cum ipsa divina natura, quae infinita est, necessario sit incomprehensibilis: quemadmodum et in omnibus substantiis aliquid inest infiniti, unde fit ut a nobis perfecte intelligi possint solae notiones incompletae, quales sunt numerorum, figurarum, aliorumque hujusmodi modorum a rebus animo abstractorum ». Fa male perciò Toland quando all'inizio della sua opera dice di respingere tutto ciò che non può comprendere.

Anche il concetto di verità, avanzato dal Toland (« cognitionem esse perceptionem consensus aut dissensus idearum »), non lo convince: « Videtur enim mihi id verum quidem esse in nostra cognitione rationali, nempe ex ideis sive definitionibus deducta, quam dicimus esse a priori, sed non in cognitione a posteriori sumpta, sive experimentali; ubi saepe nullas distinctas ideas habemus, neque adeo consensum aut dissensum earum percipimus: ita (ut exemplo utar) experimento quidem cognoscimus acida sirupum violarum rubro colore tingere, sed nullam percipimus consensionem idearum, quas acidi et rubri et violacei distinctas nondum habemus. Solius Dei est omnia deducere ex mentis suae ideis ». È abbastanza strano che un razionalista così fermo e risoluto come Leibniz richiami un empirista come Toland ai diritti ed ai limiti dell'esperienza: si potrebbe però osservare, ci sembra, che il concetto di « idea » in Toland non è come l'intende Leibniz, ma nel senso di Locke ossia di copia fedele della sensazione e tien perciò il luogo della realtà stessa come farà più chiaramente Hume.

---

[40] Il testo è dato secondo l'ed. Dutens (Genevae 1768), t. V, p. 142 ss. — Una critica energica di Toland e Collins si legge già in Jo. G. Staedelen, *De Atheismi origine*, Jenae 1720, §§ 15-16, p. 26 ss.

Quindi Leibniz attacca a fondo la tesi stessa dell'opera del Toland, la negazione cioè della possibilità dei miracoli e della rivelazione divina di verità superiori, benché non contrarie alla capacità naturale della ragione.

Nessuna difficoltà c'è infatti per i miracoli: « Quod attinet *communes notiones* quibus congruunt aut non congruunt divinae veritates, jamdudum distinxere prudentes Theologi inter eas quae sunt metaphysicae necessitatis, ubi contrarium implicat contradictionem, a quibus dissidere nulla divina veritas potest; et inter veritates physicas, quae haustae sunt ab experientia, atque, ut sic dicam, ex consuetudine mundi, cui derogare Deum nihil prohibet, cum etiam in naturalibus tale quid contingere saepe videamus, ut ipse Cl. Auctor infra agnoscit. Talis veritas est, massam ferream sua natura in aqua descendere; quod tamen cum non fiat, quoties ea in cavum lebetem formatur, quis dubitat multo magis Deo modos praesto esse idem efficiendi, dum naturae arcana quadam ratione assistit? ». Quanto alla rivelazione divina, essa è fondata sulla veracità stessa di Dio, cioè sulla sua dignità e non semplicemente sull'evidenza obiettiva dei concetti: « ... Dicitur — è la tesi di Toland — *Revelationem esse tantum modum informationis, non argumentum assensum extorquens*; cujus pronunciati si is est sensus, Revelationem non plus habere auctoritatis quam magistrum cui credimus tantum quia probat, aut quia rem per distinctos conceptus explicat, stare nequit. Nam Revelator non tantum habet personam magistri aut docentis, sed et testis imo judicis irrefragabilis; postquam scilicet constat, quod revelans sit ipse Deus ».

La presa di posizione di Leibniz è perciò quanto mai risoluta: si tratta di rivendicare non solo il valore fondamentale del cristianesimo come religione rivelata, ma l'essenza della religione in generale perché non si riduca tutto a semplice conoscenza chiara e distinta. Vi sono anche idee confuse, come quelle delle qualità sensibili e in genere di ogni problema quand'è approfondito cioè in quanto allora, come dice con profondità Leibniz, viene a contatto con l'Infinito: « Aliter tamen agnosco interiorum naturae incomprehensibilem sublimitatem ab influxu infiniti orientem, qui fons est idearum clararum simul et tamen confusarum (quales sensibilium quarundam qualitatum habemus) quibus nulla creatura penitus exui potest, et quas in controversia inter eximios viros Stillingfleetium et Lockium non satis ab aliis discretas puto. Atque haec quidem omnia sane ostendunt multo minus mirandum esse si in rebus divinis occurrunt, quae rationis vires longe trascendunt ».

La polemica, cortese e misurata nella forma, è però quanto mai ferma sul contenuto [41]: Toland ha sbagliato completamente il punto.

Da un punto di vista più strettamente filosofico Leibniz attacca la celebre tesi di Toland, che Locke aveva avanzata in forma di ipotesi, sulla possibilità di attribuire alla materia la capacità di movimento e di pensare qual è contenuta nelle *Letters to Serena*: questa concezione ch'è stata detta « materialismo dinamico » dilagherà come un fiume impetuoso in quella direzione del pensiero moderno che sarà convogliata dal « materialismo dialettico ». Essa costituisce un « salto » decisivo la cui importanza non è inferiore a quella del *cogito* cartesiano e dello *Ich denke überhaupt* di Kant e non a caso il traduttore francese delle *Letters* è stato il barone D'Holbach.

Toland, in occasione del suo viaggio in Germania nel 1702, ebbe con Leibniz contatti diretti ed epistolari [42] sul punto cruciale della possibilità di avere nozioni dal contenuto completamente indipendente dalla materia e dalle proprietà della materia. Nella celebre lettera *Sur ce qui passe le sens et la matière*, Leibniz distingue da una parte le qualità sensibili particolari che sono percepite (ma non comprese, perché le qualità sensibili sono in fondo delle qualità occulte) dai singoli sensi, e dall'altra le proprietà intelligibili delle cose sensibili come i numeri e le figure geometriche che sono proprie del senso comune e dell'immaginazione. Oltre e sopra tutto questo, ci sono oggetti che non si possono affatto comprendere negli oggetti dei sensi; così l'Io (*Moy*) come sostanza: « Ainsi on peut dire que rien n'est dans l'entendement qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même ». A questo campo che trascende i contenuti dei sensi appartengono ancora l'essere stesso e la verità, poiché è solo l'intelletto che distingue i contenuti del sogno da quelli della realtà e della veglia: è solo questa « luce naturale » (*lumière naturelle*) che permette all'uomo di sviluppare le proprie conoscenze con la riflessione e il ragionamento sia nelle scienze come nella morale. Esistono perciò tre campi di oggetti:

---

[41] Nella P. I della *Théodicée*, ch'è *Dissertatio de conformitate fidei cum ratione* (§ 60), Leibniz accomuna nella sua critica Toland con Bayle come avversario della distinzione fra ciò ch'è sopra e ciò ch'è contro la ragione: « Anglus Auctor Libri ingeniosi, sed improbati, cuius titulus: *Christianisme* (sic!) *not mysterious*, hanc profligare distinctionem studuit sed, si quid judico, nullam illi plagam adtulit » (ed. Dutens, t. I, p. 100, ed. Gerhardt, t. VI, p. 83 s.).

[42] Cf. *Die philosophischen Schriften* von G. W. Leibniz, hrsg. C. J. Gerhardt, rist. Hildesheim 1961, t. VI, p. 475 ss.

« *Les sensibles seulement*, qui sont les objects affectés à chaque sens en particulier, *les sensibles et intelligibles à la fois*, qui appartiennent au sens commun, et *les intelligibles seulement*, qui sont propres à l'entendement. Les premières et les secondes ensemble sont imaginables, mais les troisièmes sont au dessus de l'imagination. Les secondes et les troisièmes sont intelligibles et distinctes; mais les premières sont confuses, quoyqu'elles soyent claires ou reconnaissables ». Toland replicò in una lettera alla comune amica, la Regina Carlotta di Prussia, osservando che anche le idee della terza categoria esigono il riferimento ai sensi, comprese quelle dell'Io. Nella sua replica, con tono conciliativo, osservando che lo stesso Toland quando assimila i dati dei sensi ai materiali da costruzione e l'Io all'Architetto, Leibniz afferma che c'è fra i due campi una decisiva distinzione (p. 518) e ch'è la luce interna dello spirito il principio originario del sapere. La polemica sembra sia stata interrotta o piuttosto che Toland si sia rifiutato di rispondere ulteriormente alle richieste del suo contraddittore provocando in Leibniz un giudizio di delusione e amarezza: « Tout cela me fait juger qu'il ne se soucie gueres de la verité et qu'il veut seulement se distinguer par la nouveauté et par la singularité. Car quand on aime la verité et a du loisir, on entre volontiers dans une discussion exacte » (p. 520).

L'importanza risolutiva di questa forma di pan-dinamismo ch'è pan-materialismo — differente dal pan-attivismo di Leibniz [43] — non può quindi essere sottovalutata. Infatti: 1) Materia e movimento si trovano in ogni forma di materialismo da Democrito a Gassendi e a Hobbes, ma la tesi « materia è movimento e azione » è propria di Toland. Questo materialismo dinamico sta nella stessa relazione al materialismo meccanicistico di Hobbes, come il dinamismo e attivismo di Leibniz sta alla interpretazione meccanicistica dell'uomo e della natura di Cartesio. 2) Perciò si può essere d'accordo con la storiografia marxistica che il materialismo dinamico di Toland è precursore del materialismo dialettico di Marx. Toland non ha senz'altro per la rivoluzione francese la stessa importanza che ha Marx per la rivoluzione russa, tuttavia egli ha inaugurato un corso di pensiero nel sec. XVIII che ha contribuito a quell'esplosione finale. 3) Toland si trova con

---

[43] Cf. F. Heinemann, *Toland and Leibniz*, in *Beiträge zur Leibniz-Forschung*, Reutlingen 1947, p. 211 s.

Leibniz nella relazione in cui Marx sta a Hegel [44]: entrambi traducono il linguaggio idealistico e spiritualistico dei loro maestri in espressioni materialistiche trasformandone il significato. E non è perciò senza una profonda ironia della storia che i due massimi rappresentanti dell'idealismo teologizzante, Leibniz e Hegel, abbiano stimolato i due pionieri del materialismo (e dell'ateismo) moderno, Toland e Marx.

Come per l'Hardouin era la concezione di Dio come l'Essere, la Verità, la Bontà... universale a far « precipitare » l'ontologismo e il razionalismo nell'ateismo, così per GEORGE BERKELEY (1685-1753) è l'ammissione della « materia come sostanza » che finisce per escludere Dio, come Spirito, dalla realtà. Egli termina infatti la sua critica della materia o sostanza corporea accusandola di essere stata « ... la principale colonna dello scetticismo » e che « ... allo stesso modo e sulle stesse fondamenta sono stati innalzati gli empii sistemi dell'ateismo e dell'irreligione ». E vede una solidarietà così intrinseca in ogni tempo fra la dottrina della materia e l'ateismo che l'unico modo per sbarazzarsi di questo è di eliminare quella: « Anzi è stata così grande la difficoltà di concepire la materia prodotta dal nulla, che i più celebri fra gli antichi filosofi, perfino tra quelli che sostenevano l'esistenza di un Dio, hanno pensato che la Materia fosse increata e coeterna con Lui. Quanto grande amica sia stata la *sostanza materiale* agli atei, è inutile dire. Tutti i loro mostruosi sistemi dipendono così visibilmente e necessariamente da essa che, se questa pietra angolare è tolta, l'intera fabbrica deve cadere; e perciò non val la pena di concedere una particolare considerazione alle assurdità di tutte le misere sètte di atei » [45].

---

[44] Si deve notare comunque l'opposizione esplicita di Leibniz alla concezione della materia pensante delle *Letters*: « Mr. Toland [...] a publié un livre Anglois pour prouver que la matière peut penser et qu'elle peut avoir l'action d'elle-même. C'est changer *nomina rerum* et appeler matière ce qu'autrement on n'etend pas par ce nom » (*Lettres à La Croze*, ed. Dutens, t. V, p. 492). Di una presa di posizione esplicita di Leibniz a favore della posizione di Toland, circa la possibilità di automovimento (e perfino di pensiero) da parte della materia, parlerebbe secondo il Grua una lettera di Leibniz di cui però l'editore non pubblica che il prologo (cf. G. W. Leibniz, *Textes inédits*, publiés par G. Grua, Paris 1948, t. I, p. 555 s.). Sul fondo ateo del panteismo di Toland sembra che Leibniz sia stato risoluto (cf. K. Hildebrandt, *Leibniz und das Reich der Gnade*, Haag 1953, p. 149 s.).

[45] « Nay, so great a difficulty has it been thought to conceive Matter produced out of nothing, that the most celebrated among the ancient philosophers, even of those who maintained the being of a God, have thought Matter to be uncreated

La negazione della libertà, dell'intelligenza e della finalità nella formazione delle cose e infine specialmente della Provvidenza per attribuire al caso o alla cieca necessità il corso della natura e della storia, nasce dallo stesso errore di ridurre tutto alla « materia non pensante » (*unthinking Matter*) « [...] senza di cui i nostri epicurei, hobbesisti e simili non hanno neppure l'ombra di un argomento ». Si tratta che « ... l'esistenza della materia, o dei corpi non percepiti, è stata non solo il sostegno principale degli atei e fatalisti, ma dallo stesso principio dipende anche l'idolatria in tutte le sue diverse forme » [46].

Nell'opera della piena maturità, l'*Alcifrone* del 1732, ch'è presentata come « ... un'apologia della religione cristiana contro coloro che son chiamati liberi pensatori », si mostra il processo logico inevitabile seguito dal « libero pensiero » moderno il quale ha cominciato con l'attaccare i misteri del cristianesimo ed ha finito con lo scalzare

---

and coeternal with Him. How great a friend *material substance* has been to Atheists in all ages were needless to relate. All their monstrous systems have so visible and necessary a dependence on it, that when this corner-stone is once removed, the whole fabric cannot choose but fall to the ground; insomuch that it is no longer worth while to bestow a particular consideration on the absurdities of every wratched sect of Atheists » (G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, P. I, § 92, in *Berkeley's Works*, ed. A. C. Fraser, Oxford 1901, vol. I, p. 309. Da questa condanna il Berkeley esclude Platone e Aristotele nel *Syris*, § 300 (ed. cit., vol. III, p. 268). Nel precedente § 288 Berkeley rigetta come erronea la concezione di Dio come il Tutto (τὸ πᾶν) e afferma, contro l'ateismo, ch'è « più rispettoso e logico » concepire Dio come completamente separato dal mondo (ed. cit., vol. III, p. 262).

[46] G. Berkeley, *A Treatise...*, P. I, § 94, ed. cit., vol. I, p. 310. La diatriba si conclude: « La materia una volta espulsa dalla natura trascina via con sé tante nozioni empie e scettiche e un numero così incredibile di dispute e questioni imbarazzanti, le quali son come spine nei fianchi sia dei teologi come dei filosofi e hanno prodotto tante opere inutili per l'umanità » (*Op. cit.*, P. I, § 96, ed. cit., vol. I, p. 310 s.). Fra gli « avvocati più strenui » dell'ateismo sono dal Berkeley ricordati Vanini, Hobbes e Spinoza (*Dialogues between Hylas and Philonous*, Dial. II, ed cit., vol. I, p. 425). A questo riguardo Berkeley ha dichiarato espressamente il carattere religioso della sua filosofia: « My doctrines rightly understood, all that philosophy of Epicurus, Hobbes, Spinoza, etc., which has been a declared enemy of religion, comes to the ground » (*Commonplace Book*, in *Berkeley's Works*, ed. cit., t. I, p. 52). Un po' più sopra si legge di Hobbes: « Stupidità di Hobbes [...] nel concepire la volontà come movimento, col quale essa non ha nessuna somiglianza » (*Silly of Hobbes...*, l. c.). E un po' più sotto: « Hobbes e Spinoza fanno Dio esteso. Anche Locke sembra fare lo stesso » (Ibid.).

ogni fede e convinzione nella esistenza di Dio. Il procedimento ha seguito il « metodo di riduzione », partendo dall'idea di Verità che dev'essere di « natura stabile, permanente e uniforme », e sono indicate tre tappe principali nella seguente successione: « Avendo osservato che molte sètte e suddivisioni di sètte espongono opinioni diversissime e persino contrarie e tuttavia professano tutte il cristianesimo, respinsi quei punti in cui esse differiscono ritenendo soltanto quelli accettati da tutti e così divenni *latitudinario.* Avendo poi notato, in una visione più ampia, che cristiani, ebrei e maomettani hanno il loro particolare e diverso sistema di fede, accordandosi soltanto nel credere in un Dio, divenni un *deista.* Infine, estendendo lo sguardo a tutte le altre popolazioni che abitano questo globo e trovando che esse non si accordano in alcun punto di fede, ma differiscono l'una dall'altra tanto quanto dalle premenzionate sètte, persino nella nozione di Dio in cui è così grande diversità come nei metodi del culto, divenni ateo » [47]. Chi fa professione di libero pensatore non deve né può fermarsi a mezza via, ma deve andare fino in fondo.

Sintomatica per la nostra indagine sui rapporti fra il pensiero moderno e l'ateismo è la presentazione che Alcifrone fa dell'ateismo come il punto più alto del libero pensiero che si spaccia per l'unico garante della libertà umana: essa certamente si riferisce ad una situazione storica di fatto, la quale — come si vedrà — si ripete negli stessi termini e per diretta filiazione in Francia. L'ateismo, dando il colpo di grazia ad ogni religione, esprime il punto e la pretesa della piena e autentica libertà dell'uomo; ecco il senso dell'enfatica perorazione: « L'ateismo dunque, questo spauracchio delle donnette e degli sciocchi, è la vera sommità e la perfezione del libero pensiero. Esso è il grande *arcanum* al quale il vero genio naturalmente s'innalza attraverso una determinata serie o gradazione di pensieri e senza di cui egli non potrà mai possedere l'animo suo in assoluta libertà e

---

[47] *Alcyphron or the minute Philosopher*, Dial. I, § 8, ed. cit., vol. II, p. 45. Sotto i nomi presi dall'antica grecità come Diagora, Demilo, Cratilo..., Berkeley intende indicare i suoi contemporanei Collins, Toland, Tindal, Mandeville e Shaftesbury (cf. l'Introduzione di A. Guzzo alla tr. it. del nostro Dialogo, Bologna 1963, p. 33). Scopo preciso del Dialogo, come si legge nell'*Advertisement* dell'Autore, è « ... to consider the Free-thinker in the various lights of atheist, libertine, enthusiast, scorner, critic, metaphysician, fatalist and sceptic ». Segue l'accenno a « ... one of the most noted writers against Christianity in our times [il Collins] declared he had found out a demonstration against the being of God » (ed. cit., vol. II, p. 23).

riposo ». Il concetto di Dio è frutto di fantasia: « Per convincervi completamente su questo punto fondamentale, esaminate il concetto di Dio con la medesima libertà che usate verso gli altri pregiudizi. Fatelo risalire alla sua fonte e troverete di non averlo ricevuto da nessuno dei vostri sensi, i soli veri mezzi che permettano di scoprire ciò che è reale e sostanziale in natura: troverete che esso giace tra le altre vecchie suppellettili in qualche oscuro angolo dell'immaginazione, il ricettacolo proprio di visioni, fantasie e pregiudizi d'ogni sorta; e se voi siete più affezionato a questo che al resto, è soltanto perché esso è il più vecchio di tutti ». È questo, l'ateismo, il punto di arrivo e la conclusione del libero pensiero che deve dare il colpo di grazia alla religione, specialmente in Inghilterra dove ancora troppi, secondo questa perorazione, « ...conservano uno sciocco pregiudizio contro il nome di ateo ». Strappata la radice, ch'è la religione, devono scomparire anche i rami: « Tali sono tutte quelle nozioni fantastiche di coscienza, dovere, principi e così via che riempiono di scrupoli la testa dell'uomo, lo atterriscono e lo fanno più schiavo del cavallo ch'egli cavalca. Sarebbe mille volte meglio che un uomo fosse inseguito da poliziotti o da sgherri anziché essere tormentato da questi spettri che ostacolano ed amareggiano tutti i suoi pensieri, creando la più reale e la più dolorosa servitù del mondo. Ma il libero pensatore, con un vigoroso slancio di pensiero, spezza questi lacci immaginari ed afferma la sua originale indipendenza. Altri invece possono parlare, scrivere e combattere per la libertà e mostrarne un'apparenza esteriore; ma solo il libero pensatore è veramente libero » [48].

La tesi quindi del Berkeley è che l'ateismo, consciamente o inconsciamente, è il punto di arrivo inevitabile del libero pensiero. La recente storiografia ha mostrato che, in questa ardente polemica contro l'ateismo e il materialismo, il Berkeley ha di mira l'opera del suo contemporaneo e compatriota il deista John Toland e tutta la sua attività filosofica è stata tutta una confutazione della posizione di Toland [49] quale corifeo dell'ala più spinta dei *Freethinkers* o *minute Philosophers*, come il

---

[48] *Alcyphron...*, l. c., § 9, ed. cit., vol. II, p. 46. Qui pertanto abbiamo, in chiave ironica, enunziato la genesi delle affermazioni atee e materialistiche che di lì a pochi decenni saranno proposte in forma sistematica e assertoria dal D'Holbach e a distanza di un secolo, riplasmate nella dialettica hegeliana, saranno la sostanza del marxismo.

[49] « Toland's philosophy contains the thesis to which Berkeley formulates the antithesis » (F. Heinemann, *Toland and Leibniz*, in *Beiträge zur Leibniz-Forschung*,

Berkeley li chiama. La polemica torna anche nella nuova *Theory of Vision or Visual Language*, ch'è seguita all'*Alcyphron*, il cui intento polemico è indicato dal seguito del titolo: ... « *shewing the immediate Presence and Providence of a Deity vindicated and explained* ». L'argomento della Provvidenza era implicito nella prima *Theory of Vision* del 1709, ma era stato trattato a fondo nell'*Alcyphron* (specialmente nel Dialogo IV) ed ora viene presentato in forma di « Visual Language » come « una nuova e irrefutabile prova dell'esistenza dell'immediata azione di Dio e della costante cura della sua Provvidenza » contro coloro che si son chiamati « liberi pensatori ». La tesi svolta dal Berkeley contro i fautori dell'ateismo è che gli *oggetti* della vista sono *segni* nei quali è virtualmente contenuto un linguaggio che va riconosciuto di un valore superiore, ossia si tratta di un « linguaggio divino » in modo che l'universo intero dei fenomeni presentati al senso è realmente una rivelazione della Forza suprema come Mente attiva (§§ 9-18).

I paragrafi introduttivi (§§ 1-8)[50] sono una fiera polemica contro l'ateismo che « ... ha fatto progressi più grandi di quanto alcuni siano disposti ad attribuirgli o altri a credere ». L'ateismo è, per Berkeley, il figlio diretto del deismo, com'è stato esposto nel Dialogo I di *Alcyphron*: ma la situazione si è rivelata assai più grave. Infatti, leggiamo, colui che considera che gli attuali nemici della cristianità cominciarono i loro attacchi contro di essa sotto lo specioso pretesto di difendere la Chiesa cristiana e i suoi diritti[51], quando egli osserva che gli stessi uomini prendono le parti della religione naturale, sarà tentato di sospettare delle loro intenzioni e di giudicare della loro sincerità nell'un caso da ciò ch'essi hanno mostrato nell'altro. Il segno di questa tattica machiavellica non è difficile a scorgere: certamente, dichiara Berkeley, la nozione di uno Spirito vigilante, attivo, intelligente, libero, col quale noi abbiamo a che fare e nel quale noi viviamo

---

hrsg. G. Schichkoff, Reutlingen 1947, p. 194). Ciò si applica soprattutto alla P. I dei *Principles* al Dial. II dei *Dialogues between Hylas and Philonous*, al Dial. I di *Alcyphron*... (§ 5: lotta contro il pregiudizio; § 6: il pregiudizio è la base della diversità delle religioni; § 8: sviluppo religioso di Toland), e credo anche al *The Theory of Vision or Visual Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity vindicated and explained*, del 1733.

[50] *Berkeley's Works*, ed cit., t. II, p. 379 ss.

[51] Evidente allusione, secondo il Fraser, all'opera di M. Tindal, *The Rights of the Christian Church*..., 1706, ch'è citata qui nel § 5.

e ci muoviamo e siamo, non è fra le più importanti (*prevailing*) nei libri e nella conversazione di coloro che son detti deisti. Inoltre, appena i loro schemi passano nella realtà, noi possiamo vedere facilmente che la virtù morale e la religione di natura decadono e possiamo vedere, tanto con la ragione quanto con l'esperienza, che il proposito di distruggere la religione rivelata deve finire nell'ateismo o nell'idolatria. Le proteste degli indiziati e di qualche scrittore loro ammiratore [52] sono vane quando in questo scrittore si possono scorgere forti tracce di ateismo e d'irreligione in ogni senso [53], cioè contro la religione sia naturale come rivelata: e ancora l'introdurre [come criterio] il gusto (*Taste*) invece del dovere, il fare dell'uomo un agente necessario, deridere il giudizio futuro sembrano a tutti certamente scopi e propositi atei, ossia sovversivi di ogni religione qualsiasi. Senza dubbio, osserva Berkeley, l'ateo che abbellisce e insinua e, mentre insinua, ripudia i suoi principi, è il più adatto (*the likeliest*) per diffonderli. A che serve, nella causa della virtù e della religione naturale, riconoscere le più forti tracce della sapienza e della potenza nella struttura dell'universo, se questa sapienza non è occupata a osservare, né questa potenza a ricompensare le nostre azioni? Se noi non ci crediamo responsabili, né crediamo che Dio è nostro giudice? (§ 3).

La critica a Shaftesbury si sviluppa nel seguente § 4: « Tutto quanto si è detto di un principio vitale, ossia di ordine, armonia, proporzione; tutto ciò ch'è stato detto sul *decorum* naturale e della convenienza (*Fitness*) delle cose; tutto ciò che si è detto sul gusto e sull'entusiasmo, può ben consistere ed essere ammesso senza neppure un granello di religione naturale, senza nessuna nozione di legge o dovere, senza nessuna credenza (*Belief*) in un Signore o Giudice o qualsiasi religioso senso di Dio: la contemplazione della mente circa le idee di bellezza, virtù, ordine, convenienza sono una cosa, e il senso della religione un'altra. Fin quando, incalza Berkeley, non ammettiamo altro principio delle buone azioni che l'inclinazione naturale e nessuna ricompensa se non le conseguenze naturali, fin quando non avvertiamo nessun giudizio, non coltiviamo alcun timore e non coltiviamo alcuna speranza di una vita futura, ma ridiamo di tutte queste cose con l'au-

---

[52] Il Fraser indica Shaftesbury contro il quale è diretto il Dial. III di *Alcyphron*... e che qui è detto « a loose and incoherent writer » (p. 381).

[53] Anche secondo il Guzzo: « Se l'ateismo non è professato in nessuno degli scritti dei liberi pensatori, esso è il loro fondo segreto » (Introd. cit., p. 36).

tore di *Characteristics* [54] e con coloro ch'egli stima la parte liberale e educata dell'umanità, come ci possiamo ancora dire religiosi in qualche senso? O cosa non c'è qui che un ateo non trovi di suo gradimento, quanto un teista? Ed in un simile schema, il Fato e la Natura non potrebbero servire quanto la Divinità? ». E Berkeley conclude amaramente che il numero degli atei, ossia di coloro che non tengono nessun principio di nessuna religione, naturale o rivelata, è in continuo aumento, e perfino fra gente di rango non disprezzabile [55].

L'accusa si fa ancora più preoccupante e piena di asprezza: « I principi di ateismo hanno messo profonde radici e sono diffusi assai più di quanto molta gente non sia in grado d'immaginarselo: per convincersene basterà a chiunque osservare che panteismo, materialismo, fatalismo altro non sono che ateismo un po' mascherato » [56]. Le idee (*notions*) di Hobbes, Spinoza, Leibniz e Bayle sono gustate (*relished*) e applaudite, deplora il Nostro, per il fatto ch'essi negano la libertà e l'immortalità dell'anima: in realtà negano la sua esistenza; così anche negano l'esistenza di Dio, per tutti gli effetti morali e la religione naturale, quelli che negano ch'Egli sia colui che osserva, giudica e ricompensa le azioni umane; siffatto modo di dimostrare, praticato dagli increduli, porta sia all'ateismo sia all'incredulità. Che fra questi atei figurino Hobbes e Spinoza è segno di un giudizio ormai stabilito; sorprende invece che vi si trovi Bayle e soprattutto Leibniz, l'apologista della Provvidenza (e del cristianesimo) contro Bayle, Toland...

---

[54] E' per l'appunto Shaftesbury.

[55] Vengono indicati gli autori della *Philosophical Dissertation upon Death* e dei *Rights of the Christian Church*, ch'è del già citato M. Tindal. La *Dissertation* fu pubblicata anonima a Londra nel 1733 e vi si afferma che il timore della morte, come anche tutti gli altri sentimenti e giudizi morali, sono fondati sull'abitudine e convenzione sociale e si rivendica la licenza dei costumi secondo le circostanze così come la liceità anzi la convenienza, in qualche caso, del suicidio. La dissertazione è opera dell'esule italiano Alberto Radicati, conte di Passerano, tradotta da John Morgan: il Trinius la giudica « ... *ein gottloses Buch* » (cf. *Freydenker Lexikon*, Leipzig u. Hamburg 1759; rist. Torino 1960, p. 401). Nell'aggiunta del 1765, il Radicati è qualificato nei seguenti termini: « Questo Conte merita certamente, senza controversia, fra tutti i precedenti pensatori, il titolo di più audace e perverso. Soltanto un uomo il quale, nella negazione dell'umanità e di una sana ragione, è andato tant'oltre come questo non onorevole Conte può leggere senza estremo orrore queste dottrine maledette e diaboliche massime che sono scaturite dal cervello disumano di quest'uomo » (*Erste Zugabe...*, p. 73).

[56] *A little disguised*: l'espressione ricorda quella di *Athei detecti* dell'Hardouin.

come si è detto poco fa: comunque è un segno della gravità della situazione, della profonda preoccupazione e angustia di spirito di Berkeley (§ 6).

Egli conclude la diatriba con la denunzia dello scritto di un altro celebre deista, Anthony Collins (1676-1729), dal titolo: *A Discourse of Freethinking occasioned by the Rise and Growth of a sect called Freethinkers* (London 1713)[57]. (Un discorso di libero pensiero occasionato dal sorgere e crescere della setta detta dei liberi pensatori). L'autore, nota Berkeley, dopo aver insinuato la sua incredulità, descrivendo i vari errori e le opinioni riguardanti la religione rivelata, alla stessa maniera sembra insinuare il proprio ateismo esponendo le diverse nozioni che gli uomini hanno della natura e degli attributi di Dio ed in particolare l'opinione che la nostra conoscenza di Dio è secondo analogia, così come l'analogia è stata fraintesa da alcuni in questi ultimi anni. Tale è l'effetto delle pessime spiegazioni e difese della nostra fede, e questi sono i vantaggi che gli amici incauti procurano ai loro nemici: invece di giovare alla religione e alla fede, costoro finiscono per scandalizzare la gente perbene e preparare il trionfo dell'ateismo. È perciò un dovere disapprovarli e confutarli.

Alla burrasca dell'ontologismo razionalistico scatenata sul continente dagli oratoriani e da Cartesio, che lasciava sfumare la conce-

---

[57] Di quest'opera il Trinius scrive: « Ist eine der gefährlichsten und schlimmsten Schriften des Collins, worinnen er die Notwendigkeit und Nutzbarkeit frei zu denken zu beweisen sucht, Beschuldigungen gegen die Geistlichen vorbringet, ihre Vergehungen dem Christentum selbst zur Last leget, den Kirchenvätern eine Verfälschung der Schrift vorwirft, die Propheten grossen Freydenker nennet, sie beschuldiget, dass sie durch Musik und Wein den Geist der Weissagung zuwege gebracht hatte, u. s. f. » (*Op. cit.*, p. 148. Sui contrastanti giudizi intorno all'opera del Collins, e specialmente sull'attacco sferrato dal Bentley, v. J.-M. Robertson, *A Short History of Freethought*, III ed., London 1915, t. I, p. 154 ss.). Collins espone il sospetto teismo hobbesiano, ma rigetta espressamente l'ateismo: « Ignorance is the foundation of atheism and freethinking the cure of it » (*Op. cit.*, p. 105). Nella sua prima opera *Essay concerning the Use of Reason*... del 1707, egli attacca apertamente la Rivelazione, rigettando ogni distinzione fra l'assurdo e il mistero, fra ciò ch'è sopra e ciò ch'è contro la ragione, ed esigendo che la Rivelazione si debba conformare alle idee della ragione naturale su Dio. Nel 1715 Collins pubblicò in forma di lettera l'*Inquiry concerning Human Liberty* in cui abbraccia il determinismo che difese contro la critica del Clarke nel saggio *Liberty and Necessity* del 1729, anno della sua morte. Lo Stephen presenta Collins come: « ... a favoured disciple of Locke » e caposcuola del « critical deism » (*History of English Thought*..., ed. cit., t. I, p. 204).

zione di Dio come persona, fece riscontro in Inghilterra la tempesta del deismo, maturata dal sensismo di Bacone e Locke e dal materialismo di Hobbes: sarà propriamente questo clima a preparare direttamente il movimento illuministico, anzi lo farà avanzare verso tutte le sue principali posizioni, le quali in pochi anni invaderanno l'Europa intera e prepareranno la trasformazione radicale e definitiva della vita e del pensiero moderno. La risoluta e radicale posizione di Berkeley — che s'intromette fra Locke, teista e deista, e Hume, scettico e scivolante verso l'ateismo — tendeva a far argine al processo dissolvente col richiamo alla realtà delle certezze immediate secondo un recente critico: « L'abolition du doute métaphysique cartésien concernant l'existence de la réalité sensible rend son point d'appui traditionnel à la preuve par ses effets [58]. Matérialisme, athéisme, scepticisme tant à l'égard de la réalité des choses extérieures qu'à l'égard de Dieu, sont ainsi réfutés à la fois [59]. C'est par l'affirmation et non par l'exclusion du monde sensible que tout est finalement reduit à un monde des esprits recevant de l'Esprit divin l'univers des choses qui n'est qu'un univers d'idées » [60]. E sarà soprattutto Hume, richiamandosi alla critica di Berkeley alle idee astratte, che affermerà il principio della corrispondenza di impressione-idea, eliminando dalla coscienza ogni possibilità di riferimento alla realtà metafisica.

---

[58] Cf. *Dialogues between Hylas and Philonous*, Dial. II e Dial. III.

[59] V. i §§ 92-94, sopra citati, del *Treatise on Principles of Human Knowledge*.

[60] M. Gueroult, *Berkeley*. Quatre études sur la perception et sur Dieu, Paris 1956, p. 119 s. — L'ultimo Berkeley è tutto preso da questo fervore apologetico. Nel 1734 pubblica il saggio: *The Analyst. A Discourse addressed to an infidel Mathematician*, nel quale attacca l'ateismo e l'incredulità di quei matematici i quali deridono i misteri della religione, mentre accettano nella loro disciplina misteri ben più incomprensibili com'è p. es. la teoria delle flussioni e delle flussioni delle flussioni... e così all'infinito, cioè la concezione geometrica del continuo: la supposizione che la linea sia generata dal movimento del punto, il piano dal movimento delle linee e i solidi dal movimento dei piani. L'attacco, che coinvolgeva anche il grande Newton (come si rileva dallo scritto seguente: *A Defense of Free-Thinking in Mathematics*), scatenò una fiera polemica contro Berkeley che non cedette di un pollice nella sua accusa di fondo (cf. *Works*, ed. A. C. Fraser, vol. III, pp. 17 ss., 63 ss.).

5

ISTANZE ATEE NELLO SCETTICISMO RELIGIOSO DI D. HUME

Alla fervida difesa del teismo del Berkeley fa riscontro, per contrasto, lo scetticismo religioso di DAVID HUME (1711-1776) il quale fa « precipitare » il principio del nuovo empirismo nella sua esigenza fondamentale ch'è l'affermazione dell'essere sul fondamento della semplice e nuda presenza dell'impressione dei sensi. Locke aveva capovolto il significato di « idea » riducendola ad un « residuo » mentale delle impressioni sensoriali, ma non era giunto ad una concezione precisa; il suo merito principale fu di aver negato le qualità secondarie e di aver confutato alla radice l'ipotesi razionalistica delle « idee innate » [1]. A Berkeley spetta invece il merito di aver dimostrato, partendo dal principio di Locke, che le idee generali non sono in sé che idee particolari connesse ad un certo termine comune il quale dà loro un significato più esteso e serve a richiamare in mente altri individui che sono simili a quelli [2]. Acutamente Hume vide una stretta connessione fra la negazione delle qualità secondarie (Locke) e la negazione delle idee generali (Berkeley) ossia dell'astrazione. Infatti, una volta che le qualità sensibili di aspro e soffice, dolce e amaro, bianco e nero, ecc., sono ridotte a mere percezioni della coscienza (*Mind*), lo stesso destino tocca alle qualità primarie dell'estensione e della solidità in quanto l'idea di estensione è acquisita completamente dai sensi della vista e del tatto e quindi in dipendenza delle qualità sensibili di quei sensi: allora se queste sono sogget-

---

[1] D. Hume, *Treatise on Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. 35; *Enquiries concerning the Human Understanding*, ed. Selby-Bigge, Oxford 1936, p. 22, nota.

[2] D. Hume, *Treatise*..., ed. cit., p. 17. La dottrina di Berkeley che qui è indicato con l'indicazione anonima di « a great philosopher », è giudicata « ... one of the greatest and most valuable discoveries that has been made of late years in the republic of letters » (l. c.).

tive, tale dev'essere anche l'estensione (e altrettanto dicasi della solidità). Né ha senso il dire ch'esse sono state ottenute per « astrazione », poiché una estensione che non è né visibile né tangibile, non può essere neppure concepita. Così com'è assurdo concepire un triangolo in generale, che non sia né *isoscele* né *scaleno,* che non abbia alcuna particolare lunghezza o proporzione di lati. La conclusione che Hume deriva da questa posizione del teista convinto ch'era il Vescovo Berkeley conferma appieno il nostro criterio d'interpretazione (scettica e atea) del principio d'immanenza. Hume infatti, con sottile ironia, osserva che malgrado le buone intenzioni apologetiche il Berkeley ha in realtà favorito lo scetticismo e con esso la causa degli atei e liberi pensatori che voleva confutare [3]. Per l'autore delle appassionate confutazioni di Toland, Collins..., questo esser ridotto a scettico e a corifeo dello scetticismo doveva suonare la più amara delle ironie, ma è l'ironia e l'illusione di quanti nel pensiero moderno — a cominciare da Cartesio fino agli idealisti cristianeggianti dei nostri giorni — partono dall'immanenza per raggiungere Dio.

La posizione di Hume sul problema di Dio deriva direttamente dal suo scetticismo e fu fissata assai per tempo nei *Dialogues concerning Natural Religion,* composti tra il 1751 e il 1755 [4]. Il procedimento è di un'estrema semplicità e coerenza. Poiché ogni nostra certezza di esistenza si riduce all'impressione di esperienza esterna o interna, il posto della certezza o necessità logica è preso dall'abitudine psicologica. Il principio di causa è l'unico che ci garantisce dell'esistenza delle cose le quali stanno fuori del campo dell'esperienza immediata, ma il principio di causa si riduce a una fede (*Belief*), ad un'abitudine (*Habit, Custom...*), ad un sentimento (*Feeling*) della coscienza, a qualcosa di « sentito » e non di

---

[3] « This argument is drawn from Dr. Berkeley; and indeed most of the writings of that very ingenious author form the best lessons of scepticism, which are to be found either among the ancient or modern philosophers, Bayle not excepted. He professes, however, in his title-page (and undoubtedly with great truth) to have composed his book against the sceptics as well as against the atheists and free-thinkers. But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, *that they admit of no answer and produce no conviction.* Their only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion, which is the result of scepticism » (*Enquiries...*, ed. cit., p. 155, nota).

[4] Furono oggetto di una prima revisione dieci anni dopo, nel 1761, ed ancora nell'anno della morte, nel 1776 (cf. Norman K. Smith, *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, II ed., Toronto-New York 1947, p. V s.). Le ultime aggiunte del 1776 sembrano sotto l'influsso delle visite parigine degli anni 1763-66 durante le quali Hume conobbe il D'Holbach e il suo circolo.

concepito, che Hume maturo non sa spiegare se derivi dall'esperienza o se sia un impulso profondo della natura [5]. Quindi, se la nostra convinzione della connessione causale nello stesso ambito dell'esperienza sensibile non ha una giustificazione filosofica, essa perde ogni senso quando si voglia estenderla oltre la sfera di esperienza ossia della successione spazio-temporale che la condiziona. Crollato il principio di causa, crolla per Hume anche il principio di sostanza che ne dipende in quanto noi concepiamo la sostanza come la causa delle sue qualità e modificazioni: svaniscono così anche i concetti di soggetto, di Io, Anima, Persona... che si fondano su quello di sostanza. Per Hume anzi la dottrina della sostanzialità dell'anima è priva di senso e porta direttamente all'ateismo: coloro che l'affermano non fanno che riprendere la posizione di Spinoza circa la semplicità dell'universo e l'unità della sostanza [6]. Un accostamento inaspettato, che mostra insieme il fenomenismo radicale di Hume e il suo (apparente o reale) orrore per l'ateismo.

Il deismo inglese si risolve pertanto con Hume nello scetticismo: il cristianesimo, che si fonda sulla realtà storica dei miracoli e delle profezie e presuppone quindi la validità del principio di causa, è messo subito sotto processo. Nella sua critica al concetto e alla possibilità del miracolo, Hume raccoglie i risultati di quasi un secolo di polemiche dell'illuminismo e del deismo contro il carattere soprannaturale della religione cristiana [7]. Il miracolo non è stato mai attestato, né da parte di Mosè né poi, in modo sufficiente e convincente; l'attestazione umana di un fatto simile, che dovrebbe cambiare la vita dell'uomo, è molto spesso oscillante, non raggiunge neppure la probabilità e tanto meno la certezza. Il fondo però di questa critica è il vecchio principio del determinismo assoluto delle leggi fisiche che il miracolo infrangerebbe [8]: *quindi*, il miracolo non è possibile. L'origine della fede nel miracolo,

---

[5] « Tis *felt*, rather than conceiv'd and approaches the impression from which it is deriv'd, in its force and influence » (*Treatise*..., *Appendix*, ed. cit., p. 627).

[6] « I assert, that the doctrine of the immateriality, simplicity, and indivisibility of a thinking substance is a true atheism, and will serve to justify all those sentiments, for which *Spinoza* is so universally infamous » (*Treatise*..., ed. cit., p. 240).

[7] Per la critica al concetto di miracolo, cf. *An Enquiry concerning Human Understanding*, sect. X: « On Miracles ».

[8] « A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined » (*An Enquiry*..., ed. cit., p. 114). La credenza nel miracolo sorge unicamente dal fatto che si tratta di un evento raro e insolito. Segue la defini-

per Hume, è perciò di natura puramente psicologica, riducibile cioè a vari fattori soggettivi, quali sono la *sorpresa* per la rarità del fatto e la *vanità* di attribuire il fatto a un principio estramondano. Del resto tutte le religioni, anche il paganesimo dell'antichità, si sono appellate ai miracoli per provare la propria verità e la superiorità sulle altre: perciò la prova dei miracoli nuoce più che non giova al cristianesimo. Hume si chiude così in un rigoroso fideismo, come nell'unico metodo che convenga alla religione cristiana, e diffida gli eruditi tentativi dell'apologetica che pretende di dare una dimostrazione mediante l'esistenza dei miracoli e delle profezie. Il vero miracolo è quello che la fede (*Faith*) produce muovendo la coscienza dell'uomo ad assentire alla verità del cristianesimo: costui è conscio di un continuo miracolo nella sua propria persona, il quale sovverte tutti i principi della sua intelligenza e gli dà un'inclinazione a credere ciò ch'è di più contrario all'abitudine e all'esperienza [9]. Ma Hume non dice se, nel caso, si tratta di una « fede » di natura superiore cioè divina, o se non si riduca anch'essa al *Belief* causale naturale e così ad un'illusione che per di più, a differenza del *Belief* causale naturale, manca di qualsiasi riferimento e fondamento.

Eliminate le cosiddette « prove razionali » della religione cristia-

---

zione del miracolo: « *A transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent* » (l. c., p. 115, nota: corsivo di Hume).

[9] « Our most holy religion is founded on *Faith*, not on reason; and it is a sure method of exposing it to put it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure [...]. We may conclude that the *Christian Religion* not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by *Faith* to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience » (*An Enquiry...*, ed. cit., pp. 130-131). È stata dimostrata la stretta connessione del *Belief-Faith* con la teoria del *Noble Enthusiasm* di Shaftesbury (John J. Martin, *Shaftesbury's und Hutcheson's Verhältnis zu Hume*, Diss., Halle a. S. 1905, p. 118 s.). Hegel ha colto con precisione la differenza fra lo scetticismo antico dispersivo e quello di Hume che affida al sentimento la fondazione della verità: « Der Humesche *Skeptizismus* legt die *Wahrheit* des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde, und bestreitet die allgemeine Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnchmung haben. Der alte Skeptizismus war soweit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzip der Wahrheit zu machen, dass er sich vielmehr allererst gegen das Sinnliche kehrte » (*Enc. d. philos. Wiss.*, § 39, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1949, p. 65).

na, Hume applica il suo metodo psicologico alla critica della religione naturale. È da escludere anzitutto che la credenza in un Essere supremo provenga da un istinto naturale, poiché, osserva Hume, esistono popoli che non hanno alcun concetto di religione; tale credenza neppure può sorgere dalla riflessione razionale sulle cause della natura che ci circonda, dato che il principio di causa è una convinzione — come si è visto — puramente soggettiva che perde ogni senso quando sia esteso al di là del campo di esperienza; infine, non si può attribuire l'origine della religione ad una rivelazione primitiva fatta all'umanità. Qui si vede il progresso di Hume sul deismo dell'inizio del Settecento: mentre i deisti attribuivano la fondazione delle religioni ad un inganno dei sacerdoti, egli la risolve invece nel comportamento psicologico dell'uomo. Sono le esigenze pratiche che spingono l'uomo a creare la religione, soprattutto le sensazioni e impressioni di timore e speranza che i casi della vita producono in lui. Vediamone le linee principali.

Col suo continuo affaccendarsi, la fantasia cerca di crearsi un'immagine delle forze misteriose della natura da cui l'uomo si sente completamente dipendente: l'istinto lo porta immediatamente a raffigurarsi questa forza sotto la forma di una figura umana. Così la molteplicità dei casi della vita e l'attribuzione delle varie forze della natura dovettero portare ad ammettere molte divinità, ed è la tesi fondamentale, assai disinvolta, di Hume che il politeismo esprime la religione primitiva dell'umanità da cui per semplificazione è sorto il monoteismo: anche la coscienza ha cominciato dagli stadi imperfetti delle credenze mitologiche e solo poco alla volta e con fatica è salita a quello dell'Essere perfetto, mediante un delicato processo di astrazione [10]. Parlare diversamente, è andare contro il principio dell'analogia e ignorare il principio fonda-

[10] È la tesi centrale del *The Natural History of Religion* di cui diamo un testo significativo: « It seems certain, that, according to the natural progress of human thought, the ignorant multitude must first entertain some groveling and familiar notion of superior powers, before they stretch their conception to that perfect Being, who bestowed order on the whole frame of nature. We may as reasonably imagine, that men inhabited palaces before huts and cottages, or studied geometry before agriculture; as assert that the Deity appeared to them a pure spirit, omniscient, omnipotent, and omnipresent, before he was apprehended to be a powerful, though limited being, with human passions and appetites, limbs and organs. The mind rises gradually from inferior to superior: By abstracting from what is imperfect, it forms an idea of perfection: And slowly distinguishing the nobler parts of its own frame from the grosser, it learns to transfery only the former, much elevated and refined, to its divinity » (D. Hume, *Essays and Trea-*

mentale della coscienza umana. Comunque, anche nel passaggio dal politeismo al monoteismo entra in giuoco il dinamismo psicologico dell'analogia. L'argomento più noto è quello preso dalla Provvidenza, ma si tratta di un concetto che l'uomo confonde subito con rappresentazioni ingenue ed erronee, tant'è vero che i cataclismi più spaventosi della natura e le sciagure più gravi dell'esistenza, ossia quanto è più opposto all'ordine e al bene nel mondo, è interpretato invece come un mezzo per avvicinare l'uomo alla divinità [11]: testo assai significativo che nel contesto sembra avere un significato positivo, poiché segue come commento al celebre detto di Bacone che... « una filosofia superficiale forse può portare all'ateismo, ma una filosofia più profonda riconduce alla religione » [12].

Tutta questa dottrina dell'origine del monoteismo a partire dal politeismo, il quale rappresenterebbe lo stadio primitivo della coscienza

---

tises on Several Subjects, London 1788, t. II, p. 364 s.). Nelle cinque sezioni dedicate al politeismo, Hume attinge abbondantemente agli scrittori antichi greci e latini.

[11] « Convulsions in nature, disorders, prodigies, miracles, though the most opposite to the plan of a wise superintendent, impress mankind with the strongest sentiments of religion; the causes of events seeming then the most unknown and unaccountable. Madnes, fury, rage, and an inflamed imagination, tho' they fink men nearest to the level of beasts, are, for like reason, often supposed to be the only dispositions in which we can have any immediate communication with the Deity » (*The Natural History of Religion*, ed. cit., t. II, p. 387).

[12] *De augm. scient.*, lib. I. Il testo baconiano ritorna anche nei seguenti *Dialogues concerning Natural Religion*, P. I, ed. Norman K. Smith, p. 139. Diamo il centro del celebre testo baconiano: « Namque eos qui autumant nimiam scientiam inclinare mentem in atheismum, ignorantiamque secundarum causarum pietati erga primam obstrecticari, libenter compellarem Jobi quaestione, *An oporteat mentiri pro Deo, et eius gratia dolum loqui conveniat, ut ipsi gratificemur?* (*Job.* 13, 7). Liquet enim Deum nihil operari ordinario in natura nisi per secundas causas, cuius diversum credi si vellent, impostura mera esset, quasi in gratiam Dei, et nihil aliud quam autori veritatis immundam mendacii hostiam immolare. Quin potius certissimum est, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Namque in limine philosophiae, cum secundae causae tanquam sensibus proximae ingerant se menti humanae, mensque ipsa in illis haereat atque commoretur, oblivio primae causae obrepere possit; sin quis ulterius pergat, causarumque dependentiam, seriem, et concatenationem, atque opera Providentiae intueatur tunc secundum poëtarum mythologiam facile credet summum naturalis catenae annulum pedi solii Jovis affigi » (*The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London 1879, t. I, p. 436 s.). Il nucleo del testo ricorre anche negli *Essays* (*Essay* XIV: « Of Atheism », ed. R. Whately, Boston-New York 1871, p. 155).

religiosa, è una fantasia di Hume e dell'illuminismo ch'è stata smentita non solo dall'etnologia religiosa moderna, ma anche dalla storia per esempio del popolo d'Istraele il quale, malgrado il suo grado di cultura poco elevato e certamente assai inferiore a quello dei popoli pagani e politeistici fra i quali viveva, ebbe la religione monoteistica più stretta che la storia conosca [13]. Verso la conclusione della sua opera Hume si compiace di rilevare le situazioni paradossali alle quali vanno incontro nella realtà la religione e la miscredenza: da una parte le sublimi verità della religione e i suoi alti precetti morali e dall'altra i pregiudizi stolti ed erronei che nella realtà storica hanno prevalso fra i popoli e il contrasto fra i principi professati con la vita. Lo zelo più grande e appassionato non è una sicura difesa dall'ipocrisia, mentre l'empietà più manifesta può accompagnarsi ad un segreto timore e a compunzione. *L'ignoranza è madre della devozione*: il proverbio, commenta Hume, è confermato dall'esperienza generale, ma aggiunge subito che un popolo che sia del tutto privo di religione è di ben pochi gradi distante dai bruti.

La conclusione propone in forma abbastanza esplicita la fuga dalla zona turbolenta della religione nella calma filosofica: è in sostanza la soluzione degli stoici e di Bayle. Tutto — leggiamo — è un rompicapo, un enigma, un mistero inesplicabile. Dubbio, incertezza, sospensione di giudizio, sembrano l'unico risultato della nostra indagine più accurata su quest'argomento. Ma tale è la fragilità dell'umana ragione e tale il contagio irresistibile dell'opinione che anche questo dubbio deliberato si può ben raramente sopportare; non allarghiamo il nostro modo di vedere e, opponendo una specie di superstizione ad un'altra, mettiamole tutte in discussione; mentre noi per nostro conto, quand'essi montano in furia e in contese, ci rifugiamo felicemente nelle calme, anche se oscure, regioni della filosofia [14].

I *Dialoghi sulla religione naturale* ritornano sul medesimo argomento ed in particolare sulla questione della fondazione della religione sopra la ragione. Nel prologo la credenza nell'esistenza di Dio è detta

---

[13] « Dies Volk [der Hebräer] beweist auch, dass Hume im Irrtum ist, wenn er meint, der Theismus findet sich erst bei höher kultivierten Völkern. Als die Juden Aegypten verliessen, waren sie in einem Zustande völliger Verwahrlosung und doch blieb der Glaube an einen Gott trotz vielfachen Schwankungen vorherrschend... Die Juden trotz ihrer niedrigen Kulturzustandes ihren ursprünglichen Stammes- und Nationalgott als Gott des Himmels und der Erde wussten » (A. Lüers, *David Humes religionsphilosophische Anschauungen*, Diss., Berlino 1909, p. 9).

[14] *The Natural History of Religion*, ed. cit., t. II, p. 425.

la verità più ovvia e certa, ch'è stata riconosciuta tanto dalle epoche più ignoranti quanto dagli ingegni più raffinati: essa poi costituisce la ragione di tutte le nostre speranze e il più sicuro fondamento della moralità, il più solido sostegno della società, ecc. Così Panfilo, ch'è il primo interlocutore, il quale però aggiunge subito che appena noi ci mettiamo a considerare gli attributi di Dio, i suoi decreti, la sua Provvidenza, ci troviamo in un mare di difficoltà senz'alcuna via di uscita [15]. È quest'atteggiamento scettico, e non il primo teistico, che prende il sopravvento anche in quest'opera di Hume. Da una parte Cleante mantiene la sua opinione che l'ordine del mondo dimostra l'esistenza di un piano finalistico; ma Demea mette avanti l'incomprensibilità di Dio e accusa Cleante di antropomorfismo; qui s'introduce, come terzo nella discussione, Panfilo per dar man forte a Medea, affermando che noi siamo completamente all'oscuro sulla natura delle cause e che l'ordine che osserviamo nel mondo è finito e imperfetto e non possiamo perciò fare il passaggio dal finito all'Infinito. Nessuna delle prove tradizionali dell'esistenza di Dio, tanto *a priori* come *a posteriori*, resiste alla critica nella quale Hume raccoglie i punti fondamentali del suo scetticismo speculativo. Egli concede che le opere della natura presentano una grande somiglianza con le opere dell'arte e quindi la conclusione di considerare la natura come opera di un'Intelligenza è in sé legittima ed è il fondamento della « teologia naturale »: ma si tratta di una semplice analogia che non può essere risolta con l'affermazione di un Principio primo metafisico. La conclusione del principale interlocutore, Philo, è che tanto gli atei come i teisti ad oltranza sono in errore e le loro posizioni si equivalgono.

Possiamo ora porre la domanda: era Hume ateo o teista? La risposta non è stata facile per i critici e non lo è neppure per noi. Sembra che durante il suo soggiorno parigino, verso la fine della vita, Hume si sia rifiutato con risolutezza di legarsi al circolo di atei capeggiato da D'Holbach di cui fu anche ospite e che abbia anzi dichiarato ch'egli non ammetteva la possibilità dell'ateismo né di aver mai incontrato un ateo [16]. Quanto alla dottrina, sull'esito dello scetticismo radicale

[15] *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. Norman K. Smith, p. 128.

[16] Cf. E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Univ. of Texas Press, Austin 1954, p. 483 (a p. 603 è riportato l'episodio dei funerali di Hume quando uno della folla esclama: « Ah, he was an atheist! », a cui un altro rispose: « For nothing, he was a honest man! »). Ved. l'episodio riportato anche da Norman K. Smith, *Dialogues...*, *Introduction*, ed. cit., p. 37 s. Lo Smith ammette però che il soggiorno parigino ebbe un influsso negativo che si può osservare nelle ultime aggiunte e correzioni dei *Dialogues* fatte in quell'epoca. L'ambiguità della posizione

professato da Hume non vi può essere dubbio: i teisti non dispongono di alcun argomento decisivo, i loro argomenti sono congetture, deboli probabilità e nulla più. Ma bisogna ammettere che Hume non sembra voler tagliare tutti i ponti. Abbiamo accennato alla dichiarazione esplicita di teismo nel prologo dei *Dialoghi* da parte di Panfilo. Parimenti, all'inizio della parte seconda, Demea ricorda a Cleante la sua esplicita professione di teismo: « Da tutto il tenore del vostro discorso, ognuno penserebbe che voi ammettete l'esistenza di Dio contro i cavilli degli atei e degli infedeli e che siete obbligato a diventare un campione del principio fondamentale di ogni religione » [17]. La realtà è che Hume non arriva a nessuna certezza, né a quella del teismo, né a quella dell'ateismo.

Se l'ultimo foglio aggiunto ai *Dialoghi* nel 1776 può darci qualche orientamento, noi vi sorprendiamo una professione di scetticismo fidei-

---

di Hume, sul problema di Dio, è stata ben chiarita da L. Stephen (cf. *History of English Thought in Eighteenth Century*, t. I, spec. p. 312 ss.) e ci sembra confermata dall'accurata monografia di A. Leroy, *La critique de la religion de David Hume*, Paris 1930. Inclina verso un'esplicita interpretazione di ateismo anche F. Zableh, *Hume Precursor of Modern Empiricism*, The Hague 1960, p. 51 ss. Secondo il Paulsen, la posizione di Hume si esaurisce nella critica al dogmatismo, sia teista come ateo (cf. D. Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, tr. ted., Einleitung, Berlin 1904, p. 8 ss.). Eppure Hume presenta il proprio scetticismo come la via più sicura per « ... essere un vero cristiano e un credente » secondo le parole di Cleante (cf. la monografia di B. Magnino, *Il pensiero filosofico di D. Hume*, Napoli 1935, p. 186 s.).

[17] Hume, *Dialogues*..., P. II, ed. cit., p. 141. Più avanti però (P. VI) Demea rimette tutto sul tappeto e conclude che nessun sistema — scetticismo, politeismo o teismo — ha un vero vantaggio sugli altri (ed. cit., p. 175). Un'ampia nota inserita nella sua Storia dell'Inghilterra, sui danni che il bigottismo e il fanatismo portano di frequente nella vita pubblica e privata, ci mostra (sembra) un Hume critico più degli abusi che non della religione come tale: « Questo sofisma di arguire dall'abuso di una cosa contro l'uso di essa, è uno dei più gravi e nello stesso tempo dei più comuni a cui gli uomini vanno soggetti. La storia di tutti i tempi, e non meno quella del periodo di cui trattiamo (sec. XVIII), ci offre esempi dell'abuso di religione e noi non abbiamo tralasciato di farlo osservare. Ma chiunque volesse da questo tirare la conclusione del danno (*disadvantage*) della religione in generale, farebbe una conclusione troppo frettolosa ed erronea. Il compito proprio della religione è di riformare la vita degli uomini, di purificare i loro cuori, di rafforzare tutti i doveri morali, di assicurare l'obbedienza alle leggi e al magistrato civile. Mentre essa persegue questi suoi compiti salutari, le sue operazioni, benché infinitamente apprezzabili, sono segrete e silenziose e raramente vengono a conoscenza della storia. Solo ciò che adultera la sua natura, infiamma la fazione, anima la sedizione e prepara la ribellione, si mette in evidenza nel teatro aperto del mondo ed è la grande forza delle rivoluzioni e delle pubbliche convulsioni. Lo

stico. Un traguardo così alto, come la dimostrazione perentoria dell'esistenza di Dio, non è fatto per la nostra ragione. « Ma credimi, osserva Philo a Cleante, il sentimento più naturale che una mente ben disposta proverà in quest'occasione è un desiderio nostalgico e un'attesa che al cielo piacerà di dissipare, od almeno di alleviare questa profonda ignoranza concedendo all'umanità qualche rivelazione più particolare e facendo scoperte della natura, degli attributi e delle operazioni dell'oggetto divino della nostra fede. Una persona ch'è al corrente delle imperfezioni della ragione naturale, correrà a rifugiarsi nella verità rivelata con la massima avidità: mentre un superbo dogmatico, persuaso di poter erigere un sistema completo di teologia col semplice aiuto della filosofia, disdegnerà ogni aiuto ulteriore. Per un uomo di lettere, essere uno scettico filosofo è il primo e più essenziale passo per diventare un vero cristiano credente: una proposizione ch'io vorrei raccomandare volentieri a Panfilo! ». E Hume conclude che i principi di Philo sono più probabili di quelli di Demea, ma che quelli di Cleante si avvicinano di più alla verità [18]. E proprio Cleante aveva affermato nel corso di quest'ultimo dialogo che... la religione, anche se corrotta, è sempre meglio di nessuna religione senz'altro. La dottrina di una vita futura è una garanzia così forte e necessaria per la morale, che noi non dobbiamo mai abbandonarla e dimenticarla. Infatti se riguardi e punizioni temporanee e finite esercitano un effetto così grande, come noi lo vediamo ogni giorno,

---

storico, perciò, ha poche occasioni di menzionare ogni altra manifestazione della religione; ed egli può mantenere il massimo rispetto per la vera pietà, proprio quando esprime tutti gli abusi di quella falsa. Anzi egli può pensare di non poter mostrare meglio il suo attaccamento alla prima che smascherando la seconda e mettendo in evidenza le sue assurdità e la sua perniciosa tendenza. Non è dunque una prova di irreligione in uno storico il notare qualche errore od imperfezione in qualche setta religiosa che ha occasione di menzionare. Ogni istituzione, benché divina, ch'è adottata dagli uomini, deve partecipare della debolezza e della infermità della nostra natura, e sarà capace, se non è custodita con ogni cura, di degenerare nell'uno o nell'altro eccesso ». E Hume conclude osservando che anche la Chiesa d'Inghilterra di quell'epoca non ha saputo evitare eccessi ed abusi, e non resta che da concludere e sperare che, ad un'epoca di stravaganze ed esagerazioni, ne succeda una ragionevole e moderata. « Poiché la natura del fanatismo è di abolire ogni sottomissione al potere clericale (*priestly power*) vien di conseguenza che, appena è stato abbattuto il primo fermento, gli uomini di quelle sètte, naturalmente lasciati al libero uso della loro ragione, si scuotono di dosso le pastoie dell'abitudine e dell'autorità » (*The History of Great Britain*, ed. cit., t. II, p. 449 s.).

[18] *Dialogues...*, P. XII, ed. cit., p. 227 s.

quanto maggiore non possiamo noi aspettarlo quando essi sono infiniti ed eterni? [19]. Scrittore grande ma sconcertante e filosofo acuto, Hume volle salvare con l'aspirazione profonda dell'uomo ciò che la filosofia veniva distruggendo, prospettando una via della verità che fosse al di là o meglio al di qua del dogmatismo rigido ed estrinseco e di un ateismo razionalistico non meno arido e dogmatico.

Anche la conclusione dell'*Enquiry* ci sembra confermi la esegesi ora delineata: « La scienza divina o teologia, in quanto prova l'esistenza della Divinità e l'immortalità delle anime, è composta in parte di ragionamenti concernenti fatti particolari, in parte concernenti fatti generali. Essa ha un fondamento nella *ragione*, fin dove essa è sostenuta dall'esperienza. Ma il suo migliore e più solido fondamento è la *fede* e la rivelazione divina » [20]. Ed è da pensare che Hume intendesse queste parole nel loro significato ovvio e universale: accusare perciò Hume di ateismo pone un problema di discriminazione dottrinale ben preciso.

L'accusa esplicita di ateismo venne ben presto e particolarmente da parte del razionalismo della scuola di Leibniz-Wolff che fioriva in Germania. Il capo d'accusa fondamentale è uno soltanto, il suo scetticismo teoretico: tale almeno è l'accusa di Ernst Platner [21]. « Lo scetticismo, egli scrive all'inizio della sua disamina, è una forma di pensare tutta speciale, un umore mutevole dell'intelletto umano. Esso non comincia da osservazioni particolari, né da principi universali, ma le osservazioni e i principi che esso deriva cominciano da esso. Esso non riposa su un nesso di verità intraviste; ma, a volerlo precisare, ciò che forma la sua essenza e insieme il suo spirito, non è nient'altro che una particolare impressione del genio filosofico o piuttosto una specie di movimento dell'animo. E l'ateismo, credetemi, non è altro; in particolare fino a che esso comincia del tutto e sempre dallo scetticismo » [22]. Effetto dello

---

19 *Dialogues...*, P. XII, ed. cit., p. 219 s.

20 *An Enquiry concerning Human Understanding*, P. III, sect. XII, ed. cit., p. 165. Nel dialogo, Cleante chiama « ateo » Demea per la sua concezione antropomorfica di Dio e così si scambiano le parti. Perciò anche un critico recente ha potuto prendere le difese di Hume: « He was no atheist, nor a complete sceptic. He was simply being tossed between a belief and the difficulties he discerned in all beliefs » (Charles W. Hendel, *Studies in the Philosophy of D. Hume*, Princeton U. P. 1925, p. 411).

21 E. Platner, *Ueber den Atheismus.* Ein Gespräch; neue Ausgabe, Leipzig 1783. L'opera, in forma di dialogo, intende confutare la dottrina dei *Dialogues concerning Natural Religion*, che vengono citati con frequenza.

22 E. Platner, *Ueber den Atheismus...*, p. 6. Il Platner accosta lo scetticismo di Hume a quello dei pirronici antichi (p. 8 e passim).

scetticismo sono le « inquietudini dello spirito » (*Beunruhigungen des Geistes*) che si susseguono in forma periodica ed ogni sorta di malinconia [23]. Alla fine, dopo aver passato in rassegna le critiche di Hume alle varie prove dell'esistenza di Dio, il Nostro fa dire a Teofilo che « ...questo libro [cioè l'*Enquiry*] contiene il più sconfortante ateismo e scetticismo che si possa pensare ». E Filalete conferma che lo scetticismo è sempre il fondamento dell'ateismo, affermando che il peggiore nemico della religione è sempre stato colui che ha affermato che « ...la ragione umana non è la misura della verità » [24]. All'osservazione di Hilarius, che riprende la conclusione dei *Dialogues*, secondo il quale resta comunque la Rivelazione (divina) a garantire la verità, Filalete risponde che la verità della religione rivelata dev'essere sicura e perciò dimostrata credibile sul fondamento di fatti, di testimonianze, ecc., ma che ciò non è possibile con una ragione debole e fragile. Se la ragione dell'uomo non è una volta la misura sicura della verità, come potrebbe dimostrare la certezza storica della religione? [25]. Nel razionalismo si rendeva così più evidente l'esigenza di una presenza attiva della ragione come preparazione alla fede. Ma sarà invece il concetto humiano di fede che feconderà lo sviluppo del pensiero moderno con Hamann, Jacobi, Kant e Lessing portando al conoscere un fondamento e una problematica del tutto nuovi ossia mediante quella positività originaria della coscienza ch'era il *Belief* col quale Hume voleva arrestare la corsa all'ateismo e al dogmatismo.

In senso opposto al Platner, FRIEDRICH H. JACOBI (1743-1819) vede nella opportuna rettifica e elevazione del *Belief* di Hume il punto solido per la fondazione del giudizio di realtà: la fede (*Glaube*) non è soltanto un principio teologico, ma anzitutto costituisce il fondamento della nostra convinzione di realtà e più precisamente della certezza di tutto ciò che non è suscettibile di rigorosa dimostrazione, com'è il rap-

---

[23] E. Platner, *Ueber den Atheismus...*, p. 10. Di lì a poco si legge l'espressione « ... die Unruhe des Geistes » (p. 11), che si ritrova in Hegel per indicare l'irrequietezza costruttiva della dialettica.

[24] E. Platner, *Ueber den Atheismus...*, p. 144 ss.

[25] F. Jacobi, *Idealismus und Realismus.* Ein Gespräch; S. W., Leipzig 1815, Bd. II, p. 127 ss. Hume è introdotto decisamente come un « maestro della fede » (*als Glaubenslehrer*) ed è ricordato l'influsso avuto da Hume su Kant; Jacobi cita ripetutamente (nel testo originale) l'*An Enquiry concerning Human Understanding* e non mostra di conoscere i *Dialogues...* che il Platner invece cita nella versione tedesca.

porto di connessione necessaria fra causa ed effetto [26]. A questo modo Jacobi pretende di fare opera di mediazione fra « l'idealismo inferiore » o lasciato a metà di Berkeley che nega contro il sentimento naturale la percezione di un mondo materiale davanti a noi affermando che abbiamo soltanto sensazioni, e l'idealismo superiore di Hume il quale contro il sentimento razionale nega la verità delle idee che procedono immediatamente da questo sentimento, al vertice delle quali stanno i concetti, indistruttibili e inseparabili l'uno dall'altro, di libertà e provvidenza. Il *Belief* humiano assume così la funzione di spinta interiore che è elevata, per una confluenza di esigenze similari, prima da Jacobi alla soggettività recettiva del *Glaube* e poi da Kant alla soggettività sintetica dello *Ich denke überhaupt*, come sorgente dell'*a priori* per far argine allo scetticismo e all'ateismo, come subito diremo.

Non si può negare a Jacobi d'aver posto, come Hume, il problema nella sua istanza radicale riprendendo nel clima del pensiero moderno l'antica posizione degli stoici delle κοιναὶ ἔννοιαι: esistono conoscenze primarie e certezze immediate le quali non presuppongono alcuna riflessione ma sono il presupposto di ogni riflessione e di ogni scienza. È tale conoscenza e certezza primaria e inderivabile che Hume e Jacobi chiamano « fede », ch'è a sua volta non un cieco assenso ma si presenta come l'evidenza di un principio teoretico; anzi esso rivela il principio teoretico come tale, in quanto costituisce la possibilità di ogni scienza e riflessione, ossia in quanto è veramente quel « fondamento » a cui è ricondotta la riflessione nel suo risolvere. Questa dottrina costituisce il lato positivo e costruttivo della critica di Jacobi al panteismo e ateismo moderno in polemica con l'amico Mendelssohn come diremo, occasionata dalla controversia sullo spinozismo di Lessing: l'episodio ha avuto scarso rilievo nella storiografia del pensiero moderno, ma la sua importanza è destinata a prendere un'evidenza risolutiva sia per l'interesse della filosofia contemporanea alla fenomenologia e all'ontologia fondamentale, sia per l'influsso decisivo che proprio Hume e Spinoza hanno avuto per motivi opposti ma convergenti nella formazione dell'idealismo moderno. Indubbiamente, come tipo di pensare radicale e perciò asistematico, oggi la filosofia è più vicina a Hume e a Jacobi che non a Kant o a Hegel.

---

[26] F. Jacobi, *Vorrede zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften*, S. W., Bd. II, p. 76 s. È lo scritto più maturo (1816) e probabilmente più robusto di Jacobi che esprime con vigore il suo itinerario speculativo e il significato preciso dei principi fondamentali: perciò lo prendo come guida della seguente esposizione. Jacobi stesso afferma di avere qui non solo precisato

Jacobi espose il suo principio in forma esplicita anzitutto nel celebre *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* del 1785 [27]; il dialogo *Idealismus und Realismus* del 1787 riprende lo stesso tema con diretto riferimento a Hume.

La tesi centrale è espressa con inequivocabile chiarezza: « *Ogni umana conoscenza procede dalla rivelazione e dalla fede* » [28]. Il principio aveva sollevato nel mondo filosofico tedesco uno scandalo generale perché non si voleva ammettere, osserva Jacobi, ch'esistesse un sapere di prima mano, il quale condizionasse del tutto il sapere di seconda mano (la scienza), un sapere *senza prove* il quale precedesse necessariamente il sapere, lo fondasse, lo dominasse di continuo e completamente. Il dialogo doveva costituire la risposta a siffatte incomprensioni ed apprensioni, per scagionarsi dall'accusa di essere un nemico della ragione, un fanatico ed un papista!

Jacobi quindi, come Kant soggettivista, capovolge il *Belief* humiano nel principio del realismo e della trascendenza. Nelle ultime riflessioni in cui egli prende posizione anche rispetto alla *Critica della Ragion pura* di Kant, Jacobi accentua — quasi anticipando Hegel — la distinzione fra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*), ciò che non aveva fatto ancora in *Idealismo e realismo* (apparso nel 1788, un anno prima della kantiana *Critica della Ragion pratica*), in cui si accusava il kantismo di condurre al nichilismo perché sottraeva l'essere al conoscere e subordinava la conoscenza immediata alla mediata. Una volta che la filosofia non riconosce nell'uomo una facoltà di conoscenza superiore ossia indipendente dall'intuizione sensibile e cerca di elevarsi dalla sfera sensibile a quella sovrasensibile, dal finito all'infinito, unicamente mediante la continua riflessione sopra il sensibile e sopra le leggi della rappresentazione del medesimo nell'intelletto, essa deve di necessità perdersi nel puro e schietto annullamento della conoscenza [29]. Kant ha distrutto l'illusione razionalistica del nominalismo, che ha dominato fino

---

la terminologia ma di aver anche corretto l'errore della mancata distinzione fra intelletto e ragione, in cui era incorso nel dialogo su Hume (cf. *Idealismus und Realismus*, ed. cit., S. W., Bd. II, p. 221 s., nota aggiunta alla II ed.).

27 Una II ed. uscì nel 1789 e l'ultima, che fu anche l'ultima fatica di Jacobi, nel 1819, l'anno della sua morte (10 marzo), con una nuova ampia « Avvertenza » (*Vorbericht*).

28 « Alle menschliche Erkenntnis gehe aus von Offenbarung und Glauben » (*Vorrede...*, S. W., Bd. II, p. 3 s.).

29 Anche la posizione di Leibniz si perde nel nulla: il suo « ... *nisi* ipse *intellectus* » lo sottrae bensì al materialismo e al sensualismo, ma non riesce ad

a Leibniz, di risolvere tutto con l'intelletto come facoltà che si limita a riflettere sopra i sensi e a formare concetti, ma ha tratto da questo anche l'impossibilità di conoscere il soprasensibile misconoscendo la seconda fonte di conoscenza, dopo il senso, ch'è la ragione: benché *implicite* Kant subordini l'intelletto [30], e così tutto è perduto. La ragione è quindi la facoltà primaria dell'essere spirituale, essa fa tutt'uno con la vita e perciò si deve respingere la posizione di un assoluto e interiore irrazionalismo: cioè partire da Hume per superare Hume [31].

Perciò Jacobi sostiene una differenza qualitativa fra intelletto e ragione avvicinandosi in questo — come già ho osservato — alla posizione di Hegel. L'errore capitale di Kant è di ammettere un'unica forma d'intuizione, quella sensibile, la quale d'altronde, essendo una modificazione della nostra coscienza, non può attingere la « cosa in sé »: ma parlare di fenomeni ossia « apparenze » senza qualcosa che appare, commenta Jacobi, è assurdo e nulla può fare l'intelletto ch'è soltanto un'attività riflettente e giudicante, e nulla neppure può fare la ragione kantiana ch'è strettamente condizionata dall'intelletto. Nella dottrina jacobiana invece la ragione ha la funzione di positiva rivelazione, di decisione incondizionata ovvero di *fede razionale naturale*, ossia non si limita a « spiegare » ma « rivela » immediatamente [32] e così si risolve in un sistema di assoluta oggettività. A differenza perciò di Kant che prima si richiama all'esperienza sensibile e all'esistenza del mondo esterno

---

elevarlo sopra il mondo sensibile da lui ridotto a nulla per avanzare verso il sovrasensibile, il vero reale (*Vorrede...*, l. c., p. 20).

[30] Jacobi rimanda, per la critica di questo punto del kantismo, al suo scritto: *Von der göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* del 1798. Circa il concetto di « ragione », con il quale egli prolunga il *Belief* humiano, Jacobi s'ispira specialmente a Sulzer (1720-1779) e per l'identificazione della ragione con la percezione della vita a Leibniz (cf. *Idealismus und Realismus*, ed. cit., S. W., Bd. II, p. 222 ss., nota).

[31] « Entweder das Princip der Vernunft, mit dem Princip des Lebens fuer einerley halten, oder die Vernunft zu einem blossen *Accidens* einer Organisation machen müssen. Was mich betrifft, so halte ich das Princip der Vernunft mit dem Princip des Lebens fuer einerley, und glaube an gar keine *innerliche oder absolute* Unvernunft » (cf. *Idealismus und Realismus...*, ed. cit., S. W., Bd. II, p. 222).

[32] « Der Weg der Jacobischen Lehre, indem er zu einem System absoluter Objektivität eben so notwendig fuehrt, missfällt dem an dem Begreiflichen allein sich haltenden Verstande (er nennt sich wohl auch die philosophirende *Vernunft*), und hat *für* sich nur die nicht erklärende, unmittelbar offenbarende Vernunft, oder den *natürlichen Vernunftglauben* » (*Vorrede...*, l. c., p. 36 s.).

nella sua confutazione dell'idealismo [33] e poi nientifica siffatta esperienza. Jacobi osserva che non basta affermare che « senza il tu non ci può essere l'io », ma che la stessa esperienza dell'« io sono » è possibile soltanto presupponendo l'esperienza esterna. Acutamente, a nostro avviso, Jacobi ha smascherato il vuoto giuoco ossia il falso ricorso di Kant all'esperienza e alla fede razionale: così al *cogito ergo sum* di Cartesio, egli ha sostituito il *cogito ergo es*, ma non ha potuto avanzare di un passo e non può fondare la validità oggettiva delle tre idee trascendentali: di Dio, della libertà, della sostanzialità e immortalità del proprio spirito. Il ricorso di Kant alla « fede razionale » (*Vernunftglaube*) come superiore al sapere (della riflessione) è vanificato in partenza, avendo egli eliminato per principio tutto il sapere inteso come sapere oggettivo: così il criticismo prima seppellisce teoreticamente la metafisica per amore della scienza; poi — perché ora vuol sommergere ogni cosa nell'abisso spalancato e senza fondo di un'assoluta oggettività — seppellisce di nuovo praticamente la scienza per amore della metafisica [34]. Approfondendo il divario con la posizione kantiana e idealistica, Jacobi mostra che nel campo morale il concetto di « libertà » (*Freiheit*) finisce per identificarsi con quello di « necessità » (*Notwendigkeit*) in modo che i concetti di libertà, razionalità e necessità coincidono nell'unico concetto di « incondizionato », di « eterna sostanza delle cose » e di « eterna fonte originaria di questa sostanza » cioè della natura. Questo altro non è, conclude Jacobi contro Spinoza e gli idealisti trascendentali suoi seguaci, che porre come Principio, come ciò che inizia originariamente, la forza (*Macht*); una forza al di sopra della quale non c'è nessun'altra forza e sulla quale anche non possono prevalere e alla quale non possono guidare la conoscenza, la saggezza e la bontà: anche ammesso ch'esse si trovino incluse come germi nel suo fondo, nell'essenzialità del tutto. Ma una siffatta forza non è che il cieco fato, ch'è ciò che si contrappone diametralmente a Dio ch'è Provvidenza (*Vorsehung*) ed è al fatalismo e all'ateismo che arriva inevitabilmente la nuova filosofia. Fatalismo, ateismo, spinozismo e idealismo allora coincidono.

La « nuova » fede di Jacobi pertanto sta alla scienza come la causa

---

[33] Cf. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede z. zweiten Ausgabe, B. 38-41.

[34] « Der Kriticismus untergräbt zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik; dann — weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität — wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch die Wissenschaft » (*Vorrede...*, l. c., p. 44).

all'effetto, e la scienza a sua volta estirpa la falsa fede ch'è la superstizione: essa è la facoltà del soprasensibile, come la percezione è la facoltà del sensibile, poiché com'esiste un'intuizione sensibile, un'intuizione (*Anschauung*) mediante il senso, così c'è anche un'intuizione razionale mediante la ragione. Ambedue stanno l'una di contro all'altra come autentiche forme di conoscenza e come non si può dedurre l'ultima dalla prima, così non si può dedurre la prima dall'ultima, ciascuna è il *prius* e dà il fondamento di certezze nel suo ordine ed è il fondamento di ogni dimostrazione. E Jacobi afferma risoluto la superiorità del sentimento sopra ogni altra facoltà; esso è la facoltà che caratterizza l'uomo nella sua propria essenza, il riflesso del sapere e del volere divino nello spirito finito dell'uomo e costituisce la fonte delle idee ossia la sfera superiore dell'uomo [35]. Quindi, non l'intelletto che si riferisce propriamente ai contenuti dei sensi esterni e del mondo materiale, ma è la facoltà del sentimento o la sua mancanza ciò che distingue l'uomo dal bruto. Il significato pertanto di fondamento della positivizzazione del *Belief* humiano da parte di Jacobi è nell'affermazione di una duplice esperienza e quindi di una duplice immediatezza: la percezione sensibile e il sentimento della ragione. Il peccato originale invece dell'idealismo (come quello del materialismo) è per Jacobi quello di fermarsi ovvero di partire e di fondarsi sul principio della « unità di esperienza », il quale porta di necessità a farsi prigionieri del mondo e della natura e quindi a precludersi ogni realtà soprasensibile quali la libertà, l'immortalità e Dio stesso. È l'incombenza di questo nichilismo metafisico che lo ha spinto, quasi per istinto profetico, ad opporsi a Kant e all'idealismo, trasfigurando il principio dello scetticismo humiano nel fondamento della certezza e vedendo nel *cogito* o *Ich denke* puro la negazione di ogni trascendenza e perciò l'abisso del fatalismo e dell'ateismo, come presto si dirà.

---

[35] Il testo qui da noi riassunto è di capitale importanza: « Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen » (*Vorrede....*, l. c., p. 55). E più sotto: « Das Vermögen der Gefühle, behaupten wir, ist im Menschen das über alle andere erhabene Vermögen; das jenige, welches allein ihn von den Thiere specifisch unterscheidet, ihn der Art, nicht bloss der Stufe nach, d. i. *unvergleichbar* über dasselbe erhebt; es ist, behaupten wir, mit der Vernunft Eines und Dasselbe. [...] Es geht uns das was wir Vernunft nennen und über den *blossen*, der Natur allein zugewandten Verstand erheben, aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor » (p. 61).

6

CONCLUSIONE

LE IMPLICAZIONI ATEE DEL DEISMO

Il giudizio complessivo più impegnato sulla struttura e sull'esito del deismo appartiene senza dubbio al teologo SAMUEL CLARKE (1675-1729)[1] che fu contemporaneo del dilagare di quelle idee quasi innocue all'apparenza ma ch'egli giudicò in realtà eversive alla fine di ogni valore religioso, anche di quelli riconosciuti e proclamati dalla sola ragione: lo sviluppo del pensiero europeo è stato una facile conferma delle sue pessimistiche previsioni. Da esperto conoscitore della situazione, egli osserva con energia che il deismo, lungi dall'essere una posizione risolutiva, qualora non porti all'accettazione del cristianesimo, deve finire nell'ateismo: a suo avviso « ... un attaccamento sincero a tutte le leggi della ragione e a tutti i doveri della religione naturale deve necessariamente condurre un uomo alla professione del cristianesimo, purché egli li esamini con attenzione e si faccia un dovere di agire in maniera conforme a questi principi ». Quindi i deisti, che arrestano la logica dei principi davanti al cristianesimo, non possono avere nessun principio fisso e sicuro, non possono né argomentare né agire di conseguenza e perciò « ... bisogna ch'essi, con assoluta necessità, si preci-

---

[1] La sua opera principale è la raccolta di due serie di discorsi tenuti nella cattedrale di S. Paolo a Londra, per la fondazione R. Boyle, che portano rispettivamente i titoli: 1) *A Demonstration of the Being and Attributes of God*: more particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza, and their Followers, wherein the Notion of Liberty is Stated, and the Possibility and Certainty of it Proved, in Opposition to Necessity and Fate. 2) *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London 1705 e 1706. Su quest'opera, ved. le osservazioni di W. R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God*, III ed., Cambridge 1935, p. 450 ss. Secondo lo Stephen « ... Clarke was the great English representative of the *a priori* method of constructing a system of theology » (*History of English Thought...*, t. I, p. 119).

pitino nell'ateismo radicale e quindi ch'essi soccombano sotto il peso degli argomenti impiegati nel discorso precedente » [coi quali è stata dimostrata l'esistenza di Dio] [2]. Clarke, per chiarire alcune tappe di questa caduta del deismo nell'ateismo, divide i deisti in quattro classi a seconda delle forme delle loro negazioni circa gli attributi divini, ma si esime dal fare nomi.

1) Alcuni portano il nome di deisti perché fanno finta di credere all'esistenza di un Essere eterno, infinito, indipendente e intelligente i quali, per non essere considerati atei epicurei, attribuiscono inoltre la struttura del mondo a questo Essere supremo. Ma, osserva Clarke, essi sono epicurei circa la Provvidenza, poiché s'immaginano che Dio non s'immischi affatto nel governo del mondo e che non presti attenzione alcuna a ciò che in esso accade né che se ne interessi [3]. Quest'opinione non è in fondo che un ateismo mascherato e quando lo si esamina con attenzione si trova ch'esso sbocca nell'ateismo puro. Infatti affermare da una parte l'esistenza di Dio e poi negare il suo diretto intervento nel mondo, ossia ammettere che Dio ha creato il mondo e poi escludere dal mondo la sua Provvidenza come se bastassero la materia e il movimento così che il corso delle cose resta abbandonato al caso delle infinite combinazioni, è un aperto controsenso [4]. Se Dio

---

[2] È sintomatico, per la storia dell'ateismo moderno, l'accanimento mostrato dall'ateismo illuministico contro la dimostrazione dell'esistenza di Dio fatta dal Clarke (cf. D'Holbach, *Système de la nature*, P. II, ch. II, II[e] éd., Londres 1774, p. 95, spec. p. 106 ss.).

[3] Clarke rimanda, per la dottrina epicurea, a Lucrezio (lib. I, v. 57 ss.) e cita dalla *Vita Epicuri* di Diogene Laerzio il testo: τὸ μάκαριον καὶ ἄφθαρτον, οὔτε αὐτόπράγματα ἔχει, οὔτε ἄλλῳ παρέχει ὥστε οὔτε ὀργαῖς, οὔτε χάρισι συνέχεται, commentando: « È press'a poco il linguaggio di certi filosofi moderni. Essi attribuiscono tutto alla materia e al movimento con l'esclusione di ogni causa e parlano di Dio come di una *intelligentia supra mundana*. È proprio lo stile d'Epicuro e Lucrezio » (ed. cit., P. II, p. 19). La posizione qui indicata corrisponde certamente a quella di Toland nelle *Letters to Serena*.

[4] E Clarke aggiunge: « As I shall shew presently; after I have made only this one Observation, that as that Opinion is impious in it self, so the late improvements in Mathematics and natural Philosophy have discovered, that, as things Now are, that Scheme is plainly false and impossible in Fact. For, not to say, that, seeing Matter is utterly uncapable of obeying any Laws, the very original Laws of Motion themselves cannot continue to take place, but by something superiour to Matter continually exerting in it a certain Force or Power according to such certain and determinate Laws » (*Op. cit.*, P. II, p. 20 s). Clarke continua osservando che le piante e gli animali non possono essere stati formati dalla

è un Essere intelligente, ch'è insieme onnipotente, onnipresente, sapiente e libero, Egli deve dirigere tutti gli avvenimenti che accadono nel mondo fin nelle più piccole circostanze, salva sempre la natura degli agenti subordinati. Di qui la conclusione: togliere a Dio il governo del mondo, è negargli l'onnipotenza, la suprema sapienza e conoscenza [5], ciò che vale soprattutto qualora si volesse anteporre il governo del mondo fisico a quello delle cose, quasi che per Dio fosse più importante il corso degli astri che le sorti del genere umano.

2) Una seconda classe di filosofi è catalogata fra i deisti perché non fa alcuna distinzione fra il bene e il male morale: dicono di ammettere l'esistenza di Dio ed anche la Provvidenza, ma poi affermano che a Dio non interessa affatto come gli uomini si comportino nella vita. Costoro ammettono quindi gli attributi naturali di Dio ma negano quelli morali, la giustizia e la bontà, e questo è ancora un finire in definitiva nell'ateismo, poiché attributi naturali e attributi morali in Dio sono indissolubili: « Segue inevitabilmente che colui che nega la giustizia o la bontà di Dio nega il suo esercizio di questi attributi riguardo alle azioni morali degli uomini; deve quindi negare sia la sua sapienza, sia la sua potenza, o ambedue, e di conseguenza deve cadere nell'ateismo assoluto » [6]. Clarke aggiunge che anche la condotta di questi deisti è in tutto conforme a quella degli atei: disprezzano ogni religione, rivelata e naturale, ed ogni pratica religiosa, deridono tutte le virtù e tutto ciò che eleva l'uomo sul bruto; essi accampano il pretesto di combattere l'ignoranza e la superstizione ma in realtà buttano lo scherno su quanto c'è di più degno e santo per l'uomo per fare l'apologia delle cose più disoneste e più assurde.

Con gente di simil fatta, conclude Clarke, non resta anzitutto che chiarire e difendere i primi principi della ragione: « Après quoi il arrivera nécessairement de deux choses l'une, ou qu'ils retrancheront

---

pura materia secondo le sole leggi del movimento e la stessa legge di gravitazione (scoperta allora da Newton) dimostra l'esistenza di un Essere supremo, causa prima del mondo che veglia e dirige il suo corso.

[5] « Wherefore the Opinion of this sort of Deists, stands not upon any certain consistent Principles, but leads unavoidably to *down-right Atheism*; and however in *Words* they may confess a God, yet in *reality* and in truth they deny him » (*Op. cit.*, P. II, p. 24). Clarke insiste nell'affermare che la posizione dei deisti coincide con quella di Epicuro di cui cita il noto giudizio di Cicerone: « Epicurum verbis reliquisse Deum, re sustulisse » (*De natura deorum*, II).

[6] S. Clarke, *Op. cit.*, P. II, p. 28.

dans le pur athéisme, ou qu'ils seront obligés de reconnaître la justice et la nécessité des devoirs de la morale, de s'y soumettre, et de rétracter solennellement les profanations qu'ils ont vomitées contre Dieu et contre la religion » [7]. Il deismo, per Clarke che vive in mezzo al fuoco della battaglia ma che vede a fondo gli obiettivi reali della lotta, ripropone l'intero problema dell'orientamento dell'uomo verso la verità: la sua lotta non si limita alla religione cristiana, ma compromette da capo a fondo l'intera vita dello spirito.

3) La terza categoria di deisti si trova del tutto a posto nei riguardi di Dio: non solo ammette la sua esistenza ma accetta integralmente la dottrina circa i suoi attributi sia naturali come morali e concepisce la dottrina della Provvidenza in conformità dei medesimi. È nei riguardi dell'uomo che costoro vengono meno: prevenuti contro il dogma dell'immortalità delle anime umane, essi immaginano che per l'uomo tutto perisca con la morte. Così una generazione succede all'altra senza che più nulla resti del bene e del male che l'uomo ha fatto; le virtù di Dio sono trascendenti per la nostra intelligenza, essi concludono, e dal fatto che non hanno nulla in comune con quelle che si dicono le virtù umane l'uomo non deve lamentarsi della diversa distribuzione dei beni e dei mali in questa vita e tanto meno sperare nella giustizia in un'altra vita. La fragilità di questa posizione, taglia corto il Clarke, è evidente: poiché, se la giustizia e la bontà non sono in Dio ciò che sono nelle nostre idee, esse non sono che parole vuote di senso quando noi diciamo che Dio è necessariamente buono e giusto [8],

---

[7] S. Clarke, *Op. cit.*, P. II, p. 32. Una simile violenza polemica ricorre di frequente presso i teologi, allarmati dalle audacie dei deisti: così, p. es., l'Oswald, un teologo scozzese della scuola del « common sense », non teme di chiamare « pazzo » (*a madmam*) ogni deista (L. Stephen, *History of English Thought...*, t. I, p. 385). L'urto fra i teologi e i deisti fu inevitabile e la polemica raggiunse momenti di notevole asprezza. I deisti furono accusati non solo di distruggere il cristianesimo come religione soprannaturale e rivelata, ma di negare ogni religione e di cadere nell'ateismo. Peter Browne, il maestro di Berkeley a Dublino, considera Toland un pazzo e, in combutta con i sociniani e gli atei, egli accusa anche Locke; la medesima accusa di ateismo contro Toland si trova anche in Clarke; identica accusa è rivolta da Bentley a Bolinbroke contro Collins, discepolo di Toland, e il parossismo arriva al punto che gli stessi teologi — Clarke e Waterland, Peter Browne e Berkeley, per esempio — si scambiano a vicenda l'accusa di ateismo (cf. L. Stephen, *Op. cit.*, t. I, pp. 113 ss., 121, 178 ss., 305, 317, 463 e passim).

[8] Clarke (*Op. cit.*, P. II, p. 33) dà una citazione assai pertinente di Origene: καθ'ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἐστι τῶν μακαριῶν πάντων, ὥστε καὶ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ (*Contra Celsum*, VI).

e quindi anche l'esistenza di Dio perde ogni significato. Anche coloro perciò che negano l'immortalità dell'anima fanno finta di riconoscere gli attributi morali della divinità ma in realtà li demoliscono e così finiscono per lasciar cadere anche gli attributi naturali: « A questo modo concludendo, anche questa opinione, se ne esaminiamo la coerenza, anch'essa ci porterà all'ateismo assoluto » [9].

In questo tessuto dello spirito, dove tutto è connesso, non si può aprire una breccia senza intaccare la consistenza dell'intera concezione che l'uomo può e deve avere dell'Essere supremo.

4) L'ultima classe di deisti, ch'è poi la prima se si seguisse l'ordine discendente, abbraccia coloro i quali ammettono, senza discriminazione alcuna, tutte le verità della religione naturale, accettano la Provvidenza e professano tutti i doveri verso Dio e verso gli uomini: essi però respingono ogni rivelazione divina. Solo costoro si possono dire in verità « deisti » e sono gli unici coi quali convenga entrare in discussione; ma sono anche pochissimi i deisti di questa specie poiché costoro, se fossero in buona fede, dovrebbero subito abbracciare il cristianesimo e riconoscere l'origine soprannaturale della religione cristiana. Il deismo, osserva Clarke, poteva mantenersi prima di Cristo, ma non più ora: i filosofi antichi cercavano una verità sempre più completa e più pura e perciò nel fondo del loro cuore speravano l'avvento di una religione divina; invece « i deisti moderni che rigettano ostinatamente la rivelazione che loro viene offerta non sono siffatti uomini come Socrate e Cicerone; ma sotto il pretesto del deismo è chiaro ch'essi cercano di buttare il ridicolo su tutto ciò ch'è veramente eccellente anche nella religione naturale » [10]. Un vero deista, è la tesi del Clarke, non può rimanere deista ma deve diventare logicamente cristiano: « Riassumendo: io non penso che ora ci sia una forma di deismo che sia accettabile. L'unica forma che sia realmente esistita in questo senso, quella dei filosofi pagani, cessa ora (dopo il cristianesimo)

---

[9] S. Clarke, *Op. cit.*, P. II, p. 34. Certamente Clarke ha di mira Henry Dodwell, autore di uno scritto dal titolo *The Natural Mortality of Human Soul clearly demonstrated*, col quale polemizzò direttamente su quest'argomento (cf. la lettera conclusiva sulla polemica: *A Letter to Mr. Dodwell*, wherein all the arguments in his Epistolary Discourse are particularly answered [1706], che nella tr. fr. ha il titolo schiettamente tomistico: *Sur l'immatérialité de l'âme et son immortalité naturelle*, tr. cit., p. 326 ss.). Sull'immortalità dell'anima conclude anche il trattato della religione naturale (c. 12, tr. cit., p. 311 ss.).

[10] S. Clarke, *Op. cit.*, P. II, p. 40.

di essere tale, poiché esso conduce gli uomini direttamente al cristianesimo. Tutte le altre forme di deismo portano inevitabilmente (come ho già mostrato e mostrerò ancora) all'ateismo assoluto. Colui che non si decide ad abbracciare la dottrina cristiana e non vuol accettare quelle speranze di vita e d'immortalità che il nostro Salvatore ha messo in luce nel Vangelo non può ormai avere nessuna certezza, fermezza e sicurezza dell'immortalità dell'anima e della vita futura; delle pene e delle ricompense eterne: poiché le difficoltà e le obiezioni valgono egualmente per ambedue » [11]. Non si può fare un passo in questo campo, senza essere impegnati a fare tutti gli altri e non si può rifiutare di fare un passo in essi senza essere obbligati a rifiutarsi a tutti gli altri così che ognuno che afferma di accettare la dottrina della ragione sulla divinità non può rifiutare la rivelazione. « Inoltre poiché gli argomenti che provano l'esistenza e gli attributi di Dio sono strettamente connessi con quelli che provano la certezza della rivelazione cristiana, non resta per il deismo nessuna consistenza: tutti i moderni deisti infatti devono saltare da un cavillo a un altro, e non presentano i loro principi nessuna saldezza e sicurezza che meriti l'adesione » [12]. Perciò i deisti, conclude Clarke, vanno attaccati con lo stesso metodo con cui si devono attaccare gli atei.

Il problema della confutazione dell'ateismo era stato l'oggetto dell'opera (o « discorso ») dedicato dal Clarke alla dimostrazione dell'esistenza di Dio che ha il titolo sintomatico: « Dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio, per servire di risposta a Hobbes, a Spinoza e ai loro seguaci ». Nel primo capitolo, che tratta delle cause dell'ateismo, divide gli atei in tre classi: quelli che non credono all'esistenza di Dio, quelli che affettano l'incredulità su questo punto, quelli che negano i principali attributi della natura divina e suppongono

---

[11] S. Clarke, *Op. cit.*, P. II, p. 42 s.

[12] S. Clarke, *Op. cit.*, P. II, p. 44 s. Il Nostro ha sviluppato ampiamente questo punto fondamentale nella sua concezione dei rapporti fra religione naturale e cristianesimo, nel c. I, soprattutto nella Prop. X: « Cioè, il cristianesimo, anche considerato semplicemente come un sistema morale che contiene i precetti più buoni e saggi che mai siano stati insegnati separatamente dalle diverse scuole di filosofia, e molte volte anche in forme molto corrotte: questo cristianesimo dovrebbe essere abbracciato da tutti i deisti ragionevoli e riflessivi, i quali vogliono comportarsi nella vita con coerenza e seguire con fedeltà le conseguenze dei loro principi come l'ultima e migliore scuola di filosofia che mai sia comparsa al mondo; benché sia altamente probabile, anche prescindendo dall'evidenza dei segni esterni, ch'esso (cristianesimo) sia di origine divina » (*Op. cit.*, P. II, p. 14).

che... « Dio è un essere senza intelligenza e che agisce puramente per necessità e quindi ch'è puramente passivo. Le cause di questi errori sono anzitutto l'ignoranza e la stupidità, poi la dissolutezza e la corruzione dei costumi: soprattutto costoro, schiavi come sono delle passioni, non sono certamente propensi a cercare i fondamenti di quella religione che li condanna. La terza, la meno numerosa, è la classe degli atei di speculazione e di ragionamento, ossia di coloro i quali, fondandosi sui principi della filosofia, trovano convincenti gli argomenti che da essi, a loro avviso, derivano contro l'ammissione dell'esistenza di Dio: solo l'atteggiamento di costoro merita di essere preso in esame » ed è ad essi che Clarke dedica la sua opera [13]. L'importanza di questa, riconosciuta anche dal Leibniz nella celebre polemica col Clarke, è soprattutto nell'aver voluto far argine alle nuove forme di soggettivismo empirico e razionalistico che non potevano trarre in inganno l'avveduto teologo sul loro effettivo risultato: il suo esempio non rimase isolato [14] e salvò a lungo la teologia anglicana dalle infiltrazioni della filosofia moderna, a differenza di quella del continente.

Concludendo: il deismo non ha avuto finora nella storia della filosofia il posto che gli compete, per l'importanza di primo piano nello sviluppo del pensiero moderno. La trascuratezza e l'oblio che l'ha colpito si possono spiegare anche dal fatto che non spiccano in esso figure di primo piano, ma soprattutto perché questa è una « filosofia delle cose » più che dei concetti e si attacca di preferenza ai problemi dell'esistenza e della concretezza individuale e storica del problema religioso. Ma il deismo, come ogni grande corrente di pensiero, è una scuola a sfumature varie e complesse, che va dal teismo più risoluto di un Cherbury fino alle soglie dell'ateismo di un Toland, Collins o Shaftesbury...; è la parabola che si può osservare per esempio nella

---

13 S. Clarke, *Op. cit.*, P. I, p. 1 ss.

14 Sulla scia del Clarke si trova certamente il vescovo di Durham Joseph Butler, autore del celebre trattato di apologetica: *The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature*, 1736, che ricorda anche nel titolo l'opera del Nostro. Il Butler divide la sua opera in due parti, come Clarke (I. « Of Natural Religion », II. « Of Revealed Religion »), ed è interessante come egli inizi la prima parte con la trattazione dell'immortalità (ch. I « Of a Future Life »), II ed., London 1827, p. 185 ss.; a quest'argomento egli dedicò una precedente dissertazione dal titolo « Of Personal Identity » (ed. cit., p. 517 ss.) dove ricorda la polemica Clarke-Dodwell (p. 521). Gli accenni polemici, contro l'ateismo e il deismo, sono qui sempre smorzati e quasi velati (cf., p. es., pp. 171 ss., 337 ss.).

formazione del Diderot, come si dirà. All'inizio della sua attività letteraria, egli presenta il deista come « ... l'unico che possa tener testa all'ateo...; il deista infatti garantisce l'esistenza di un Dio, l'immortalità dell'anima e le sue conseguenze » [15]; più tardi, la posizione deista non si distanzia molto dallo spinozismo: « L'être intelligent selon lui (le déiste) n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc, de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, que ces deux substances composent l'univers et que l'univers est Dieu. On pèse actuellement nos raisons, et si l'on y prononce jamais un jugement définitif, je t'instruirai » [16]. Uno studio più attento del deismo quindi ci mette di fronte ad ambiguità e oscillazioni non meno gravi e impegnative dei sistemi filosofici più noti.

I deisti infatti sono stati chiamati dai loro avversari: naturalisti, liberi pensatori, razionalisti [17]; « atei » furono giudicati non solo Hobbes e Toland, ma anche Collins e lo stesso Cherbury per esempio dal Kortholt, come si è visto; « naturalisti » furono detti poi i deisti in quanto fautori della religione naturale in contrasto con la religione soprannaturale: il termine « naturalista » divenne poi sinonimo di « razionalista » [18]; il termine di « libero pensatore » risale agli stessi deisti e precisamente al Collins (*Discourse of Freethinking*, 1713), ma già il

---

[15] « Le déiste seul peut faire tête à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination ». « Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites » (D. Diderot, *Pensées philosophiques*, § XIII et § XXIII, éd. P. Vernière, Paris 1961, pp. 14, 23). Il Vernière opportunamente aggiunge in nota al § XXIII: « Voltaire écrit en marge: "Beaucoup de déistes n'admettent point l'immortalité de l'âme". Quoique déiste, il disait dès 1734 dans le *Traité de métaphysique*: Je n'assure point que j'ai des démonstrations contre la spiritualité et l'immortalité de l'âme, mais toutes les vraisemblances sont contre elles » (l. c.).

[16] D. Diderot, *Promenade du sceptique. L'allée des Maroniers*, ed. cit., p. CIV s.

[17] Lo afferma lo storico del movimento: G. V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus*, Stuttgart-Tübingen 1841, p. 453.

[18] Cf. C. F. Stäudlin, *Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus*, Göttingen 1826, p. 110. L'A. li assolve dall'accusa di ateismo (« ... sie waren auch keine Atheisten und Antimoralisten »). Nella scia della tradizione deista inglese va collocato probabilmente il libello *The Necessity of Atheism*, attribuito a Shelley (ma opera, sembra, soprattutto dell'amico Hogg), che valse al giovane poeta l'espulsione dall'Università di Oxford (cf. B. Chiappelli, *Il pensiero religioso di Shelley*, Roma 1956, spec. p. 40 ss.).

Molineux nel 1697 chiamava Toland *a candid freethinker* e il termine ha avuto in Francia come corrispondente quello più aristocratico di *esprit fort*. Ma lo spunto più originale dell'ultimo deismo (specialmente di Shaftesbury e Hume) è l'elevazione del sentimento a *primum movens* della vita dello spirito e all'esaltazione della vita morale per sé stante e indipendente nella propria sfera: una concezione che si poneva come intermediaria fra la tesi degli « atei onesti » del Bayle e l'antinomia del *Sollen* puro di Kant. Si tenga però insieme presente che i deisti per parte loro non proclamavano affatto di negare la divinità, ma solo di chiarire ciò che il nome di Dio può significare in una concezione del mondo rigorosamente razionale; né intendevano annientare il cristianesimo, ma solo criticare una teologia chiusa e dogmatica e tutta impelagata in controversie delle sette religiose in cui la riforma aveva dissolto la cristianità [19]. Ma la vita del pensiero procede per la logica dei principi e non secondo le intenzioni o convinzioni personali dei filosofi e il deismo — con amara ironia di termini — rappresenta uno dei passi più risoluti del tracollo teologico e dell'affermazione dell'ateismo nell'èra moderna.

---

[19] Ma la connessione deismo-ateismo sembra inevitabile: « The process is a logical one, form the premise that we know only that which is given to us by the activity of the senses, to the conclusion that, if God exists, it must be in a region quite beyond the world as we know it through experience. For God cannot be discovered in the sensory sources of knowledge, and therefore, if He exists at all, it must be in a sphere transcending a world which is composed wholly of original elements given in sensation. This is *deism*, and the way is not far from deism to atheism, and many there were in that age who found it » (Y. G. Hibben, *The Philosophy of Enlightenment*, New York 1910, p. 19). Questa situazione è precipitata soprattutto dopo la critica di Hume alla religione: « The negative assertions of Hume carried more weight, however, than his speculative queries. His argument against natural religion tended to undermine the very foundations of deism, and to accelerate the tendency of deistical opinion to drift into atheism » (*Op. cit.*, p. 279). L'osservazione vale soprattutto per la Francia dove gli scritti di Hume ebbero un considerevole influsso: « A hatred of the priests, a protest against ecclesiastical authority and a sensationalistic psychology all combined in France to produce a philosophy of atheism » (*Op. cit.*, p. 279).

APPENDICI

1 - LA CONFUTAZIONE DEL NATURALISMO DI SHAFTESBURY NELL'OPERA DI J. BUTLER

L'opera di maggior rilievo nella polemica contro Shaftesbury è considerata il *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* del Vescovo Joseph Butler, pubblicata nel 1736 (cito la II ed., Glasgow 1827); in appendice sono date due « dissertazioni », l'una sull'identità personale (in merito al problema dell'immortalità dell'anima) e l'altra sull'essenza della virtù (*The Nature of Virtue*). Benché tanto nell'opera come nelle dissertazioni (ed anche nell'ampio saggio introduttivo del rev. D. Wilson, di pp. CLXIV) manchi ogni riferimento esplicito a Shaftesbury, è fuori dubbio che si tratta di una confutazione diretta delle sue idee: basti qualche accenno.

1) Non solo il carattere antideistico, ma l'evidente polemica contro Shaftesbury è evidente fin dall'*Advertisement*: « It is come, I know not how, to be taken for granted, by many persons, that Christianity is not so much as a subject of inquiry; but that it is now, at length, discovered to be fictitious. And accordingly they treat it, as if, in the present age, this were an agreed point among all people of discernment; and nothing remained, but to set it up as a principal subject of mirth and ridicule, as it were by way of reprisals, for its having so long interrupted the pleasures of the world » (p. 169). Il principio ispiratore dell'opera è la corrispondenza o « analogia » (*Analogy*) fra la religione naturale e quella rivelata sia nel senso negativo che le negazioni e obiezioni contro l'una si ritorcono alla fine contro l'altra, sia nel senso positivo che le prove per l'una tornano a vantaggio anche dell'altra (cf. la conclusione dell'*Introduction*, p. 182).

2) È assai probabile che Shaftesbury sia attaccato fin dall'inizio della Parte I quando il Butler si accinge a dimostrare l'immortalità dell'anima: « Strange difficulties have been raised by some concerning personal identity, or the sameness of living agents, implied in the notion of our existing now and hereafter, or in any two successive moments; which whoever thinks it worth while, may considered in the first Dissertation at the end of this Treatise » (p. 185). La dissertazione *Of Personal Identity* si trova in Appendice (p. 517 ss).

Certamente è diretto contro Shaftesbury il c. II: *Of the Government of God by Rewards and Punishments, and particularly of the latter* (p. 208). Così per la dottrina del « piacere » come primo movente dell'azione morale: « Is the pleasure, then, naturally accompanying every particular gratification

of passion, intended to put us upon gratifying ourselves in every such particular instance, and as a reward to us for so doing? No, certainly » (p. 212). Soprattutto la critica del c. III della teoria che a Dio conviene solo la « benevolenza » non la giustizia che punisce nella vita futura: « Some men seem to think the only character of the Author of Nature to be that of simple absolute benevolence. This, considered as a principle of action, and infinite in degree, is a disposition to produce the greatest possible happiness, without regard to persons' behaviour, otherwise than as such regard would produce higher degrees of it. And supposing this to be the only character of God, veracity, and justice in him would be nothing but benevolence conducted by widsom. Now, surely this ought not to be asserted, unless it can be proved; for we should speak with cautious reverence upon a suject » (p. 224; cf. pp. 248 ss., 265 ss.): una teoria ch'equivarrebbe a togliere ogni distinzione fra il bene e il male.

Parimenti la definizione della virtù: « For virtue consists in a regard to what is right and reasonable, as being so; in a regard to veracity, justice, charity, in themselves: and there is surely no such thing as a like natural regard to falsehood, injustice, cruelty » (p. 236. Su quest'argomento ritorna la dissertazione *Of the Nature of Virtue*, p. 527 ss.). La critica all'utilitarismo (p. 276 ss.) e al fatalismo morale (p. 292 ss.), negatore della libertà e della Provvidenza.

3) La critica deista di Shaftesbury alla religione rivelata è chiaramente indicata all'inizio della Parte II: « Some persons, upon pretence of the sufficiency of the light of nature, avowedly reject all revelation, as, in its very notion, incredible, and what must be fictitious. And, indeed it is certain, no revelation would have been given, had the light of nature been sufficient in such a sense, as to render one not wanting and useless. But, no man in seriousness and simplicity of mind, can possibly thinks it so, who considers the state of religion in the heathen world before revelation, and its present state in those places which have borrowed no light from it; particularly the doubtfulness of some of the greatest men concerning things of the utmost importance, as well as the natural inattention and ignorance of mankind in general » (p. 337; cf. p. 421 ss.). Tale critica è accusata di portare senz'altro all'ateismo: « The objections against all this, from the perversion of Christianity, and from the supposition of its having had but little good influence, however innocently they may be proposed, yet cannot be insisted upon as conclusive, upon any principles but such as lead to downright atheism; because the manifestation of the law of nature by reason, which, upon all principles of theism, must have been from God, has been perverted and rendered ineffectual in the same manner. It may indeed, I think, truly be said, that the good effects of Christianity have not been small; not its supposed ill effects, any effects at all of it, properly speaking. Perhaps, too, the things themselves done have been aggravated; and if not, Christianity hath been often only a pretence; and the same evils, in the main, would have been done upon some other pretence. However, great and shocking as the corruptions and abuses of it have really been, they cannot be insisted upon as arguments against it, upon principles of theism » (p. 345).

Infondatezza della critica ai miracoli (pp. 359 ss., 378 ss.), alla rivelazione divina (p. 368 ss.): « But the consequence of the foregoing obser-

vations is, that the question upon which the truth of Christianity depends, is scarce at all, what objections there are against its scheme, since there are none against the morality of it; but what objections there are against its evidence: or, what proof there remains of it, after due allowances made for the objections against that proof: because it has been shown, that the objections against Christianity, as distinguished from objections against its evidence, are frivolous. For surely very little weight, if any at all, is to be laid upon a way of arguing and objecting, which, when applied to the general constitution of nature, experience shows not to be conclusive: and such, I think, is the whole way of objecting treated of throughout this chapter » (p. 385).

Importante ed esplicito l'accenno alla teoria dell'*entusiasmo* di Shaftesbury come principio di esaltazione religiosa negli apostoli e nei martiri: *a*) « They allege, that numberless enthusiastic people, in different ages and countries, expose themselves to the same difficulties which the primitive Christians did; and are ready to give up their lives, for the most idle follies imaginable. But it is not very clear, to what purpose this objection is brought. For every one, surely, in every case, must distinguish between opinions and facts. And though testimony is no proof of enthusiastic opinions, or of any opinions at all; yet it is allowed, in all other cases, to be a proof of facts. And a person laying down his life in attestation of facts, or of opinions, is the strongest proof of his believing them. And if the apostles and their contemporaries did believe the facts, in attestation of which they exposed themselves to suffering and death, this their belief, or rather knowledge, must be a proof of those facts; for they were such as came under the observation of their senses. And though it is not of equal weight, yet it is of weight, that the martyrs of the next age, notwithstanding they were not eyewitnesses of those facts, as were the apostles and their contemporaries, had, however, full opportunity to inform themselves, whether they were true or not, and give equal proof of their believing them to be true ». *b*) « But enthusiasm, it is said, greatly weakens the evidence of testimony, even for facts, in matters relating to religion; some seem to think, it totally and absolutely destroys the evidence of testimony upon this subject. And, indeed, the powers of enthusiasm, and of diseases, too, which operate in like manner are very wonderful, in particular instances. But if great numbers of men, not appearing in any peculiar degree weak, nor under any peculiar suspicion of negligence, affirm that they saw and heard such things plainly with their eyes and their ears, and are admitted to be in earnest; such testimony is evidence of the strongest kind we can have, for any matter of fact » (p. 454 s.).

La conclusione raccoglie lo scopo preciso dell'opera ch'era di mostrare lo stretto rapporto fra la religione rivelata e la naturale e di diffidare quanti le respingono: « Let us then suppose, that the evidence of religion in general, and of Christianity, has been seriously inquired into, by all reasonable men among us. Yet we find many professedly to reject both, upon speculative principles of infidelity. And all of them do not content themselves with a bare neglect of religion, and enjoying their imaginary freedom from its restraints. Some go much beyond this. They deride God's moral government over the world: they ridicule and vilify Christianity, and blaspheme the Author of it; and take all occasions to manifest a scorn and contempt of revelation. This amounts to an active setting themselves againt religion;

to what may be considered as a positive principle of irreligion; which they cultivate within themselves, and, whether they intend this effect or not, render habitual, as a good man does the contrary principle. And others, who are not chargeable with all this profligateness, yet are in avowed opposition to religion, as if discovered to be groundless. Now admitting, which is the supposition we go upon, that these persons act upon what they think principles of reason, and otherwise they are not to be argued with; it is really inconceivable, that they should imagine they clearly see the whole evidence of it, considered in itself, to be nothing at all; nor do they pretend this. They are far indeed from having a just notion of its evidence; but they would not say its evidence was nothing, if they thought the system of it, with all its circumstances, were credible, like other matters of science or history» (p. 507 s.)[1].

Certamente l'opera del Butler sta a fondamento del seguente scritto di John Brown, sia per la struttura come per la qualità degli argomenti, con la differenza che il Butler attinge più largamente alla letteratura filosofica e ci dà i nomi degli Autori che cita pro e contro.

2 - LA CRITICA A SHAFTESBURY DI J. BROWN[2]

Ho scelto l'opera del Brown per il garbo e l'equilibrio che guida la penna dell'autore e per la profonda stima che mostra per Shaftesbury il quale vi è citato di volta in volta in modo esplicito. L'opera è divisa in tre saggi che seguono lo schema e mettono a fuoco i tre punti fondamentali della concezione shaftesburiana: ne indico i tratti più salienti. Seguo l'ordine dell'autore.

---

[1] Lo studio più accurato dell'opera di Butler è ancora quello di L. Stephen (cf. *History of English Thought...*, t. I, p. 278 ss.). Ma per Butler Dio non costituisce problema alcuno, è un dato di fatto ed un punto di partenza: « He takes for granted the assumption of the divine existence. We believe, he says substantially, in a God of nature, but the God of nature is such a God as nature reveals, and not the God who is described by your a priori speculations. God as known to us by analogy of nature-that is to say, by that kind of imperfect induction which alone is available in these deep problems is non longer different from the God revealed to us in the Bible; on the contrary, he appears, so far as our faculties can be trusted, to be the same very Being » (*Op. cit.*, p. 281 s.). Sul circolo vizioso e sul metodo controproducente dell'analogia del Butler, di ricorrere al Dio della Rivelazione e di disprezzare, contro il deismo, il Dio della ragione, ha fatto un'acuta disamina lo stesso Stephen (cf. *An Agnostic's Apology*, London 1904, p. 17 ss.).

[2] John Brown, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, London, printed for C. Davis, 1751. Il titolo ripetuto nel secondo foglio continua *of the Earl* of Shaftesbury. L'A. si propone di fare il mediatore fra coloro che idolatravano e coloro che detestavano le *Characteristics* di Shaftesbury ch'è sempre

1) *Sul ridicolo considerato come prova* (« *Test* ») *di verità*. - In apertura di esposizione il Brown loda Staftesbury nel suo nobile proposito di difendere la « libertà » (*Freedom*), ma non può accettarne il metodo: « It will ever be our truest Praise therefore, to join the noble Apologist in his Encomiums on *Freedom*; the only permanent Basis on which *Religion* or *Virtue* can be established. Nor can we less approve his frequent Recommendations of *Politeness, Chearfulness*, and *Good-humour*, in the Prosecution of our most important Enquiries » (p. 5). L'ampia discussione segue direttamente il testo di Shaftesbury e attinge ampiamente, secondo la consuetudine del tempo, alle fonti classiche e arriva alla conclusione che solo la ragione (*Reason*), e non l'ironia (*Raillery*) o la spiritosità (*Wit*), è in grado di scoprire la falsità e di provare la verità: « and thus REASON alone is the *Detecter of Falsehood*, and the TEST OF TRUTH » (p. 41). Il ridicolo non può mai scoprire la falsità o provare la falsità (p. 47): anzi il ridicolo, che non è frenato dalla ragione, porta ad errori e aberrazioni gravissime (p. 64 ss.), perché solo la ragione può distinguere l'apparenza dalla realtà. Le stravaganze a cui si abbandona alle volte il fanatismo religioso, come nei casi descritti da Shaftesbury (dei calvinisti francesi, esuli in Inghilterra), sono eccessi precisamente di fronte al giudizio della ragione e non per il criterio del ridicolo: « It implies some further Power, which may be able to distinguish what is *really* ridiculous, from what is only *apparently* so. On the contrary, if by " that which is ridiculous ", he means that which is *apparently* ridiculous, it may be affirmed, this may be morally true: Because Imagination and Passion often take up with Fictions instead of Realities, and can never of themselves distinguish them from each other » (p. 89). Conclusione: « 'Tis no difficult Matter to point out the Foundation of this Gentleman's Errors concerning Ridicule. They have arisen solely from his mistaking the *Passion of Contempt* for a *judicial Faculty*: Hence all those new-fangled Expressions of — " the Faculty of Ridicule " — " the Sense of Ridicule " — and " the feeling of the Ridiculous ": In the Use of which he seems to have imposed upon himself new phrases for Realities, and Words for Things » (p. 97).

Riportiamo per intero l'ultima Sezione (XI) che tratta della sfera religiosa: « To return therefore to the noble Writer. As it is evident, that *Ridicule* cannot in general without Absurdity be applied as a Test of Truth; so can it least of all be admitted in *examining Religious Opinions*, in the Discussion of which, his Lordship seems principally to recommend it. Because, by inspiring the contending Parties with *mutual Contempt*, it hath a violent Tendency to destroy *mutual Charity*, and therefore to prevent mutual *Convinction*. [...] But if the Way of Ridicule is thus wholly to be rejected

---

indicato con l'epiteto: « the noble Writer ». Sulla critica del Brown lo Stephen afferma: « Thus he tries to supplant Shaftesbury's vague declamation and Clarke's nugatory metaphysics by a fixed and intelligible standard. In fact, the criticism strikes at Shaftesbury's fundamental weakness. [...] Brown's utilitarianism provides a pratical rule, though, of course, it does not attempt to answer the problem of existence of evil » (L. Stephen, *History of English Thought in Eighteenth Century*, ed. cit., t. II, p. 45 s.).

in treating every *controverted* Subject; it will probably be asked, " Where then is it to be applied? Whether it is reasonable *to calumniate and blaken it without Distinction*? And whether it is not Impiety, thus *to vilify the Gifts of our Maker*? ". And 'tis certain, that to do this, were absurd and impious. As on the other hand, there is an equal Absurdity and Impiety in confounding that Order of Things which the Creator hath established, and endeavouring to raise *a blind Passion* into the *Throne of Reason*. One Party or other in this Debate hath certainly incurred the Censure: The Censure is severe, and let it fall where it is deserved. I know none that endeavour to vilify and blacken Ridicule without Distinction, unless when it presumes to elevate itself into a *Test of Truth*: And then, as a Rebel to the Order and Constitution of Nature, it ought to be resolutely encountered and repelled, till it take Refuge in its own inferior Station. The proper Use of Ridicule therefore is " to disgrace *known* Falsehood ": And thus, negatively at least, " to enforce *known* Truth ". Yet this can only be affirmed of certain Kinds of Falsehood or Incongruity, to which we seem to have appropriated the general Name of *Folly*: And among the several Branches of this, chiefly I think, to AFFECTATION. For as every *Affectation* arises from a false Pretence to *Praise*, so a *Contempt incurred* tends to *convince* the Claimant of his *Error*, and thus becomes the natural Remedy to the Evil. MUCH more might be said on this Head. We might run through numerous Divisions and Subdivisions of *Folly*: But as the Task would be both insignificant and endless, I am unwilling to trouble the Reader with such elaborate Trifles. It seems an Observation more worthy of our Attention and Regard; that *Contempt* whence Ridicule arises, being a *selfish Passion*, and nearly allied to *Pride*, if not absolutely founded on it; we ought ever to keep a strict Rein, and in general rather curb than forward its Emotions. Is there a more important Maxim in Philosophy than this, that we should gain a Habit of controuling our Imaginations and Passions by the Use of Reason? Especially those that are rather of the selfish than the benevolent Kind? That we should not suffer our Fears to sink us in Cowardice, our Joys in Weakness, our Anger in Revenge? And sure there is not a Passion that infests human Life, whose Consequences are so generally pernicious as those of *indulged Contempt*. As the common Occurrences of Life are the Objects which afford it Nourishment, so by this means it is kept more constantly in Play, than any other Affection of the Mind: And is indeed the general Instrument by which Individuals, Families, Sects, Provinces and Nations, are driven from a State of mutual Charity, into that of Bitternes and Dissention. We proceed from Raillery to Railing; from Contempt to Hatred. Thus if the Love of Ridicule be not in itself a Passion of the malevolent Species, it leads at least to those which are so. Add to this, that the most ignorant are generally the most contemptuous: and they the most forward to *deride*, who are most incapable or most unwilling to *understand*. Narrow Conceptions of Things lead to groundless Derision: And this Spirit of Scorn in its Turn, as it cuts us off from all Information, confirms us in our preconceived and groundless Opinions.

This being the real Nature and Tendency of Ridicule, it cannot be worth while to descant much on its Application, or explore its Subserviency to the Uses of Life. For though under the severe Restrictions of Reason, it

may be made a proper Instrument on many Occasions, for disgracing *known Folly*; yet the Turn of Levity it gives the Mind, the Distaste it raises to all candid and rational Information, the Spirit of Animosity it is apt to excite, the Errors in which it confirms us when its Suggestions are false, the Extremes to which it is apt to drive us, even when its Suggestions are true; all these conspire to tell us, it is rather to be wished than hoped, that its Influence upon the whole can be considerable in the Service of *Wisdom* and *Virtue*. LORD SHAFTESBURY himself, in many other Parts of his Book, strongly insists on the Necessity of bringing the Imagination and Passions under the Dominion of Reason. " The only Poison to *Reason*, says he, is *Passion*: For false Reasoning is soon redressed, where Passion is removed ". And it is difficult to assign any Cause that will not reflect some Dishonour on the noble Writer, why he should thus strangely have attempted to privilege this Passion of *Contempt* from so necessary a Subjection. Let it suffice, in Conclusion, to observe; that Inconsistencies must ever arise and be persisted in, when a roving Fancy, conducted by *Spleen* and *Affectation*, goes in Quest of idle Novelties, without subjecting itself to the just Restraints of *Reason*. Upon the whole: This new Design of *discovering* Truth by the *vague* and *unsteady Light* of Ridicule, puts one in Mind of the honest *Irishman*, who applied his *Candle* to the *Sun-Dial*, in order to *see how* the Night went » (pp. 99-107).

2) *Delle obbligazioni dell'uomo verso la virtù e della necessità del principio religioso.* - Il secondo saggio tratta del tema centrale dell'opera di Shaftesbury ch'è stato da noi esposto seguendo l'*Inquiry concerning Virtue and Merit*, come fa ora il Brown che gli rimprovera prolissità di esposizione e ambiguità di espressione (p. 112). Non solo viene meno Staftesbury che assimila la virtù ad un giudizio estetico di eleganza, bellezza, sublimità... delle cose [3], ma anche sono inadeguate le definizioni del Clarke secondo il quale la virtù è convenienza, ragioni, relazioni di cose (*Fitness, Reason and Relation of Things*) e del Wollaston per il quale la virtù è la verità delle cose (*The Truth of Things*): nozioni del tutto vaghe, finché non si spiega cosa s'intende per bellezza, convenienza, verità (p. 122). Né basta appellarsi al bene comune dell'umanità: allora avrebbe ragione contro Shaftesbury il Mandeville nella sua « Favola delle api » (*Fable of the Bees*) secondo il quale « i vizi privati sono pubblici benefici » (*Private Vices are Public Benefits*) così che le virtù private sarebbero pubbliche disgrazie (pp. 137 ss., 146 ss., 152 ss.). Non si potrà mai definire la virtù fin quando non ci si mette d'accordo su ciò che forma l'essenza della natura umana, sul dinamismo delle sue facoltà interiori da cui procede quell'« entusiasmo » che Shaftesbury confonde troppo spesso (come Bayle) col fanatismo settario.

A questo punto Brown attacca, col solito garbo ma con fermezza, l'incomprensione di Shaftesbury nei riguardi della vera religione e della spe-

[3] Concorda con Shaftesbury nel definire la virtù in modo estetico (« the BEAUTY of *Virtue* ») il suo miglior seguace, l'Hutcheson, ch'è ricordato espressamente (pp. 122, nota; 162) e citato con l'epiteto « the most ingenious of his Followers » (p. 166).

ranza della vita futura: « To prevent Misinterpretation, it may be proper to observe, that LORD SHAFTESBURY sometimes talks in earnest of the *Nobleness* and *Dignity* of *Religion.* But when he explains himself, it appears, he confines his Idea of it to that Part wich consists solely in Gratitude to, and Adoration of the supreme Being, without any Prospect of future Happiness or Misery. Now, though indeed this be the noblest Part, yet it is beyond the Reach of all, save only those who are capable of the most *exalted Degrees of Virtue.* His Theory of *Religion* therefore is precisely of a Piece, with his Theory of the *moral Sense*; not calculated for Use, but Admiration; and only existing in the Place where they had their Birth; that is, as the noble Writer well expresseth it, *a Mind taken up in Vision.* He sometimes talks, or seems to talk, in earnest too, on the *Usefulness* of *Religion*, in the common Acceptation of the Word. With Regard to which 'tis only necessary to observe, that whatever he hat said on this Subject I readily assent to: But this is no Reason why it may not be necessary to obviate every thing he hath thrown out to the contrary, to prejudice common Readers against Religion, through the Vanity of being thought *Original.* To *invent* what is *just* or *useful*, is the Character of *Genius*: 'Tis *Folly* only and *Impertinence* to broach *Absurdities.* FIRST, therefore, he often asserts, that the Hope of future free Spirit of a Man, and only fit for those who are destitute of the very first Principles of common Honesty: He calls it *miserable*, *vile mercenary*: And compares those who allow it any Weight, to *Monkies* under the Discipline of the Whip. In Answer to these general Cavils (probably aimed principally at *Revelation*) which are only difficult to confute, as they are vague and fugitive, let it be observed, first; that whatever can be objected against the Fear of *human* Laws. They *both* threaten the Delinquent with the Infliction of Punishment, nor is the Fear of the one more unworthy, than of the other. Yet the noble Writer himself often speaks with the highest Respect of *Legislators*, of the Founders of *Society* and *Empire*, who, by the Establishment of wise and wholesome Laws, drew Mankind from their State of natural Barbarity, to that of cultivated Life and social Happiness: Unless indeed he supposes that ORPHEUS and the rest of them did their Business *literally* by *Taste* and *Fiddle*? If therefore the just Fear of *human* Power might be inforced without insulting or violating the *Generosity* of our Nature, whence comes it, that a just Fear of the *Creator* should so miserably degrade the Species? The religious Principle holds forth the same Motive to Action, and only differs from the other, as the Evil it threatens is infinitely greater, and more lasting. FURTHER: If we consider the religious Principle in its true Light, there is nothing in it either *mean, slavish*, or *unworthy.* To be in a *Fright* indeed, to live under the Suggestions of *perpetual Terror* (in which, the noble Writer would persuade us, the religious Principle consists) is far from an amiable Condition. But this belongs only to the *Superstitious* or the *Guilty.* The first of there are falsely religious; and to the last, I imagine the noble Writer's most zealous Admirers will acknowledge, it *ought* to belong. But to the rest of Mankind, the *religious* Principles or *Fear* of God is of a quite different Nature. It only implies a lively and habitual Belief, that we shall be hereafter miserable, if we disobey his Laws. Thus every wise Man, nay, every Man of common Understanding, hath a *like Fear*

of every *possible Evil*; of the destructive Power of natural Agents, of *Fire*, *Water*, *Serpents*, *Poison*: Yet none of these Fears, more than the religious one, imply a State of *perpetual* Misery and Apprehension: None of them are inconsistent with the most generous Temper of Mind, or truest Courage. None of them imply more than a *rational Sense* of these several Kinds of Evil; and from that Sense, a *Determination to avoid them*. Thus the noble Writer himself, when it answers a different Purpose, acknowledges that " a Man of Courage may be *cautious* without real Fear ". Now the Word *Caution*, in its very Nature, implies a Sense of a Possibility of Evil, and from that Sense of a Determination to avoid it: Which is the very Essence of the religious Principle or the *Fear* of God.

And as to the other Branch of religious Principle, " the Hope and Prospect of higher Degrees of future Happiness and Perfection ":... What is there of *mean, slavish, or unworthy* in it? Are all Mankind to be blown up into the *Mock-majesty* of the *kingly* STOIC, seated on the Throne of *Arrogance*, and *lording* it in an empty Region of CHIMAERA's? Is not the Prospect of Happiness the great universal Hinge of human Action? Do not all the Powers of the Soul centre in this one Point? Doth not the noble Writer himself elsewhere acknowledge this? And that our Obligations to Virtue itself can only arise from this one Principle, that it gives us real Happiness? Why then should the Hope of a happy Immortality be branded as *base* and *slavish*, while the Consciousness or Prospect of a happy Life on Earth is regarded as a just and honourable Motive?

The noble Writer indeed confesseth, that " if by the Hope of Reward, be understood the Love and Desire (he ought to have said, the *Hope*) of *virtuous Enjoyment*, it is not derogatory to Virtue ". But that in every other Sense, the indulged Hope of Reward is not only mean and mercenary, but even *hurtful* to Virtue and common *Humanity*: " For in this religious Sort of Discipline, the Principle of *Self-Love*, which is *naturally so prevailing* in us (*indeed*?) being no way moderated or restrained, but rather improved and made stronger every Day, by the Exercise of the Passions in a Subiect of more extended Self-Interest; there may be reason to apprehend lest the Temper of this kind should extend itself in general through all the Parts of Life ". This, to say the best of it, is the very *Phrenzy* of Virtue. Religion proposeth true Happiness as the End and Consequence of virtuous Action: This is granted. It proposeth it by such Motives as must influence Self-Love, and consequently hath given the best Means of procuring it. Yet, it seems, Self-Love being not restrained, but made stronger, will make Mankind miss of true Happiness. That is, by leading Self-Love into the Path of *true* Happiness, Religion will inevitably conduct it to *false*; by commanding us to *cherish* our *public* Affections, it will certainly *inflame* the *private* ones; by assuring us, that if we would be happy hereafter, we must be *virtuous* and *benevolent*, it ill beyond Question render us *vile* and *void* of *Benevolence*. But this Mode of Reasoning is common with the noble Writer. However, at other Times his Lordship can descend to the Level of common Sense; and prosecute his Argument by Proofs diametrically opposite to what he here advanceth. For in proving the Obligations of Man to Virtue, after having modelled the inward State of the human Mind according to his own Imagination, he proceeds to consider the *Passions* which regard *oursel-*

ves, and draws another, and indeed a stronger Proof from *these*. He there proves the Folly of a vicious Love of Life, " because Life itself may often prove a Misfortune ". So of *Cowardice,* " because it often robs us of the Means of Safety ". ... Excessive Resentment, " because the Gratification is no more than an Alleviation of a racking Pain ". ... The Vice of Luxury " creates a Nauseating, and Distaste, Diseases, and constant Craving ". He urges the same Objections against intemperate Pleasure of the amorous kind. He observes that Ambition is ever " suspicious, jealous, captious, and uncapable of bearing the least Disappointment ". He then proceeds thro' a Variety of other Passions, proving them all to be the Sources of some internal or external Misery. Thus he awakens the same Passions of *Hope* and *Fear*, which, in a religious View, he so bitterly inveighs against. Thus he exhibits a Picture of future *Rewards* and *Punishments*, even of the most *selfish* Kind: He recommends the Conformity to Virtue, on the Score both of present and future *Advantage*: He *deters* his Reader from the Commission of Vice, by representing the Misery it will produce. And these too, such *Advantages* and such *Miseries*, as are entirely distinct from the mere Feeling of virtuous Affection or its contrary: From the Considerations of Safety, Alleviation of *bodily* Pain, the Avoidance of *Distaste*, and *Diseases*. Now doth not his own Cavil here recoil upon him? " That in this Sort of Discipline, and by exhibiting such Motives as there, the Principle of Self-Love must be made stronger, by the Exercise of the Passions in a Subject of more extended Self-Interest: And so there may be Reason to apprehend, lest the Temper of this Kind should extend itself in general through all the Parts of Life ". Thus the Objection proves equally against both: In Reality, against neither. For, as we have seen, the *Sense* or *Prospect* of Happiness, is the only possible Motive to Action; and if we are taught to believe that *virtuous Affection* will produce *Happiness*, whether the expected Happiness lies in *this* Life; or *another*, it will *tende*, and *equally* tend, to produce *virtuous* Affection. The noble Writer, therefore, and his admires, might as well attempt to remove Mountain, as to prove that the *Hope* and Prospect of a happy Immortality, can justly be accounted more servile, mercenary, or *hurtful*, than the View of those transient and earthly Advantages, which his Lordship hath so rhetorically and honestly display'd, for the Interest and Security of *Virtue*. In Truth, they are precisely of the same Nature, and only differ in Time, Duration, and Degree. They are both established by our Creator for the same great End of Happiness. And what GOD hath thus *connected*, it were *absurd*, as well as impious, to attempt to *separate*. THERE is yet another Circumstance observable in human Nature, which still further proves, that the Hope of a happy Immortality hath no Tendency to produce selfish Affection, but its contrary. For let the *stoical* Tribe draw what Pictures they please of the human Species, this is an undoubted Truth, " that *Hope* is the most universal Source of human *Happiness*: And that Man is never so sincerely and heartily *benevolent*, as when he is truly *happy* in himself ". Thus the high Consciousness of his being numbered among the Children of GOD, and that his Lot is among the Saints; that he is destined to an endless Progression of Happiness, and to rise from high to higher Degrees of Perfection, must needs inspire him with that Tranquillity and Joy, which will naturally diffuse itself in Acts of sincere Benevolence to all his

Fellow-Creatures, whom he looks upon as his Companions in this Race of Glory. Thus will every noble Passion of the Soul be awakened into Action: While the joyless Infidel, possessed with the gloomy Dread of Annihilation, too naturally contracts his Affections as his Hopes of Happiness decrease; while he considers and despiseth himself, as no more than the Beasts that perish.

The noble Writer indeed insinuates, that there is " a certain Narrowness of Spirit, occasioned by this Regard to a future Life, peculiarly observable in the *devout* Persons and *Zealots* of almost every religious Persuasion ". In reply to which, this only necessary to affirm, what may be affirmed with Truth, that with Regard to *devout* Persons the Insinuation is a *Falsehood.* It was prudently done indeed, to join the *Zealots* (or *Bigots*) in the same Sentence; because it is true that *these,* being under the Dominion of *Superstition,* forget the true Nature and End of *Religion*; and are therefore scrupulously exact in the Observation of outward *Ceremonies,* while they neglect the superior and *essential* Matters of the Law, of *Justice, Benevolence,* and *Mercy.* And as to the Notion of confining the Hope of future Reward to " that of virtuous Enjoyment only ". This is a *Refinement* parallel to the rest of the noble Writer's System: and, like all Refinements, contracts instead of enlarging our Views. 'Tis allowed indeed, that the Pleasures of Virtue are the highest we know of in our present State; and, 'tis therefore commonly supposed, they may constitute our chief Felicity in another. But doth it hence follow, that no other Sources of Happiness may be dispensed, which as yet are utterely unknown to us? Can our narrow and partial Imaginations set Bounds to the Omnipotence of GOD? And may not our Creator vouchsafe us such Springs of yet untasted Bliss, as shall exceed even the known Joys of Virtue, as far as *these* exceed the Gratifications of Sense? Nay, if we consider, what is generally believed, that our Happiness will arise from an Addition of new and higher Faculties; that in the present Life, the Exercise of Virtue itself ariseth often from the *Imperfection* of our State; if we consider these Things, it should seem highly probable, that our future Happiness will consist in something quite beyond our present Comprehension: Will be " such as Eye hath not seen, nor Ear heard, neither hath it entered into the Heart of Man to conceive " » (Sezione IX, pp. 211-223).

Le deviazioni e gli eccessi di una falsa devozione non sono un argomento per respingere e mettere in ridicolo la pratica di quella vera (p. 236): è Shaftesbury che, riducendo il criterio della virtù a gusto e sentimento estetico, non è in grado di distinguere la vera religione e lascia gli uomini in balìa della superstizione e della tirranide.

3) *Della religione rivelata e del cristianesimo.* - Se Shaftesbury ha equivocato sul fondo stesso del concetto di « virtù », il suo atteggiamento verso la religione positiva ed in particolare verso il cristianesimo è tutto un giuoco di equivoci per cambiare le carte in tavola: « He not only eludes the Force of every Argument the Defenders of Christianity alledge in it's Support, but even pleads the Privilege of being ranked in the Number of *sincere* Christians. He takes frequent Occasions of expressing his Abhorrence of *idle Scepticks* and *wicked Unbelievers* in Religion: He declares himself of a more resigned Understanding, a ductile Faith, ready to be moulded into any

Shape that his spiritual Superiors shall prescribe. At other Times, and in innumerable Places, he scatters such Insinuations against *Christianity*, and that too with all the Bitterness of *Sarcasm* and *Invective*, as must needs be more effectual in promoting *Irreligion*, than a formal and avowed Accusation. For in the Way of open War, there is fair Warning given to put Reason upon Guard, that no pretending Argument be suffered to pass without Examination. On the contrary, the noble Writer's concealed Method of *Raillery*, steals insensibly on his Reader; fills him with endless Prejudice and Suspicion; and, without passing thro' the *Judgment*, fixeth such Impressions on the Imagination, as *Reason*, with all its Effects, will be hardly able afterwards to efface. These inconsistent Circumstances in his Lordship's Conduct, have made it a Question among some, what his real Sentiments were concerning Religion and *Christianity*. If it be necessary to decide this Question, we may observe, that a disguised Unbeliever may have his Reasons for making a formal Declaration of his Assent to the Religion of his Country: But it will be hard to find what should tempt a real *Christian* to load *Christianity* with Scorn and *Infamy*. Indeed, the noble Writer, to do him Justice, never designed to leave us at a Loss on this Subject. For he hath been so good, frequently to remind his Reader, to *look out* for the true Drift of his *Irony*, lest his real Meaning should be mistaken or disregarded. Here then lies the Force of his Lordship's Attack on *Christianity*; " In exciting Contempt by Ridicule ". A Method which, as we have already seen, tho' devoid of all rational Foudation, is yet most powerful and efficacious in working upon vulgar Minds. Thus the Way of *Irony*, and false Encomium, which he so often employs against the blessed Founder of our Religion, serves him for all Weapons; the deeper he strikes the Wound, the better he shields himself. We are not therefore to be surprised, if we find the noble Writer frequently affecting a Mixture of *solemn Phrase* and low *Buffoonry*; not only in the same *Tract*, but in the same *Paragraph*. In this Respect, he resembles the facetious Drole I have somewhere heard of, who wore a *transparent Masque*: Which, at a Distance, exhibited a Countenance wrap'd up in profound Solemnity; but those who came nearer, and could see to the Bottom, found the native Look distorted into all the ridiculous Grimace, which Spleen and Vanity could imprint » (Sezione I, pp. 242-245).

La Sezione II attacca con accanimento la tesi della *Letter on Enthusiasm*, ch'è indegno di Dio e dell'uomo il concepire Dio come un giudice che punisce il vizioso, scoprendo il fondo epicureo della sua concezione della vita: « But still the noble Writer proceeds in the Spirit of Derision, to expose the Absurdities and Mischiefs this misguided religious Principle hath occasioned: he often expatiates on the *superstitious Horrors*, and *furious Zeal* which have had their Source in this *Principle*; and thence, in the Way of Insinuation, concludes it *irrational* and groundless » (p. 252). Perché infatti la divina bontà non dovrebbe spingerci ad aver orrore del vizio e a temerne la giusta pena? [4]

---

[4] Qui il Brown introduce un'ampia citazione dal *Preface* ai Sermoni del suo contemporaneo, il celebre dr. Butler (p. 254 s.).

Di qui è facile immaginare il trattamento che Shaftesbury riserva alla religione rivelata (Sezione III): la critica alla credibilità della storia biblica, dell'autenticità del Nuovo Testamento... ch'è sostenuto — osserva il Brown — da un complesso di tali testimonianze e di tali testimoni quali non si ha per nessun libro dell'antichità (p. 271).

Quando poi Shaftesbury insinua la falsità del cristianesimo a causa della condotta dei suoi profittatori di oggi, bisogna dubitare della sua sincerità: « Now if his Lordship be indeed in earnest in urging this Insinuation, he must believe, that *one Set* of Men *preached*, and *wrote*, and endured *Bonds* and *Imprisonment, Torments* and *Death*; to the End that *another Set* of Men, some *three* of *four Hundred Years* after, might enjoy the *rich Corporations* and *profitable Monopoly* of *Church Preferments*. How far this may be a Proof of the noble Writer's *Sagacity*, I shall leave others to determine. But if he *believes not* the Insinuation, as indeed he seems to *disbelieve* it, then we cannot surely hesitate a Moment concerning the Measure of his *Sincerity* » (p. 270). I miracoli non sono affatto per Shaftesbury una prova dell'esistenza di Dio: la sapienza, la bontà e la potenza di Dio, quale si vede nella natura, non può dimostrare l'esistenza di una rivelazione; ma perché Shaftesbury vuol impedire che Dio possa promuovere l'uomo ad un grado di felicità superiore a quello naturale? Solo l'ateo ne può dubitare (p. 287 s.).

L'errore di Shaftesbury è ancora di chiamare con lo stesso termine di « entusiasmo » le frenesie melanconiche dei fanatici e la divina ispirazione di Cristo e degli apostoli (pp. 293, 305 ss.). La critica del Brown è quanto mai risoluta: « In examining this Subject, therefore, we shall find: First, that in *some* Respects, *Enthusiasm* must, from it's Nature, always resemble *divine Inspiration.* Secondly, that in others it hath generally attempted a further Resemblance, but hath always betrayed itself. Thirdly, that in other Circumstances it is diametrically opposite to divine Inspiration, and void even of all seeming Resemblance » (p. 294). Ed è calunnioso attribuire al cristianesimo l'origine di tutte le guerre e dei massacri della storia: « So far therefore is Christianity from encouraging Wars and Massacres, on Account of a Difference in Opinion, that it's divine Founder hath expressly warned his Followers against the Suggestions of this horrid Temper: Nor can these fatal Consequences ever arise among *Christians*, till they have divested themselves of *Christian Charity*, and mistaken the very Principles of their Profession. But the noble Writer proceeds to still more bitter Invectives, if possible, against *Christianity.* For he often insinuates, that the Prospect of Happiness and Misery in another Life, revealed in the Gospel, tends to the Destruction of all *true Virtue.* Indeed we cannot much Wonder that his Lordship should treat Christianity in this Manner, when we consider what he hath thrown out against Religion in general, in this Respect » (p. 319).

Né più fondati sono gli attacchi indiscriminati di Shaftesbury a tutto il clero ch'è generosamente qualificato con i nomi scandalosi di *bigotti, impostori, formalisti, scribacchini, gladiatori, campioni incendiari della fede, tribù negra, neri incantatori...*, una tattica evidente per mettere in ridicolo e in cattiva luce (*buffooning and disgracing*) con il contenuto del cristianesimo anche le sue istituzioni, la sua realtà e manifestazione storica su tutta la linea.

3 - PREGHIERA A DIO DI SHAFTESBURY [5]

« Eterno Genitore (= Padre) degli uomini e di ogni cosa, Spirito, Vita e Forza (= Potenza) dell'Universo, da Te (= da cui) procedono l'ordine, l'armonia e la bellezza, in Te esiste ogni cosa e da Te tutte le cose sono rette e governate, sì da seguire (= tenere) un unico ordine e, nella varietà delle loro azioni, formare un'unità completa e perfetta. Tu sei l'artefice di tutto, in Te sono e da Te procedono tutte le cose, l'armonia e il moto dei cieli e delle sfere infinite, il vigore e la feracità (= fertilità, rigoglio) di questa terra, l'universalità delle creature viventi e l'intelligenza delle anime. Poiché Tu sei (= essendo Tu stesso) l'anima universale, la mente e la saggezza eterna e infinita del tutto. (Dato che) Per tua volontà fui creato capace di conoscerti (= mi hai dato una natura capace di conoscerti) e di contemplarti (= raccogliermi in Te), fa' che sia mio pensiero e mia cura il seguirti e il vivere secondo la tua legge, ubbidiente al tuo comandamento, e perseguire nella mia natura e nella mia vita il tuo fine e il tuo scopo, giacché questo soltanto è il fine il cui conseguimento è il bene delle creature. Fa', dunque, che sia scopo della mia vita l'imparare a pensarti e a conoscerti meglio, affinché possa maggiormente anelare alla perfezione e ammirare, adorare e amare ciò che solo è degno di ammirazione, adorazione e amore. Fa' che mi sforzi di sgombrare la mente da quei pensieri sconnessi e incoerenti che turbano una più chiara visione di Te e di liberarmi da quelle passioni morbose e insane che sono la causa prima del turbamento della mia vista, della renitenza alla tua volontà, della disobbedienza alla tua legge e di azioni contrarie alla nostra natura e al nostro fine. Fa' che, rammentando questo, vegli assiduamente su di me, costantemente impegnato a mantenere, col debito costante esercizio, l'intelletto intensamente attivo, conforme a se stesso, perseverante in quello che si apprende chiaramente, fermo nel pensiero di Te e assertore irriducibile di quello che è l'origine (= il vertice) di tutto, il principio e il fondamento di ogni giusto raziocinio, il conoscerti e professarti e considerare ogni cosa rispetto alla perfezione eccelsa del tuo dominio e della tua legge. Fa' che sia mia cura in questo punto essenziale serbare e avere in pregio l'occhio della mente che solo ci consente (finché si mantiene puro) di conservare la tua vista, mentre, negletto e offuscato, ci priva dell'inestimabile visione e ci abbandona a vagare nelle tenebre più spaventose, dimentichi di Te e di noi stessi. Ma così istruito e fortificato, guidato dalla ragione e illuminato dalla luce che hai infuso in me, fa' che combatta i pensieri terribili, le assurde fantasie e gl'impulsi sfrenati ed eccessivi della mente perversa e corrotta o della ragione sconvolta, confusa e malata, che possono in ogni momento farmi dubitare della tua esistenza e cadere nei meandri dell'ateismo o nell'assurdo della superstizione. Possano l'aiuto della forza della ragione, che mi hai elargito, e l'impronta di Te impressa nella mia mente tenermi sempre lontano da tali orribili inganni e farmi sentire e conoscere che un Universo senza di

[5] Si trova in *Shaftesbury Papers*, G. D. 24, Vol. XXVI, 7. È stata pubblicata da F. Heinemann, *The Philosophy of Enthusiasm, with materials hitherto unpublished*, « Rev. Intern. de Philosophie », VI (1952), pp. 316-319.

Te è non solo la più grande delle incoerenze e quanto di più assurdo si possa immaginare ma che come la tua esistenza è dimostrata con certezza così lo sono la tua perfetta giustizia, bontà e sapienza, e che le basi della superstizione, che sono imperfezioni a Te attribuite, sono detestabili menzogne e i loro effetti spregevoli. Tu che attraverso una nube oscura mi hai portato al libero discernimento e mi hai posto nella luce chiara e radiosa, fa' che la tua immagine impressa potentemente nella mia mente e la giusta intelligenza della tua bontà e dell'eccellenza del grande beneficio che mi hai elargito mi sostengano nell'impegno di diventare degno spettatore di cose tanto eccelse da contemplare; e non solo spettatore, ma attore, come è tua volontà che io sia in questo tuo teatro. Fa' che il mio applauso pieno e intero accompagni tutto quello che in esso è rappresentato, sapendo donde proviene e a quale perfezione contribuisce. Fa' che mi attenga a questo, e solo a questo aneli, e che desideri, poiché non vi è niente che non debba essere, che niente sia diverso da come è e da come la Provvidenza divina lo ha effettuato. Per amore di questo, fa' che estingua gli ardori e le passioni della mente per le cose esteriori; che possa ardere di passione solo quand'è giusto, solo quando l'oggetto ne sia degno e solo quando possa agire schiettamente e aspirarvi senza disinganno, afflizione, dolore o tormento; senz'essere abbietto, servile, spregevole, sempre bisognoso e sempre incompleto; senz'essere perverso e corrotto e senza che avvenga un completo contrasto e disordine di vita. Pertanto fa' che rivolga la mia avversione in questo senso. Fa' che non detesti e aborrisca più quello che la tua Provvidenza mi ha dato in sorte, ma detesti ciò che rende male accetta la tua Provvidenza e la mia sorte e mi rende incapace di accettare con serenità e benevolenza qualunque cosa accade ed è.

E giacché la radice (= causa) di questo sta negli ardori mal riposti e nella cupidigia della mente eccitata e malata per il godimento delle cose mondane, che ricevono apprezzamento e valore solo da parte dell'immaginazione esaltata e incoerente, fa' che su ciò riversi tutta la mia avversione e odii e detesti quest'intima corruzione che mi fa solo conoscere odio e rancore e provare ripugnanza e amarezza; che una volta disimparata (= dimenticata, distolto da) l'inclinazione violenta e la bramosia del desiderio io possa apprendere a rettamente orientarmi e a sentire il giusto impulso (= influsso) verso ogni oggetto nel corso della vita e a questo dedicare in giusta misura (= proporzionalmente) le mie cure e preoccupazioni, i miei disegni e sforzi, con quest'unica riserva ed eccezione che in tutte le occasioni, se a Te piace, altrimenti così piacerà anche a me e lo considererò quand'è avvenuto la cosa migliore, poiché saprò allora che è tale dal momento che è accaduto.

Fa' che questo sia la misura e il carattere di tutte le mie passioni e affetti e fa' che il rapporto che intercorre tra me e ogni singolo membro dell'umanità e ogni parte delle vicende umane guidi la mia inclinazione e mi induca a quel grado di affetto e di considerazione che essi legittimamente richiedono e che, in conformità con la società umana e con l'ordine da Te stabilito fra le creature (e specialmente fra noi, esseri razionali), devo rispettivamente ad ognuno; che come padre possa essere veramente un padre, come fratello un fratello, come figlio un figlio e così in ogni rapporto. Fa' che niente mi distolga mai da questo e mi faccia perdere i miei naturali e giusti affetti qui o verso l'umanità in generale: che così anche come uomo

possa essere veramente un uomo, un compagno, un cittadino e un fratello tra gli uomini; né sia mai trascinato dall'odio, dall'inimicizia o dall'ira a perdere quel carattere di umanità, d'amore, di bontà e di benevolenza perdendo i quali si diventa selvaggi (= brutali) e snaturati, non più creature umane, né tue creature che ti possiedono e vivono secondo la tua volontà.

Fa' perciò che questo mi rimanga sempre chiaramente fisso nella mente: che essere privato di queste perfezioni, perdere questi affetti buoni e naturali, quest'armonia del carattere, questi moti dell'animo composti e buoni, costituisce la più grande punizione, la radice dell'angoscia, la base di orrori, il fondamento di amarezze, tormento e strazio, mentre il contrario è pace, tranquillità, fiducia e felicità. Possa anche tu, o anima mia, essere del tutto consapevole di questo, così da conoscere e avere sempre di fronte a te la benedizione della virtù e l'inseparabile miseria del vizio, dell'aberrazione della natura, della rivolta contro Dio; che tu non possa perdere mai in alcun momento la tua rettitudine, la tua fede, la tua giustizia, la tua modestia, la tua semplicità, o stimare qualunque cosa prezzo sufficiente per esse o qualunque cosa miseria più grande di perderle o soffrire quaggiù. (E) Per la tua divina Verità, fammi disprezzare, o Dio, il fondamento rovinoso e disastroso di una felicità terrena fatta dal successo di tanti fattori diversi dai quali dipende; fammi disprezzare la vacuità e la miseria di un continuo bramare ed essere insoddisfatto; fammi disprezzare (ciò che ogni natura generosa facilmente disprezza) la sordida esca della mera soddisfazione dei sensi, con le lusinghe che l'attorniano, le più allettanti e seducenti del vizio; le raffinatezze del lusso; le glorie dell'ambizione; la lusinga delle ricchezze e dei beni superflui. Che avendo appreso a disprezzare l'aspetto più attraente e promettente del vizio, mentre conosco la bruttezza e la deformità del resto: la lotta, la contesa e l'animosità, l'invidia e i malcontenti, la gelosia e le avversioni, le perdite e le confusioni, le vergognose condiscendenze, la povertà e lo sciagurato servilismo che ne sono inseparabili; e d'altro lato, essendo pienamente conscio della munifica condizione di un altro ordine di vita e conoscendo bene la libertà e la certezza (= sicurezza), vere ricchezze, la grandezza e l'esaltazione che lo accompagnano, possa fare così la mia scelta e rivolgere tutte le mie facoltà e capacità a questo: a mondare e purificare la mia anima da ogni ricetto della sordida e strisciante lussuria, dalle passioni basse e degenerate, a preservare casta e inviolabile quella parte di Te e la tua immagine che sono nel mio intimo, e a conservare questa parte principale sempre predominante e superiore, mai sottoposta, ma capo e presidio del resto, in una giusta e assoluta dedizione a Te e come consacrata al tuo servizio ed uso.

E poiché il grande fondamento di tale eccellenza, e quello che conduce a questa e ad ogni virtù, è la temperanza e il dominio degli appetiti sensuali, possa io ancora esercitare questa virtù con la massima soddisfazione e conoscere la gioia e il diletto che ne accompagna la pratica, ricordando i vantaggi che ne derivano sia al corpo che alla mente, ricordando la miseria dello stato contrario d'impotenza e d'insofferenza e ricordando che il piacere dei sensi è solo una scabbia, una piaga, l'irritazione della carne superba, l'acquietamento di un prurito, l'alleviamento del bisogno urgente e pressante che lo ha posto in essere. Fa' che mi ricordi sempre che quando reprimo quel bisogno divento migliore; e che quando aumenta quella indigenza e quel

bisogno divento naturalmente più povero e verso in uno stato più infermo e calamitoso; e che il non desiderare nulla è la tua divina Perfezione; e il non desiderare altro che di saper rinunciare facilmente a ciò che manca è la perfezione più prossima a quella divina.

Sii Tu dunque, o Signore, il promotore e l'esaltatore della mia natura, così da sollevarmi da una degradante e abbietta sottomissione fino alla Libertà e alla Virilità. Fa' che non dipendendo più dall'evento di fatti esteriori e mondani, non essendo più avvilito da un basso e miserevole interesse per cose disprezzabili, non strisciando più servilmente o tremando per queste, non avendo niente di sinistro che incomba, niente che mi sgomenti da alcuna parte, niente di terrificante o di orribile da temere da alcun lato, niente dalla morte o dalle circostanze di un naturale dissolvimento, ma essendo desideroso di rendere di nuovo quella liberalità e quella vita che ho ricevuto là donde l'ho ricevuta, e di affidare il mio spirito e la mia anima a Te (o infinita ed eterna Unità dell'universo), io possa con perfetta designazione e in piena coerenza con la tua regola e il tuo ordine essere in grado di dirti: ponimi in qualsiasi eventualità e circostanza che alla tua Provvidenza sembra conveniente. Tutto sarà bene, ogni cosa gradita. Io ne farò giusto uso, ne trarrò vantaggio e me ne farò oggetto di devozione, di retta e generosa condotta, e per essa magnificherò ed esalterò il tuo nome. Disponi di me come ti piace, la mia mente è pronta, la mia volontà preparata. Io possiedo abbastanza poiché ogni mia soddisfazione, piacere, gioia, successo, felicità è questa, di avere la mia volontà in conformità con la tua, di accompagnare quell'ordine perfetto, quella legge eterna che procede da Te, che sei la fonte di ogni bene e di tutto il Bene supremo ».

4 - COLLINS E IL LIBERO PENSIERO

L'oggetto principale della sua opera più nota (*A Discourse of Freethinking*) sembra proprio l'attacco al clero e alla consorteria dei teologi sempre in lite fra loro. Già riguardo alla « natura dell'Essere eterno o Dio » (*As to the Nature of the Eternal Being of God*) non solo i sacerdoti pagani ma anche quelli cristiani non si sono mai messi d'accordo nel modo d'intendere la sua immaterialità o spiritualità così che alla fine non pochi fra essi si fanno un concetto di Dio che equivale all'ateismo: « If any regard is to be had to the malicious Books and Sayings of Priests one against another, several of them make the *material Universe to be the Eternal Being of God*, wherein consists the *Essence of Atheism* » (*Op. cit.*, p. 48). Discordi sulla natura di Dio, i teologi lo sono ancor di più sui suoi attributi, tanto fra i protestanti come fra i cattolici: « The whole difference between the Arminians and Calvinists is founded on different Notions of the Attributes of God: and this dispute is kept up in most Christian Churches on the face of the earth. It is carry'd on in the Romish Church under the names of *Jansenists* and *Jesuits*, *Thomists* and *Molinists*, etc. Indeed the Differences among the Priests in every Church about the *Attributes of God*, are as numerous as the Priests who treat of the *Divine Attributes*; not one agreeing with another in his Notions of them all » (p. 49). In realtà è proprio il clero a provo-

care con le proprie confusioni più di qualsiasi altro la diffusione dell'ateismo (p. 91 ss.).

Né miglior fortuna ha la questione dei *Libri sacri* nelle varie religioni; ma anche nella religione cristiana manca ogni accordo (pp. 55 ss., 86 ss.) e bisogna ammettere che il disagio segnalato dal Collins era allora particolarmente conturbante. Con lo stesso metodo il Collins passa a considerare le varie interpretazioni dei principali dogmi: la Trinità, la Risurrezione, l'eternità delle pene dell'inferno, la santificazione della festa, sull'origine divina dell'Episcopato, sul peccato originale... (p. 62 ss.). Il Collins, in questa diatriba, sembra trovare molto gusto nel raccogliere le opinioni e le testimonianze più discrepanti, soprattutto fra il clero anglicano, per metterle in contrasto con le decisioni ufficiali dello Stato. In particolare poi fa al clero l'accusa di esser sempre pronto a infierire con l'anatema di ateismo contro quanti la pensano diversamente da esso: « A Fifth Instance of the Priests Conduct, is, *If any good Christian happens to reason better than ordinary, they presently charge him with Atheism, Deism, or Socinianism*: as if good Sense and Orthodoxy could not subsist together » (p. 85). Fra queste vittime dell'intolleranza clericale sono espressamente ricordati: Cudworth, Tillotson, Clarke, Carroll e Chillingworth... (sul vescovo Tillotson, favorevole ai *Freethinkers*, v. anche p. 170 ss.).

Ben venuto sia quindi il « libero pensiero » che può e deve occuparsi di tutte le questioni che interessano l'uomo: le obiezioni del clero in contrario non tengono, anzi « ... that *Liberty of Thinking* is the Remedy for all the Disorders which are pretended to arise from Diversity of Opinions » (p. 103). A questo punto il Collins avanza l'obiezione principale ossia che il « libero pensiero » è il principale responsabile dell'ateismo: « It is objected, *that if Free-Thinking be allow'd, it is possible some Men may think themselves into Atheism; which is esteem'd the greatest of all Evils in Government* » (p. 104). La risposta è piena di sdegno: è l'ignoranza soltanto la vera causa dell'ateismo e si citano Bacone e Hobbes. Segue una frecciata anticattolica: « And his Observation is confirm'd by Experience. For in ignorant Popish Countrys, where *Free-Thinking* passes for a Crime, *Atheism* most abounds; for *Free-Thinking* being banish'd, it remains only for Men to take up their Religion upon trust from the Priest: which being such a Jest upon all things sacred, by making the Thruths of God to depend on the various and contradictory Whimsys of interested and fallible Men; half-witted and unthinking People, who can easily see through this, conclude all alike the Priest fays. So that Ignorance is the foundation of *Atheism*, and *Free-Thinking* the Cure of it. And thus tho' is should be allow'd, that some Men by *Free-Thinking* may become Atheists, yet they will ever be fewer in number if *Free-Thinking* were permitted, than if it were restrain'd » (p. 105). Ma non basta: anche se l'obiezione fosse vera, è meglio ancora il libero pensiero: « But supposing that *Free-Thinking* will produce a great nomber of *Atheists*; yet it is certain they can never be so numerous where *Free-Thinking* is allow'd, as the *Superstitious* and *Enthusiasts*, will be, if *Free-Thinking* were restrain'd. And if these later are equally or more mischievous to Society than the former, than it is better to allow of *Free-Thinking*, tho' it should increase the nomber of Atheists, than by a Restraint of *Free-Thinking* to increase the nomber of superstitious *People* and *Enthusiasts*.

Now that *Enthusiasts* and *superstitious People* are more mischievous to Society, I will prove to you in the judicious Remarks of two Men of great Authority » (p. 105 s.: si tratta ancora di Bacone e del dr. Hickes).

Quanto all'obiezione che « ... i liberi pensatori sono i peggiori soggetti del mondo », il Collins risponde che coloro che usano ed insegnano ad usare la ragione devono esser detti i più virtuosi (p. 120). E ritorce da par suo l'accusa contro il clero e alle sue assemblee fonte di ogni confusione da superare ogni Conciliabolo di atei: « With respect to the Meetings of Priests in their *Councils, Convocations, General Assemblys, Synods*, and *Presbyterys*, his Enemys record this *Bon Mot* of his, *That he never knew any Good to come from the Meetings of Priests.* But his own words of the Second General Council of Nice, more fully show his Judgment of the Authority of such Bodys: *That if a General Council of Atheists had met together with a design to abuse Religion, by talking ridiculously concerning it, they could not have done it more effectually* » (p. 175).

L'opera del Collins può essere considerata il manuale moderno del libero pensiero ch'egli definisce in apertura con molta enfasi: « Per libero pensiero io intendo l'uso dell'intelligenza nell'impegno di scoprire il significato di qualsiasi proposizione, di considerare la natura dell'evidenza *pro* e *contra* e di giudicare di essa secondo la forza o debolezza apparente dell'evidenza » (Sezione I, p. 5). La dimostrazione è assai semplice: se abbiamo il « diritto » (*Right*) di conoscere la verità, abbiamo il diritto di pensare « liberamente » (*freely*). Poiché nessuna proposizione prima dell'uso della ragione può essere conosciuta come vera o può essere messa in disparte come falsa (p. 6). Ogni pretesa scienza dei Libri e delle cose sacre presuppone questa libertà e la « legge di natura » (*Law of Nature*) che la esprime: perciò tocca riconoscere alla ragione la sua completa libertà a sbarazzare la religione e il cristianesimo di tutte le nozioni spurie, assurde e abusive che vi si sono infiltrate (p. 13; v. a p. 14 l'accenno alla condanna di Galileo. Segue una critica alla possibilità dei miracoli: v. a p. 23 l'accenno al miracolo del sangue di S. Gennaro) e si rallegra che il libero pensiero goda ora nel Regno Unito la massima perfezione, dopo aver scosso il giogo papista (p. 28). In verità contro tutte le oppressioni e superstizioni l'unico rimedio è il libero pensiero e questo era anche lo scopo del Vangelo (p. 44), contro tutte le dispute teologiche sui dogmi venute di poi (i criteri di ermeneutica biblica — che qui, a p. 58 ss. il Collins presenta — meritano una considerazione a parte).

Precisando il suo principio del libero pensiero, Collins afferma il dovere di usare di questo diritto ch'è concesso a coloro che sono in grado di esercitarlo e non alla massa dell'umanità (*the Bulk of Mankind*): non tutti infatti sono in grado di farlo (p. 100). E non è affatto vero che il libero pensiero scateni divisioni dottrinali senza fine e nella società ogni disordine: al contrario presso le civiltà più tolleranti, come i greci e i musulmani, fiorivano le scuole e le opinioni più diverse senza alcun inconveniente, mentre le controversie più feroci sono quelle che si agitano fra i teologi. Anzi è proprio del libero pensiero stimolare l'esercizio della virtù, anche se questo suscita la reazione del volgo e l'ira dei potenti fino ad accusare i liberi pensatori di ateismo (Socrate; i primi cristiani secondo Giustino martire: p. 124 ss.;

soprattutto gli stoici fra i quali Seneca fu in grande stima presso gli stessi cristiani: p. 135 ss.).

E Collins cita Teofrasto il quale, prima di Bayle, riteneva l'ateismo un male minore della superstizione (p. 132). Fra gli ebrei rappresentanti del libero pensiero furono soprattutto Salomone, che fu calunniato per ateo (p. 150 s.), e soprattutto i profeti stessi (p. 152 ss.); fra i cristiani Minucio Felice, Origene e Sinesio (p. 162 ss.); fra i moderni « my Lord Bacon » e Hobbes, il Vescovo Tillotson, e si potrebbero citare Erasmo, Scaliger, Cartesio, Gassendi, Grozio, tutti i deisti con a capo Locke (p. 177).

Di qui si vede che accusare i liberi pensatori di ateismo, libertinismo, è perfida calunnia contro i più degni rappresentanti dell'umanità (p. 176).

5 - DEISMO E ATEISMO IN HUME

L'atteggiamento personale di Hume verso la religione, almeno come appare dalle lettere, sembra si possa esprimere con una mistura di deismo e ateismo. Infatti molto per tempo gli è stata fatta l'accusa di ateismo, sostenuta (e questo gli dispiacque molto) anche dal potente amico Hutcheson: « The accusation of Heresy, Deism, Scepticism, Atheism, etc. etc. etc., was started against me; but never took, being bore down by the contrary authority of all the good Company in Town » (*The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Oxford 1932; Lett. 24, a. 1744, t. I, p. 58. Nella Lett. 25, ibid., p. 59 si parla di « un complotto di bigotti ». Qualche anno più tardi ritorna il ricordo: « The violent cry of Deism, Atheism, and Scepticism, was raised against me », Lett. 77, a. 1752, t. I, p. 165. Comunque se è ateo, lo è al modo di Bolingbroke: « I am an atheist as Bolingbroke », Lett. 105, a. 1754, t. IV, p. 214). Nella Lett. 281 si compiace, non senza ironia, che, malgrado l'accusa di ateismo e deismo, ha un ottimo impiego (p. 501). Ma Hume non ha mancato di torcere l'accusa ai suoi accusatori, come a Mr. W. Leechman, dopo aver letto un suo sermone sulla preghiera con grande piacere, poiché lo giudica eccellente (*very good one*). Ma commenta con sottile sarcasmo: « Tho' I am sorry to find the Author to be rank Atheist. You know (or ought you know) that Plato says there are three kinds of Atheists. The first who deny a Deity, the second who deny his Providence, the third who assert, that he is influenc'd by Prayers or Sacrifices. I find Mr. Leechman is an Atheist of the last kind » (Lett. 21, to William Mure of Caldwell, June 1743, t. I, p. 50). Dal seguito del suo commento al sermone si rileva ch'egli riduce in sostanza la religione a pratica della moralità come Bayle.

Una testimonianza dell'amico Boswell sembra quanto mai esplicita sull'irreligiosità, come rifiuto di ogni religione positiva: « He said he never entertained any belief in Religion since he began to read Locke and Clarke. I asked him if he was not religious when he was young. He said he was... He then said flatly that the Morality of every Religion was bad, and, I really thought, was not jocular when he said " that when heard a man was religious, he concluded he was a rascal, though he had known some instances of very good men being religious ". I asked him if it was not possible that

there might be a future state. He answered it was possible that a piece of coal put upon the fire would not burn; and he added that it was a most unreasonable fancy that we should exist for ever... I asked him if the thought of Annihilation never gave him any uneasiness. He said not the least; no more then the thought that he had not been, as Lucretius observes » (apud: E. Campbell Mossner, *The Forgotten Hume, Le bon David*, Columbia U. P., N. York 1943, p. 181). Ricerche recenti hanno trovato che nel 1756 un certo Anderson propose alla Church Assembly la scomunica di Hume e nell'atto di accusa viene descritto fra l'altro come colui « ... who hath arrived at such a degree of boldness as publicly to avow himself the author of books containing the most rude and open attacks upon the glorious Gospel of Christ, and principles evidently subversive even of natural religion, and the foundation of morality, if not establishing direct Atheism » (apud: F. H. Heinemann, *David Hume, The Man and his Science of Man*, containing some unpublished Letters of Hume, Paris 1940, p. 19 s.).

Secondo la distinzione di un filosofo viaggiatore della fine del Settecento che distingue fra i « deisti sobri », i quali, benché neghino la rivelazione, riconoscono tuttavia la legge morale, la provvidenza e la vita futura, e gli « atei » che respingono tutto questo considerando la religione come un'illusione e non pensano che alla esistenza terrena, la posizione di Hume ci sembra cadere in questa seconda categoria (cf. R. J. Sullivan, *A View of Nature*, in *Letters to a Traveller among the Alps with Reflections on Atheistical Philosophy now exemplified in France*, 6 voll., London 1794, t. **I**, p. 117 s.; cf. 128).

6 - DEISMO E REAZIONE TEOLOGICA (LE « BOYLE'S LECTURES »)

Non v'è dubbio che il deismo apparve subito, nelle sfere ufficiali della teologia e dell'ortodossia cristiana, — sia pure in un ambiente a maglie piuttosto larghe com'è quello delle varie Chiese staccatesi da Roma — come un movimento eterodosso, profondamente anticristiano e connesso strettamente con il panteismo ch'è il fratello siamese dell'ateismo. Uno dei nuclei più attivi per arginare la marea montante dell'incredulità può essere riconosciuto quello delle *Boyle's Lectures*, fondato dal teologo Robert Boyle (1627-1691) avversario di Hobbes: alla sua morte il Boyle lasciò per testamento un legato che assicurasse l'onorario per chiamare un teologo o predicatore a tenere otto lezioni o prediche ogni anno in difesa della religione cristiana « ... contro coloro che sono notoriamente infedeli come gli *atei*, i *deisti*, i *pagani*, i *giudei* e i *maomettani*, senza scendere a quelle controversie che dividono i cristiani fra loro ». La serie fu aperta nel 1692 da Richard Bentley [autore di due scritti espressamente antideisti: *Matter and Motion cannot think*; *or a Confutation of Atheism from the faculties of the Soul*, 1692 (evidente la polemica contro Locke e Toland); *Remarks upon a late Discourse of Free-Thinking*, 1713 (contro il Collins) con lo pseudonimo di Phileleutherus Lipsiensis], il quale diede una « Confutazione dell'ateismo » ch'è divisa in tre parti, d'ampiezza assai ineguale: dopo una breve confutazione dell'ateismo come « contrario a tutte le leggi del buon senso », segue la

confutazione del criptomaterialismo, ossia del dogma deista della materia capace di pensare, di Locke-Toland. Il nocciolo dell'impresa è però nell'ampia parte positiva la quale si presenta come un solido riassunto della *Physicotheologia* che dominava in quel tempo all'alba della scienza moderna e che vedeva nella terra di Newton accendere dovunque entusiasmi.

Le *Boyle's Lectures* continuarono fino ai nostri giorni. Un'edizione ridotta dei corsi pubblicati fu curata da Gilbert Burnet nel 1737 col titolo: *A Defence of Natural and Revealed Religion, being an Abridgment of the Sermons preached at the Lecture founded by the Hon.ble Robert Boyle*, Esq. (Essex, London 1737) in 4 volumi, i quali furono immediatamente tradotti in francese. Essa porta il titolo complessivo: *Défense de la Religion tant Naturelle que Révélée contre les Infidèles et les Incrédules.* Extraite des Ecrits publiés pour la Fondation de Mr. Boyle, par les plus habiles Gens d'Angleterre: et traduite de l'Anglois de Mr. Gilbert Burnet, à La Haye, chez Pierre Paupie, M.DCC.XXXVIII. L'editore nell'*Avertissement*, mentre tace il nome del traduttore, ci tiene ad osservare di aver integrato l'originale del Burnet sia ricercando le citazioni mancanti sia dando una disposizione più razionale alla materia: ma più che di una traduzione si tratta di un rimaneggiamento del testo del Burnet con notevoli discrepanze fra i due testi come ha potuto rilevare il traduttore inglese di questa nostra *Introduzione* col ricorso diretto al testo del Burnet a sua disposizione nella Biblioteca dell'Università di Toronto, ad eccezione del Vescovo Ibbot per il quale resta l'unico testo della versione francese della mia redazione. (La mia fortunata scoperta di una copia della traduzione francese delle *Boyle's Lectures* è recente e proviene dall'antiquariato tedesco. - Sono grato al dr. Gibson del permesso di usare il testo inglese originale, da lui rintracciato, al posto del francese della mia prima redazione).

Dopo il Bentley, hanno trattato il problema dell'incredulità e dell'ateismo il Vescovo Gastrell nelle Conferenze del 1697 dal titolo: *Of the Certainty and Necessity of Religion in General* (Burnet I, 197-254; tr. fr. I, 387-508), specialmente nelle Sezioni IV-VII dedicate all'irreligione, all'ateismo e al deismo.

Fra le conseguenze dell'irreligione sono indicati: la mancanza di una vera morale (Burnet I, p. 234 ss.; tr. fr. I, p. 464 ss.: non trovo alcun accenno al Bayle), il disordine nella società, ed a questo riguardo ateismo e deismo coincidono in quanto anche il deista rigetta ogni religione ed afferma l'indifferenza assoluta di qualsiasi azione: « What I have said of *Atheism* is applicable to all manner of Deism, which is such an Acknowledgment of God, that does not include Religion in it. For if the *Deist* affirms that God *requires nothing* of him, he is at full *Liberty* to *chuse* for himself, and prosecute his own *Happiness* as he thinks fit, which is the Case of the *Atheist.* 'Tis the same thing, in effect, with those that make *God* a *necessary Cause*, and *Men necessary Agents.* For according to this Opinion all Actions are *alike*; and then there can be no general Rules for Men to act by: Which is Atheism too » (Burnet I, 240; tr. fr. I, 473). Un po' più sotto anche il Gastrell vede il fondamento dell'ateismo nell'affermazione della materialità dell'anima, capace a sua volta di muoversi e pensare (Burnet I, 245; tr. fr. I, 484 s.). Fra le cause dell'ateismo sono indicate la *paura del giudizio di Dio e dell'inferno*, ch'è la principale, e poi la *vanità* dell'uomo, come causa

accessoria (Burnet I, 248; tr. fr. I, 495), di voler distinguersi dagli altri. Di qui il giudizio drastico: « Atheists of Deists, whether *real* or *pretended*, are generally Persons of no great *Reach*: but Men of strong Lusts, and irregular Imaginations, without a due Ballast of Reason. If some of them have more *natural* Sense, it is *uncultivated*: Or if they have made any Advances in Knowledge by Study, they have either begum *late*, and applied themselves to Books without Direction; or else they have been conversant in *such Studies* as have by no means qualified them to be *Judges of their own Way* » (Burnet I, 250 s.; tr. fr. I, 501 s.). L'ultima Sezione (VII) è dedicata a chiarire la differenza fra ateismo e deismo: « By an Atheist is commonly meant, one who believes *no God*. And in this Sense of the Word it may be a Question, whether there be an *Atheist* in the World? For 'tis hard to find a Man who has not some Idea in his Mind which he will allow the Name of *God* to, though perhaps it will be found nothing else but a confused Notion of *some vast Power, first Cause, original Mover*, or *Immortal Being enjoyng eternal Rest and Quiet*. Now according to this Notion of *Atheism*, he who believes a God and denies his Providence is called a *Deist*. But where Revelation is owned, he that is called a Deist is one who believes *some Sort of Providence*, but denies *Revelation*; who practises *Justice* for his own *Advantage* and *Interest* of Society, not in Obedience to God, or a *future Prospect*, because he believes no *future Life*. This is the *common Use* of these Words. But by an Atheist, I think, may be meant, not only he that absolutely denies the *Being* of a God, but whoever says, *there is no God that governs the World, or will punish or reward Men hereafter, according to their Actions here*. For *Atheism* is to be considered as a *Vice*, and not a *mere Error in Speculation*. And 'tis all one with Respect to Practice, to say, *there is no God*, as to say, *there is no Obedience due to him*, or *no Punishment for Disobedience*, if there be. For the End of these Opinions is to establish a *Liberty for every Man to live as he pleases*; and what is this, but to say, there is *no God*? » (Burnet I, 252 s.; tr. fr. I, 505 s.). La distinzione quindi è più formale che reale: « ... by a Deist is to be meant one, who acknowledges *all the Principles of Religion here maintained*, but does *not believe Revelation*, or those *peculiar Doctrines that are discoverable by it*. And, if a Deist be such a one, I don't know whether there be any... » (Burnet I, 253; tr. fr. I, 507). E si ha l'impressione che l'avversario che il pio Vescovo teme ancor più degli atei (impossibili, per lui) sono proprio i deisti: « Upon this Account it is that I have several times mentioned the *Deists* as Enemies of natural Religion, and so properly coming within my Subject, and not as mere *Opposers* of *Revelation*, which belongs to another Argument » (Burnet I, 254; tr. fr. I, 508).

La seconda Lettura è stata tenuta nel 1698 dal dr. Harris (*Refutation of the Atheistical Objections against the Being and Attributes of God*), secondo il quale la principale causa dell'ateismo è la corruzione morale o *libertinage du Cœur* (Burnet I, 267 ss.; tr. fr. II, 7 s.) e l'orgoglio o vanità (Burnet I, 260: tr. fr. II, 7 s.); l'Autore ammette per suo conto l'esistenza di « atei di speculazione » nell'antichità e nei tempi moderni con le testimonianze di Bayle, Blount e Vanini che qualifica Machiavelli come *Atheorum facile Princeps* (Burnet I, 261 s.; tr. fr. II, 11). Sul con-

cetto poi di ateismo l'Autore si esprime con perfetta chiarezza pari a quella di un Feuerbach di un secolo dopo: « It doth not at all follow, that a Man is not an Atheist, because he doth not openly profess himself so. For if they set up such a God as either cannot, or will not govern the World, and punish or reward Men, according to their Actions, this is in *Reality* to deny there is one; for 'tis a true Belief of *this* only, that can clear a Man from being an Atheist. For if he has not such a Belief of God, as implies a Knowledge of the Perfections of his Nature, he may pretend to the fashionable Name of *Deist*, but he is in Reality an Atheist. And *Blount* in his *Anima Mundi*, and *Vaninus* in his *Amphitheatrum divinae Provid.* (p. 152) say that to deny a Providence, is the same Thing as to deny a God. This therefore being returned in Answer to the Objection, that there is no such Thing as an Atheist... » (Burnet I, 262; tr. fr. II, 12). Non meno risoluto e informato è l'Harris sulle accuse che gli atei avanzano contro l'esistenza di Dio ch'egli riduce a due principali: « 1. That we can have no Idea of God. 2. That the Notion of a Deity owes its Original either to the Fears of some Men, or the crafty Designs of others » (Burnet I, 262; tr. fr. II, 13). La discussione mostra uno spirito molto addentro nei problemi filosofici; fra gli altri l'Autore cita Hobbes (Burnet I, 264; tr. fr. II, 17) fra gli avversari e Locke (Burnet I, 266; tr. fr. II, 21) a favore: l'avversario principale sembra il materialismo scettico di Sesto Empirico (Burnet I, 269 ss.; tr. fr. II, 27 ss.). Circa la *spiritualità*, ch'è l'attributo principale di Dio, l'avversario principale è Hobbes (Burnet I, 271, 277, 280 s.; tr. fr. II, 34 ss., 50, 70 ss.) ch'è classificato fra gli atei: sorprende però di non trovare, nella discussione del rapporto fra materia e movimento, il nome di Locke: mentre al materialismo deterministico di Hobbes viene affiancato quello di Spinoza (Burnet I, 287 ss.; tr. fr. II, 77 ss.).

Il t. III (1740) abbraccia i due trattati divenuti classici di S. Clarke sull'esistenza e gli attributi di Dio e sulla religione sia naturale come rivelata, che risultano tenuti negli anni 1704 e 1705. Il primo trattato comincia con una classifica ed un'accusa veemente contro gli atei che sono il bersaglio diretto di tutta l'esposizione: « All those, who either are, or pretend to be Atheists, who either disbelieve the Being of God, or, what is all one, suppose him to be an unintelligent Being, who acts by Necessity, which in Truth, is not to act at all, are so upon one or other of these three Accounts. Either, 1. By Reason of their Ignorance and Stupidity, never considering any Thing at all, nor making Use of their Reason. Or 2. Because being debauched in their Practice, they have corrupted the Principles of Nature, and defaced their Reason; and being under the Power of evil Habits, are resolved to hear no Reason, which would oblige them to forsake their Vices. Or 3. From false Philosophy, pretending that the Arguments against the Being and Attributes of God, after the strictest Enquiry, are more conclusive, than those, by which we endeavour to prove them. To the two former Sorts of Atheists I shall not apply myself, the one having not as yet arrived at the Use of his natural Faculties, and the other having renounced them, won't be argued with as a rational Creature. The third Sort, who pretend to defend their Atheism upon Principles of Philosophy, are those to whom I shall direct myself » (Burnet II, 83 s.; tr. fr. III, 1 s.).

Nella breve diagnosi dello spirito dell'ateismo, anche per il Clarke è ai motivi morali che soprattutto tocca fare attenzione « ... whether the Being of God can be demonstrated or not, it must be confessed to be a Thing very desirable: And if it be desirable at least that there should be a God, these Men upon their own Principles must be desirous to be convinced of their Errors, and are bound to consider seriously the Weight of the Arguments, by which the Being of God may be proved, and are consequently obliged to exclude all Scoffers at Religion out of their Number, who deride at a venture without hearing Reason » (Burnet II, 84 s.; tr. fr. III, 3): il problema è così importante che tocca ammettere l'esistenza di Dio anche se fosse soltanto *possibile*; tanto più se essa sarà anche *probabile*. Ma il Clarke si propone di dimostrarla con una serie di proposizioni (12) le quali dall'esistenza di Dio passano ai singoli attributi. Il trattato si conclude con un'esortazione di fermezza e sobrietà speculativa e morale: « 'Tis not therefore for want of Evidence that Men disbelieve the great Truths of Religion, but for want of Integrity, and of dealing impartially with themselves... To conclude: we cannot say, but God may require us to *take Notice* of *some Things* at our Peril; to *inquire into* them, and to *consider* them thoroughly. And Pretence of Want of greater Evidence will not excuse *Carelessness* or *unreasonable Prejudices* » (Burnet II, 183 s.; tr. fr. III, 76 s.: la trad. francese qui ha l'aria di una parafrasi). Così è fatto il passaggio al secondo trattato sulla religione ch'è il più vasto, anche se meno conosciuto. Nello stesso volume è diretto espressamente contro gli atei il corso del dr. Jean Hancock (tenuto nel 1706): *On Natural and Revealed Religion*, il quale tratta prima delle prove positive e poi respinge le obiezioni degli atei. Nel complesso sembra seguire le orme e gli argomenti dei predecessori (Bentley, Gastrell, Harris, Clarke...), ma con un'attenzione più consapevole all'origine razionalistica dell'ateismo moderno con Cartesio e Spinoza (Burnet II, 194 s., 210 s.; tr. fr. III, 246 ss., 267 ss.). Anche nella risposta alle obiezioni degli atei l'Hancock riassume con tocchi rapidi i suoi predecessori (notevole la polemica contro il materialismo di Hobbes ch'è avvicinato a Spinoza: Burnet II, 221 ss.; tr. fr. III, 308 ss., 322 ss.).

Le *Lectures* 1709-10 furono tenute dal dr. Josias Woodward al quale si deve l'osservazione... macabra, anticipatrice della posizione di Dostojevski nei *Dèmoni*, che l'unica coerente conclusione dell'ateo è il suicidio con due allusioni contemporanee: « The Atheist has also a very *dark* and desolate sort of Life; for, being out off from the common Succour of Man from GOD, his *Fountain-Good*; he stands alone in all the Shocks of this uncertain Life; and so, in any great Affliction, is crush'd by the Weight of it, and flees to those dismal Refuges, the *Pistol*, the *Knife*, or the *Halter*. These were the Ends of those prime Patrons of Irreligion, *Epicurus* and *Lucretius*, as it is affirmed by Two ancient Historians: And the Two Modern Admirers of Lucretius, one of which translated his Book into *English Prose*, and the other into *Verse*, followed their Author in his sad *Exit*, the one by a *Pistol*, and the other by a *Halter* » (*The Divine Original, and Incomparable Excellency of the Christian Religion. As founded on the Holy Scriptures, Asserted and Vindicated.* By Josih Woodward, D.D., London: Printed and sold by Joseph Downing in Bartholomew-Close near West Smithfield, 1712, p. 27 s.; tr. fr. IV, 86 s.).

Negli anni 1711-12 fu esposta in lungo e largo la famosa Teologia Fisica di William Derham (*A Demonstration of the Being and Attributes of God from the Works of Creation*, Burnet II, 409-483; tr. fr. IV, 141-396) che fu subito tradotta nelle principali lingue (ho sotto gli occhi anche la traduzione italiana: *Dimostrazione dell'Essenza ed Attributi di Dio dalle opere della sua Creazione...*, in Firenze M.DCC.XIX. L'edizione si presenta con « ampie annotazioni e varie curiose osservazioni non mai prima date alla luce »).

Più vicino alla polemica antiteista è il trattato di Benjamin Ibbot sulla libertà del pensiero: *La Vraie Idée de l'Usage, que l'on doit faire du Jugement Particulier; ou de la Liberté de Penser*, una serie di 16 discorsi tenuti sul testo di *I Thess.*, V, 21, negli anni 1713 e 1714. Il traduttore francese osserva che il trattato sembra aver di mira il *Discourse of Free-Thinking* (di A. Collins) che usciva proprio nel 1713. Dopo una difesa sostanziale della Religione e della possibilità della Rivelazione divina (p. 402 ss.), l'Ibbot attacca a fondo il deismo rivolgendosi (sembra) contro il saggio di Shaftesbury *Sensus Communis* del 1709 e soprattutto contro il saggio del Collins ch'è citato espressamente (Burnet III, 41; tr. fr. IV, 465 ss.) prendendo le difese del Tillotson, di Bacone, dei Profeti e di Salomone, che il Collins pretende di avere per suoi alleati (Burnet III, 42 ss.; tr. fr. IV, 466 ss.). Vi è citato G. Bruno (p. 474) conosciuto certamente attraverso Bayle e soprattutto Toland e si cerca (invano!) di strappare la posizione di Locke dalla pretesa di Collins di averlo dalla sua parte (p. 476 ss.). Nel giudizio conclusivo sono ancora congiunti ateismo e deismo, dopo il richiamo ormai di prammatica ai testi di Bacone: « Il est vrai, comme Mister *Bacon* l'a remarqué, qu'une legère teinture de savoir produit souvent ce funeste effet, parce que l'on n'en fait qu'autant qu'il en faut pour voir et pour faire des difficultés. Mais il est vrai pourtant aussi, comme le même l'a dit, qu'une connoissance plus étendue ramène à la Religion, parce que cette supériorité de lumières aide efficacement à dissiper les nuages. L'Athée raisonne si peu, et si mal, que des Gens qui sont capables d'en approfondir le Système, en concevront, infailliblement, tout le mépris qu'il mérite. Les pièges du Déisme sont, de même, si grossiers qu'ils ne sont véritablement à craindre que pour des personnes qui ne sont pas en état d'en démêler l'artifice » (p. 514). Un saggio che mi sembra magistrale nel suo ordine e che andrebbe studiato nel suo testo integrale.

Contro il *Discourse* del Collins è rivolto anche il trattato del teologo Jean Leng, *Natural Obligations to Believe the Principles of Religion and Divine Revelation* (predicato negli anni 1717-1718), ch'è citato espressamente (*Natural Obligations*, p. 33 s.; tr. fr. V, 15 s.): non senza un buon acume il Leng richiama Shaftesbury come fonte responsabile di siffatto atteggiamento dei deisti (*Natural Obligations*, p. 51; tr. fr. V, 23 s.). L'opera nella sua parte espositiva pullula di citazioni sacre e profane e termina riprendendo il riferimento iniziale al Collins e a Shaftesbury: « Though the Morality of the Christian Doctrine has been generally allowed to excel all others in perfection, yet there are not wanting, some who seem to tax it with *deficiency*. An Author, whom I have formerly mention'd, in his high admiration of *Epicurean Friendship* (*Discourse of Free-Thinking*, p. 130),

tells us, that *we Christians ought to have an higher veneration* of Epicurus *for this virtue of Friendship* than *Cicero* (*By the way, this Author would either impose upon us, or is grossly mistaken himself, in what he there quotes out of* Cicero: *because it is the* Epicurean *who speaks in that passage, and not* Cicero *himself, who in many places declares, that upon* Epicurean *principles there could be no such thing as Friendship. See his* Offices, lib. I, cap. 2; De Amicitia, cap. 13; De Finib. II, 24 & c. III, 21 *and* De Nat. Deor., lib. I, 44 *and elsewhere*), *because even our Holy Religion itself does not any where particularly require of us that virtue.* This hint he took from another Author (*Characteristicks, in the Essay on Freedom of Wit and Humour*, p. 98), who has insinuated, that *some of the most heroick Virtues have little notice taken of them in our Holy Religion*; and particularly that *Private Friendship and Zeal for the Publick and our Countrey, are virtues purely voluntary in a Christian. They are no essential parts of his Charity.* And they would both seem to defend this strange kind of Reasoning, from the Concession of an eminent Divine [the French edition identifies this Divine as Bishop Taylor], who owns, that the word *Friendship*, in their sense, is not to be found in the New Testament; which though it be true, is nothing to their purpose, but very much the contrary » (*Natural Obligations*, 503 ss.; tr. fr. V, 198 s.). Segue una botta a Hobbes a riguardo del celebre testo: « But if Mr. *Hobbes'* doctrine were true (viz. that [Leviathan, Part 3, ch. 43, p. 271] *at the command of the Magistrate, a man may lawfully deny Christ with his mouth, because then action is not his that denies him, but his sovereign's*)... upon the same foot any other Truths may be destroyed, if no man be obliged, either in honour or conscience, to maintain them » (*Natural Obligations*, 508 s., tr. fr. V, 200 s.). Segue un vasto trattato del teologo John Clarke, fratello del più noto Samuele, sul problema del male che ha dato tanti pretesti all'ateismo: l'avvio è preso dalla nota tesi del Bayle nel *Dictionn. hist. et crit.*, art. *Manichéens* ch'è citato direttamente (Burnet III, 223 ss.; tr. fr. V, 209 ss.) ed è discusso punto per punto per tutto il trattato.

Torna all'attacco frontale contro l'ateismo negli anni 1721-1722 il teologo Brampton Curdon con una serie di discorsi dal titolo significativo: *The Pretended Difficulties in Natural Religion of Reveal'd Religion no Excuse for Infidelity* (pubblicato da Robert Knaplock, London 1723) su testi biblici (*I Tim.* IV, 8; *I Thess.* V, 21; *Act.* XVII, 28; *Rom.* I, 12; *Is.* V, 28; *Jo.* XV, 24; *I Cor.* I, 21; *II Petr.* I, 16): si tratta senza dubbio, a mia impressione, dell'esposizione più elaborata e completa, con continui riferimenti ai suoi predecessori nelle *Boyle's Lectures*, alle fonti antiche e ai deisti-atei contemporanei: Shaftesbury (tr. fr. V, pp. 371, 459), Hobbes (p. 375), Collins (p. 379), Bayle (p. 372 e passim), Saint Evremond (p. 384, circa il *Libertinage de Cœur*), Toland (pp. 412, 418 ss., 430, 538, 540). Non a caso l'origine prossima, ossia il responsabile principale di tutto questo movimento disgregatore è indicato in Spinoza (pp. 427 ss., 444 s., 474, 482...) ch'è qualificato senz'altro come « ateo » (Burnet III, 329; tr. fr. V, 397) ed è invocato a fondamento della dottrina di Toland dell'appartenenza essenziale del movimento alla materia (Burnet III, 344; tr. fr. V, 409 ss.) contro la quale a buon diritto il Curdon concentra le sue

riflessioni per snidare le insidie dell'ateismo moderno. Curioso, in questo contesto, il tentativo di salvare la nota ipotesi di Locke sotto la copertura del suo teismo: « Mr. *Locke*, indeed, supposes a fourth Way of accounting for Intelligence: 'That tho' Matter was a thoughtless and senseless Being, and no Disposition of the Parts of it, how curiously soever they might be put together, would ever naturally rise up into Thought and Understanding, and the " there was no Principle of Thought in Man distinct from Matter; that yet GOD by his infinite Power might superadd a Thinking Quality to Body or Matter ". But were this possible, it would do the *Atheist* no Service, because it supposes the Being of a GOD as necessary to the producing such an Effect upon Matter as that of Intelligence; or if it could at all favour him, it must then fall in with the second Way of accounting for Thought, *viz.* That such a Quality as Thought might *possibly* arise from Matter disposed in such a Manner as are the Bodies of Animals there being nothing in the Nature of Matter that should make it incapable of receiving Intelligence, and consequently, if the Bodies of Animals could be formed without the Help of a GOD, there would be no Want of Him in accounting for that Thought and Intelligence which belongs to those Bodies. But this, so far as the *Atheist* is concerned in it, is exactly the same with the second Way of accounting for Intelligence; and therefore I shall pass it over without any further Remark » (*Pretended Difficulties*, 208 ss.; tr. fr. V, 426 s.). E tutta la responsabilità viene scaricata sull'empio Spinoza! Merita di essere ricordato anche l'accenno all'ateismo della Cina antica fondato sulla testimonianza del Martini: « *De summo et primo rerum Authore, mirum apud omnes silentium; quippe in tam copiosa Lingua, ne nomen quidem Deus habet* » (p. 515, nota *a*).

Il t. VI dell'edizione francese (1744) raccoglie i trattati teologici dei dottori Thomas Burnet (discorsi degli anni 1724-1725) e James Berriman (discorsi degli anni 1730, 1731 e 1732) con i quali si conclude, a quanto sembra, questa prima fase delle gloriose *Boyle's Lectures*, sulle quali — come sugli altri trattati teologici della Collezione — intendo ritornare nelle ricerche intraprese da qualche decennio ormai sulla persona di Gesù Cristo nel pensiero moderno: esse dovrebbero completare l'esame dell'orizzonte del significato dell'uomo di fronte al nulla e alla morte iniziato dalla presente ricerca. Tocca riconoscere a questi vecchi teologi anglicani il merito di essere stati i primi a dare l'avvisaglia contro la tempesta la quale, scatenatasi con l'averroismo e il rinascimento italiano e aizzata dai libertini francesi, avrebbe — attraverso la mediazione decisiva del deismo inglese — trascinato il pensiero moderno verso l'umanesimo ateo.

7 - LA CRITICA CATTOLICA AL DEISMO (VALSECCHI)

Lo studio classico sull'ateismo e sul deismo che la teologia cattolica ha prodotto nell'Ottocento è senza dubbio quello del domenicano p. Antonio Valsecchi (1708-1791), *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* (volumi tre: I ed. Venezia 1765; II ed. latina, ibid. 1770; VII ed.

riveduta e corretta, Padova 1805). I libri I e II sono dedicati rispettivamente ai fondamenti della religione naturale (10 capitoli) e della religione rivelata (18 capitoli), mentre il III tratta anzitutto delle fonti dell'empietà nelle sue due fonti principali (*Corruptio cordis*, 16 capitoli; *Rationis perturbatio*, 8 capitoli) e si conclude con una terza parte dedicata ai protestanti. È opera di un teologo, a suo tempo celebrato e famoso; ma quel che subito salta agli occhi è il dominio della materia, lo stile asciutto e l'informazione accurata degli autori, che discute fondandosi direttamente sulle opere originali che cita con abbondanza nel testo e nelle note. Fedele alla tradizione tomistica del suo Ordine, il Valsecchi si è assunto il grave compito di arginare la valanga scatenata da Bayle, Hobbes, Spinoza e dall'incredulità del Settecento, come si è accennato di sopra. L'opera è diretta principalmente contro la tesi del Bayle in favore dell'ateismo, come già abbiamo accennato; cita e conosce a fondo Voltaire, Rousseau, Helvétius, Maupertuis, Newton, Leibniz...; di Diderot cita, ma senza nome d'autore, le *Pensées philosophiques* del 1746 (P. I, c. 2; ed. lat., p. 13 *a*; ed it., VII, t. I, p. 17).

Una particolare considerazione ha il Valsecchi per il deismo inglese di cui conosce i principali rappresentanti e i loro rapporti con la filosofia di Hobbes: sembra, dalle citazioni, che li conosca unicamente dalle traduzioni francesi. Ha il primo posto Toland di cui si confuta all'inizio la tesi che il moto sia essenziale alla materia (P. I, c. 2, § 5 e cf. L. II, c. 2, § 9 e c. 13, § 3 per i letterati cinesi atei), la critica alla dimostrazione dell'esistenza di Dio (L. I, c. 3, § 3), la teoria sull'origine della religione dalla politica (L. II, c. 11, § 2) e sull'onestà dei libertini e degli atei (L. III, c. 7, § 5 dove si cita l'*Adeisidaimon*, § 23; cf. anche c. 2, § 1 sull'accordo di Toland con la tesi del Bayle). Prende di petto in particolare l'interpretazione tendenziosa data dai libertini del discorso di S. Paolo ad Atene (*Act.* 17) e soprattutto dal Toland: « So, che di questo passo di S. Paolo hanno abusato alcuni libertini, fino a pretendere di autorizzar con esso il panteismo dello Spinoza. Il Toland, sfacciatissimo tra tutti gli atei, il quale nelle *Origini giudaiche* sparger vuole di questa fuliggine, ond'egli è tinto, e Mosè e le Scritture, dice così (p. 156): "*Aequivocae sunt istae loquendi formulae*: Ens summe perfectum; Alpha et Omega, quod principio caret et fine: quod fuit, quod est, quod erit: omne in omnibus: illud in quo vivimus, movemur, et sumus: *quae atheismo aeque ac theismo apprime congruunt; cum de praesupposita universi aeternitate sint verissimae omnes*". Io non voglio stendermi ora a provare esser falso, che ognuna di queste espressioni in qualunque ipotesi possa adattarsi ad altro, che al vero nostro Iddio: mi basta osservare che con pessima fede il Toland le dà per equivoche, quando non può ignorare che nelle Scritture, da cui le ha tratte, son sempre annesse a tali aggiunti, che togliendole a qualunque altro soggetto, al solo Dio o. m., che adoriamo, le dimostrano appartenenti. Quello, in cui, dice Paolo (giacché versiamo ora su questo passo) quello, *in cui noi viviamo, e ci moviamo, e siamo, è quel desso che ha fatto il mondo, e tutte le cose, che sono in lui, ed è padrone del Cielo e della terra.* Ora come mai può ciò adattarli al panteismo dello Spinoza, e del Toland, che Dio con questa mondiale macchina onninamente confondono, o a dir più vero, non altro, che questa mondiale macchina riconoscono, cui scioccamente ed empiamente danno il nome di Dio? In S. Paolo Iddio è un essere dal mondo tutto diverso:

in costoro è lo stesso col mondo; e come può aver luogo l'equivoco, e molto peggio la somiglianza? Con questo stesso luogo di Paolo, e con ciò che segue nel testo, pretende l'Autore della traduzione latina del Pope uscita in luce a Vitemberga nell'anno 1743, giustificar alcune espressioni del Poeta censurate come panteistiche! Ma ad onta di tutti gli *annessi* e *connessi*, a cui ricorre, non renderà mai innocenti questi versi, ch'egli così traduce: *Ep. I*, v. 470 *Commentario de Homine* [è il celebre *Essay on Man*].

« [...] Chi non sente in questi versi le frasi spinozistiche? Non può negarlo il commentatore, onde dice: "*Loquitur Poeta cum Spinoza, sed valde diversum ab eodem sentit. Immo vero et loquitur, et sentit Scriptura Sacra*". Quali siano stati i *sentimenti* del *Pope*, io non intendo cercarlo: ma quanto poi al *parlare*, cui il commentatore vuole che sia alla Scrittura conforme, io lo sfido a trovarmi nelle sacre Carte, che Dio *sit portio mundi*, che *cum rebus variis varie mutatur in horas*, che *extenditur una rebus in extensis*, etc. » (L. II, c. 11, § 2; ed. lat., pp. 200*a*-201*a*; ed. it., t. II, p. 94; la nota continua incriminando di panteismo anche il Pope, *Ep. I*, v. 170 ss. *On Man*). E' confutato il determinismo sensistico del Collins (L. I, c. 6, § 4: è citata nella versione francese l'opera *Recherches sur la liberté*) ed è lodata la confutazione fatta dal Bentley del *Discourse of Freethinking* (L. III, c. 6, § 5). Altri deisti criticati sono: Dodwell sulla scarsità e mancanza di fortezza dei martiri (L. II, c. 14, § 4), Woolston rinnovatore della negazione spinoziana della Risurrezione di Cristo (L. II, c. 16, § 3), Tindal e il suo maestro Locke secondo i quali la ragione è capace di operare da se stessa la remissione dei peccati (L. II, c. 4, § 5: è citato il *Christianity as Old as the Creation* di Tindal).

Una trattazione a parte riserva il Valsecchi all'etica dei deisti (e dei naturalisti) i quali pretendono innalzare « ... l'onestà, la buona fede, la virtù e i costumi [...] »: ma questo come sarà possibile quando concepiscono la Divinità « ... cieca, oziosa, imbelle, togliendone la conoscenza e il reggimento del mondo e specialmente il vegliar sulle azioni umane per premiarle o punirle? » (L. III, P. I, c. 10, § 1; ed. lat., p. 336 *a*; ed. it., VII, t. III, p. 84). È interessante notare che in tutto il capitolo non si cita nessun deista ma solo opere anonime, come le *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* (§§ 2-6), seguite dai *Principes de philosophie morale* di cui il Valsecchi mostra una certa stima (« ... non manca né penetrazione, né metodo »). Trattando poi più avanti (L. III, cc. 14-16) del « principio di tolleranza », il Nostro mette i deisti sullo stesso piano degli atei perché fautori, come questi, del naturalismo, e cita dalla sua il Woodward e il Gibson (ed. lat., p. 403; ed. it., VII, t. III, p. 140 s.). Nell'esposizione della seconda causa dell'ateismo, la perversione della mente, sono ampiamente citate le *Pensées* di Pascal (L. III, P. II, c. 1; ed. lat., p. 410 *a*; ed. cit., VII, t. III, p. 151 s.).

Ad un altro domenicano, p. Tommaso Vincenzo Moniglia, contemporaneo del Valsecchi e autore di varie opere apologetiche, si deve una prolissa critica della dottrina della « materia pensante » (*La mente umana spirito immortale, non materia pensante*, 2 tomi, Padova 1766). Anche qui gli avversari sono Spinoza (I, 9, 29; II, 84), Hobbes (II, 74 s., 131 ss., 175), Collins (II, 173), Toland (II, 7, 83 ss., 129), Dodwell (I, 66; II, 181). Per confutare il criptomaterialismo dei deisti, fautori della « materia pensante », il nostro domenicano non si appoggia a S. Tommaso (che trovo

citato solo una volta: II, 71), bensì a scritti del tempo, come l'anonimo *La Belle Wolfienne* (II, 104 ss.), il platonico Cudworth (II, 120 ss.), una dissertazione del teologo inglese Ditton (II, 125 ss.), vari trattati di autori della scuola wolffiana come Reinbeck (II, 145 ss.), Bulfinger e spec. Cantz (II, 152 ss., 158 ss.). Molte simpatie per Leibniz « gran Fisico, gran Metafisico, gran Matematico... » (II, 5 s.). Anche qui neppure il sospetto del capovolgimento speculativo operato dal *cogito* e ci si accontenta di ridurre l'ateismo a materialismo (II, 49 ss.). Il Moniglia sembra meno informato del Valsecchi, ed anche più enfatico e meno robusto.

Valsecchi e Moniglia erano stati preceduti nella loro opera apologetica dal confratello friulano p. Daniello Concina (1687-1756) con l'opera *Della religione rivelata contro gli ateisti, deisti materialisti, indifferentisti che negano la verità dei misteri*, Venezia 1754. La tesi del Concina, agli antipodi della posizione del Bayle, sostiene che « l'incredulità è il naturale e obbligato effetto dei costumi corrotti » (cf. A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano,* Bologna 1966, p. 195 s. L'opera, che apre un solco nuovo nella storiografia religiosa, tratta a fondo specialmente l'opera apologetica del Valsecchi: p. 256 ss.).

8 - DEISMO E ATEISMO NELLA CRITICA DI LAVATER

La spregiudicatezza del deismo non poteva non preoccupare gli spiriti più profondi della religiosità protestante, prima ancora della pubblicazione dei Frammenti di Wolfenbuttel da parte di Lessing.

Sintomatiche a questo riguardo sono alcune note di diario di Johann Caspar Lavater del 2 giugno 1773 che riproducono una sua lettera di risposta all'amico Chr. H. Wolke il quale si preoccupava della crescente decadenza della religione in Germania. Benché dichiari che il Cristianesimo (*die beste Religion*) non potrà tramontare, aggiunge: « Il deismo e l'ateismo prendono sempre più piede ovunque ed ogni difensore del Cristianesimo cade nel ridicolo. Non pochi teologi [anche allora!] preparano la strada ed altri nomi li seguono, soltanto con maggiore cautela. Ho a mia disposizione dati sufficienti che si dà ampio spazio al deismo, ed allora effettivamente il deismo avrà un seguito più necessario di quanto non si pensi. Chi ragiona osservando la logica, costui arriverà all'ateismo se non può credere in Cristo. Un ateo è per me più comprensibile di un deista. Infatti tutte le difficoltà da cui il Cristianesimo è assediato non colpiscono il deismo neppure di un capello. Se la divinità non ha parlato, non ha operato mediante (*durch*) Cristo, allora non c'è stata nessuna che abbia parlato o agito. Se Cristo è un azzardo (*Hasard*), lo è l'uomo, lo è anche tutto il mondo; se Cristo non ha bisogno di un Dio per le sue azioni, neppure la natura ne abbisogna. Lo ripeto: l'ateismo diventerà e deve diventare universale, ed allora Dio tornerà ad agire, tornerà accanto alla sua opera, tornerà a dire: qui ci sono io. Allora l'unico articolo della Scrittura diventerà anche l'unico articolo di fede: Dio è in Cristo, per coloro che lo cercano, il rimuneratore » (Lavater, *Ausgewählte Werke*, hrsg. E. Staehlin, Zürich 1943, Bd. II, p. 37).

E di lì a poco, in una lettera a Goethe del 1° maggio 1774, osserva scon-

solato: « Ogni giorno mi prende un senso di peso più forte di mille dimostrazioni che tutta la teologia, il Cristianesimo, la speranza della vita eterna, la fede in Dio non sono che pazzia, sogno, nonsenso, superstizione e ateismo senza il sentimento immediato di Cristo. Io mi disprezzo più a fondo di quanto non possa alcuno dei miei schernitori, mi disprezzo come ipocrita, truffatore, chiacchierone, pazzo, bestemmiatore fin quando io non sia persuaso della Vita di Cristo come della tua benché io non ti veda. [Aut-Aut] O ateo o cristiano. Io disprezzo il deista, è l'uomo più incoerente del mondo. Io non ho altro Dio che Gesù Cristo. Il suo Padre — pensiero grandioso! — è per me solo in Lui, è per me in tutto, non sarebbe in nessuna parte, se per me non fosse in Lui. Io prego l'aria, se prego Dio fuori di Cristo; io amo un idolo della mia simbolica se amo Dio fuori dell'uomo. Tutto è fanatismo fuori della fede in Cristo la quale si fonda sulle esperienze dei sensi, fuori dell'amore degli uomini come figli di Dio, del mio Dio, sorelle del mio fratello. La Scrittura non porta un solo esempio dove l'esperienza sensibile non stia a fondamento; pertanto io prego tanto spesso: " Se tu sei, allora mostrami che sei tu " (*Bist du, so zeige mir, dass du bist*) » (*Op. cit.*, Bd. II, p. 48).

E la sua professione di fede è tutta incentrata in Cristo: « Religione cristiana - Credere nel Padre del Messia Gesù e nel suo Regno eterno invisibile, a motivo della sua apparizione in Gesù Cristo che in modo divino ha insegnato, operato, sofferto ed è risorto, che domina su tutto. Vivere e muovermi nel Dio di Cristo e nelle esperienze simili di questo Dio come aveva Cristo, in una tale comunione con Dio in cui Egli stava con la divinità! Vivere e muovermi nel suo senso e nel suo regno! » (*Op. cit.*, Bd. II, p. 184).

Ma la marcia illuministica del deismo e del razionalismo teologico era ormai inarrestabile soprattutto per opera della pubblicazione nell'aprile 1778 dei Frammenti di Wolfenbuttel (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*) ad opera di Lessing. Fu allora, il 4 maggio del 1779, che Lavater tenne, sembra improvvisando, un violento discorso contro il deismo ed il razionalismo ecclesiastico (*Synodalrede gegen Deismus und kirchlichen Rationalismus*; Ausgew. Werke, ed. cit., Bd. III, p. 3 ss.). Nel prologo lamenta che « la santa religione di Cristo ai nostri giorni sia in molti modi decaduta e turbata così che anche nella nostra cara città natale [Zurigo] si diffonde la incredulità, l'odio della religione, lo scherno del Vangelo di Cristo... » (p. 5). E dopo aver espressamente indicato come principali responsabili della preoccupante situazione di decadenza della religione la pubblicazione dei Frammenti di Reimarus, ad opera di Lessing (p. 9), e quella delle opere dell'avanguardia del razionalismo teologico (W. A. Teller di Berlino, G. S. Steinbart di Francoforte e Jo. S. Semler di Halle) nelle quali non si vede tanto il Cristo degli Apostoli quanto quello dei deisti, rivendica con energia la divinità di Cristo (p. 16). Il resto, tutta la concezione deista della religione, non è che parodia e sacrilegio (p. 19). A questa situazione probabilmente alludeva un altro geniale polemista quando scriveva: « Il nostro mondo diventerà così raffinato che sarà così ridicolo il credere in un Dio, come oggi credere ai fantasmi » (G. Chr. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Göttingen 1800, Bd. I, p. 166).

9 - IL TELLIAMED E I SUOI RAPPORTI COL DEISMO

Si tratta di un'opera curiosa [6] che sembra non abbia lasciato tracce notevoli nello sviluppo del nostro problema se non a distanza: la sua caratteristica sembra quella di aver cercato una spiegazione adeguata del mondo (soprattutto delle maree, com'è indicato nel titolo) nella scia del naturalismo deista. Autore d'una *Description de l'Egypte* assai apprezzata, nella presente opera il De Maillet si sbizzarrisce in spiegazioni spesso ingegnose non solo delle maree ma anche dei più svariati fenomeni naturali. Ciò che ha dato l'allarme nel campo dell'ortodossia è l'impressione che, accanto al Dio eterno ed immutabile (dei deisti), egli ammetta una materia anch'essa eterna ed increata che Dio si è limitato a disporre e ad ordinare così da poter trarre da essa una moltitudine di mondi opachi o luminosi, i regni vegetali ed animali ed infine gli stessi uomini. E quel ch'è interessante è che Telliamed concepisce il sorgere di questi vari piani del cosmo ed il loro articolarsi nell'economia dell'universo secondo un processo di evoluzionismo assoluto cioè meccanico. Di qui l'accusa di ateismo.

L'autore e panegirista della sua vita lo nota subito con amarezza: « Ce que j'ai dit jusqu'ici de Monsieur de Maillet, n'annonce certainement point en lui un homme sans religion, un impie, un athée, encore moins un extravagant qui ne se repaît que de chimeres. C'est cependant de ces noms odieux, que des hommes qui font profession de pieté et de charité par conséquent, ont osé se servir pour noircir sa réputation, aussitôt qu'ils ont vû paroître son *Traité de la diminution de la Mer*. Je respecte le zele qui les fait parler; mais si ce zele fait honneur à leur religion, il est à craindre qu'il n'en fasse pas beaucoup à leur esprit et à leur jugement. Du reste je serois charmé qu'ils voulussent entendre raison, et comprendre une bonne fois, qu'il n'y a ni justice ni charité à taxer d'athéisme et d'impieté ce qui n'est qu'un jeu d'esprit et un système purement philosophique. A l'égard de ceux qui sont d'humeur à se payer de bonnes raisons, je les renvoie à la Préface qui est à la tête de ce livre » (t. I, p. 10 s.).

La *Préface*, a cui si allude, è probabilmente la « Epitre dedicatoire à l'illustre Cyrano de Bergerac, Auteur des Voyages dans le Soleil et dans la Lune » nella quale si evita ogni contatto con i problemi religiosi per magnificare unicamente l'ardimento delle ipotesi, più o meno fantastiche, nel campo dei fenomeni della natura. D'altra parte oppure, se piace, coerentemente al suo meccanicismo (cartesiano?) Telliamed spiega che tutti questi mondi sono

---

[6] Ho sottomano: *Telliamed ou Entretiens d'un Philosophe indien avec un Missionnaire françois sur la diminution de la Mer*, par M. De Maillet, nouvelle édition, à La Haye (et se trouve à Paris), 1755. Telliamed altro non è che l'anagramma di De Maillet del quale si sa che nacque nel 1659, fu console francese in Egitto e morì a Marsiglia nel 1738. L'opera fu pubblicata postuma. La I ed. dell'opera sembra rarissima, mentre si può trovare la II ed. la quale è presentata: « Revue, corrigée et augmentée sur les originaux de l'auteur ». A p. 21 s. è nominata una *Relation sur l'Etiopie* pubblicata nel 1728 e che ripresa col titolo *Mémoires sur l'Etiopie* sarebbe rimasta inedita.

sorti dall'acqua, formati nei suoi abissi e così la narrazione biblica del diluvio non ha senso: nella formazione dei terreni varia e irregolare non si vede « ... altro che l'effetto di una causa cieca e successiva » (t. I, pp. XXV, XXIX s.). Per rendere verisimile l'ipotesi dell'evoluzionismo assoluto, Telliamed si richiama a testimonianze di viaggiatori e missionari [7] sull'esistenza di Tritoni o uomini marini e racconta perfino che una baleniera nei mari di Groenlandia, a cinquanta leghe dalla terra, fu circondata verso mezzodì da sessanta a ottanta piccole barche in ciascuna delle quali si trovava un uomo. Dopo molti sforzi ne fu catturata una e l'uomo fu portato a bordo: visse venti giorni senza prendere nessun cibo, senza gettare nessun grido o fare alcun suono o espressione di linguaggio, « ...soupirant pourtant sans cesse, et les larmes coulant de ses yeux ». Quanto alla figura « ... il étoit fait comme nous, avec des cheveux et une barbe assez longue; mais de la ceinture en bas son corps étoit tout couvert d'écailles ». Ed ecco la conclusione: « Les conséquences d'un fait si singulier et si autentiquement attesté sont telles pour les preuves de la possibilité de la sortie des races humaines des eaux de la mer, qu'il ne paroît pas qu'après cela on puisse en douter. En effet à la raison près dont il n'est point ici question, les hommes de ces petites barques étoient des hommes tels que nous » (t. II, pp. 182 ss., 192). Più avanti, dopo aver narrato altri fatti consimili, Telliamed espone l'opinione che gli uomini sono nati dall'incrocio di animali più perfetti: « Ainsi d'une race muette et sans esprit, il s'en forme par son mélange avec une autre plus parfaite, une postérité très-différente de la tige originaire. Un Auteur Chinois a prétendu que les hommes sont une espèce de singes plus parfaite que celle qui ne parle point. Je suis fort éloigné d'adopter cette opinion; mais il est certain, que du commerce de l'homme avec eux il naît une race qui a l'usage de la parole » (t. II, p. 251). Ipotesi ardite, almeno per quei tempi.

La conclusione dell'opera, se è autentica e non un'aggiunta dell'editore, intende dare la garanzia esplicita dell'ortodossia dell'enigmatico filosofo indiano ossia il De Maillet stesso. Una glorificazione dell'uomo nella glorificazione del creato: « C'est mal juger de ce vaste univers, de ne lui attribuer qu'une fin aussi bornée que l'utilité de l'homme. Les vûes de Dieu sont aussi étendues et aussi incompréhensibles que lui-même. Marquer un commencement à ses ouvrages, ou les condamner à l'anéantissement, c'est vouloir trouver une mesure et une fin à celui qui n'en a aucune. C'est ce principe qui n'en a point, qui est celui de toutes choses, et de cette infinité de globes dont nous sommes environnés. L'homme est dans celui que nous habitons, l'image la moins imparfaite de cet Esprit éternel et infini; d'autres globes peuvent en avoir de plus excellentes. Lorsque ces images s'effacent dans un, elles renaissent dans un autre, peut-être avec plus de perfection. Si un Soleil s'éteint, il est remplacé par un nouveau. Si un globe semblable au nôtre s'embrase, et que tout ce qu'il renferme de vivant y soit détruit, de nouvelles générations le remplaceront en un autre. Les Soleils, les globes habités, ceux qui sont prêts à le devenir, les plantes, les arbres, des espèces d'animaux sans fin

---

[7] All'inizio del vol. II c'è una *Table* dei documenti e delle relazioni su cui si fondano le descrizioni strane a cui accenniamo nel testo.

parmi lesquelles il y en aura toujours d'une excellence supérieure, telle que celle de l'homme, subsisteront à jamais dans les vicissitudes mêmes qui paroissent les détruire. Cette perpétuité de mouvement dans l'univers ne détruit ni la création, ni l'existence de la première Cause: au contraire elle la suppose nécessairement comme son commencement et son principe. C'est ce que j'ai compris de plus vraisemblable: si je veux porter mes idées audelà, elles se perdent, ainsi que la force de ma vûe meurt dans le nuage qu'elle cherche à percer » (t. II, pp. 273-275).

Forse non è ardito supporre che Lamarck, venendo alla distanza di un secolo, abbia trovato in questo curioso ma arguto autore la scintilla del proprio evoluzionismo creazionistico [8].

---

[8] Il Telliamed è ricordato e riassunto ampiamente da un certo P. de Phanias in una vasta opera che conosco nella versione latina: *Theoria entium insensibilium sive metaphysica universa et prophana* (sic!), e gallico sermone in latinum, Venetiis, apud Laurentium Basilium, 1781, p. 227 ss. Per la critica, pp. 271 ss., 388 ss. Sembra abbia avuto un discreto influsso nel Settecento francese (cf. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris 1956, pp. 300, 401).

III

ATEISMO ILLUMINISTICO

1

ORIGINI CARTESIANE E LOCKIANE DEL MATERIALISMO ATEO DEL SETTECENTO

Il pensiero moderno dopo la morte di Cartesio si è quasi spaccato in mezzo, spiritualismo assoluto da una parte e materialismo sensistico dall'altra. Il materialismo aveva avuto la sua terra promessa nella filosofia inglese e la gigantesca opera di Hobbes può essere considerata, soprattutto nel campo della filosofia naturale e della politica, come parallela ed in certi punti ancor più risoluta di quella di Cartesio nel proclamare la nuova via del pensiero: come si è visto, l'ateismo di Hobbes, che minerà dall'interno lo sviluppo della filosofia inglese, era nell'ordine delle cose e nell'evidenza diretta dei principi. Ma nello sviluppo dell'ala materialistica dell'ateismo moderno la parte preponderante e decisiva sembra non spetti tanto al sensismo inglese quanto allo stesso Cartesio il quale, secondo la storiografia più informata [1], ha posto i principi fondamentali del materialismo che sarà sviluppato dagli illuministi francesi o *philosophes*, nonostante e forse proprio anche a causa della sua metafisica spiritualistica [2]. E non a caso allora,

---

[1] È la tesi di A. Vartanian nel saggio fondamentale: *Diderot and Descartes*. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment, Princeton U. P. 1953, tr. it., Milano 1956. Le citazioni sono prese da questa traduzione.

[2] La tesi del Vartanian era stata formulata agli inizi del secolo in una tesi americana della Columbia University: « The existence of God and of the soul are made useless from the point of view of his science. Though Descartes asserts that the demonstration of God's existence gain clearness when it is understood that His existence is necessary to assure us of the reality of the occurrences and facts of the material world, he does not show the necessity of God's existence in the development of his scientific ideas concerning the material world. The being represented as a self-moving mechanism where all phenomena are interconnected by necessary laws and where every effect has its natural causes, there is no place in it for divine grace or providence. All functions of life being described in natural terms, the soul is made superfluous » (L. Kahn, *Metaphysics of the Supernatural as illustrated by Descartes*, New York 1918, p. 27).

1

ORIGINI CARTESIANE E LOCKIANE DEL MATERIALISMO ATEO DEL SETTECENTO

Il pensiero moderno dopo la morte di Cartesio si è quasi spaccato in mezzo, spiritualismo assoluto da una parte e materialismo sensistico dall'altra. Il materialismo aveva avuto la sua terra promessa nella filosofia inglese e la gigantesca opera di Hobbes può essere considerata, soprattutto nel campo della filosofia naturale e della politica, come parallela ed in certi punti ancor più risoluta di quella di Cartesio nel proclamare la nuova via del pensiero: come si è visto, l'ateismo di Hobbes, che minerà dall'interno lo sviluppo della filosofia inglese, era nell'ordine delle cose e nell'evidenza diretta dei principi. Ma nello sviluppo dell'ala materialistica dell'ateismo moderno la parte preponderante e decisiva sembra non spetti tanto al sensismo inglese quanto allo stesso Cartesio il quale, secondo la storiografia più informata [1], ha posto i principi fondamentali del materialismo che sarà sviluppato dagli illuministi francesi o *philosophes*, nonostante e forse proprio anche a causa della sua metafisica spiritualistica [2]. E non a caso allora,

---

[1] È la tesi di A. Vartanian nel saggio fondamentale: *Diderot and Descartes*. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment, Princeton U. P. 1953, tr. it., Milano 1956. Le citazioni sono prese da questa traduzione.

[2] La tesi del Vartanian era stata formulata agli inizi del secolo in una tesi americana della Columbia University: « The existence of God and of the soul are made useless from the point of view of his science. Though Descartes asserts that the demonstration of God's existence gain clearness when it is understood that His existence is necessary to assure us of the reality of the occurrences and facts of the material world, he does not show the necessity of God's existence in the development of his scientific ideas concerning the material world. The being represented as a self-moving mechanism where all phenomena are interconnected by necessary laws and where every effect has its natural causes, there is no place in it for divine grace or providence. All functions of life being described in natural terms, the soul is made superfluous » (L. Kahn, *Metaphysics of the Supernatural as illustrated by Descartes*, New York 1918, p. 27).

possiamo osservare, le due scaturigini principali dell'ateismo moderno quali l'idealismo e il materialismo si trovano congiunte nella medesima fonte ch'è la dissociazione radicale in Cartesio di natura e spirito, di conoscere ed essere, di anima e corpo... Così sul filo di tale isolamento imposto dal « metodo » ognuno dei due principi, privo dello sfondo e della fondazione reale e intenzionale del suo opposto, correva inesorabilmente verso la negazione del fondamento della verità dell'essere e della trascendenza: come alla negazione del trascendimento dell'essere rispetto alla coscienza doveva seguire alla fine la « chiusura » dell'essere da parte della coscienza e quindi a risolvere l'immanenza del *cogito* nella finitezza (Kant) o infinitezza (Hegel) dell'essere del mondo per sfociare nella negazione esplicita di Dio delle filosofie posthegeliane, così alla concezione rigorosamente meccanicistica che Cartesio ha proposto della natura è seguita, a distanza appena di un secolo, l'espulsione radicale di Dio dal mondo che ha nel meccanismo delle sue leggi necessarie e delle sue forze insite i principi validi e sufficienti per evolversi e governarsi da sé [3]. Questo punto assai sorprendente, almeno per la storiografia ufficiale [4], merita un breve cenno

---

[3] Il Vartanian (*Op. cit.*, p. 14) presenta tre conclusioni principali: prima, che vi è stata una decisiva rottura nella dottrina e nello spirito passando da Descartes ai *philosophes*; seconda, che una fondamentale somiglianza è evidente tra il pensiero dell'uno e quello degli altri; terza, che i *philosophes*, dividendo il sistema cartesiano nel modo che si adattava ai loro scopi, separarono la metafisica dalla fisica, ma portarono a piena maturità il metodo critico, razionalista di Descartes. Per parte nostra ci sembra che nel « passaggio » da Cartesio ai *philosophes* non si deve propriamente parlare di « rottura decisiva » dei principi e quindi di riduzione al fondamento che vale tanto per la linea idealistica come per quella meccanicistica ambedue coesistenti in Descartes.

[4] Hanno riconosciuto l'influsso decisivo della fisica cartesiana sull'ala sinistra dell'illuminismo ateo francese il Brunetière e il Lange, e, più recentemente, il Maritain secondo il quale Cartesio è vittima dell'illusione di scambiare per cause i principi reali della natura, i puri aspetti quantitativi ch'egli prende in considerazione e gli enti matematici ch'egli elabora. Egli spinge quest'illusione « ...à ses dernières conséquences avec une parfaite obstination, convaincu que la physique " n'est que géométrie ", et faisant de la science physico-mathématique la philosophie naturelle elle-même, Descartes consomme la rupture de la nouvelle science avec l'ancienne sagesse, et il la rive pour plusieurs siècles aux postulats métaphysiques les plus hypocritement tyranniques et les plus décevants, aux postulats du mathématisme universel. La vérité scientifique qu'il a amenée à la lumière, se tournant en mécanicisme, devient, elle aussi, le véhicule d'une erreur » (J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, Paris 1932, p. 48).

per afferrare l'intimo travaglio e l'affannoso complicarsi del pensiero moderno.

Si può allora sostenere con ragione che proprio il dualismo metafisico di Cartesio fra *res cogitans* e *res extensa* fu il primo passo decisivo verso il naturalismo come materialismo ateo e verso l'idealismo come antropologismo ateo: il mondo cartesiano, come aveva ben visto Pascal, non aveva più bisogno di Dio. Si tratta in breve di questo: Cartesio come aveva ridotto l'essere della sostanza spirituale a puro pensiero (*res cogitans*), così aveva concepito la sostanza materiale come estensione pura (*res extensa*); e come l'atto proprio della sostanza spirituale era il pensiero, così anche la *res extensa* aveva un'operazione propria ed essenziale ch'è il movimento ed al movimento si devono ridurre tutte le attività e proprietà dei corpi [5]. Questo meccanicismo era quindi in radice ad un tempo materialismo e ateismo non meno e forse assai più del *Deus sive natura* di Spinoza: esso, attribuendo alla materia una forza primigenia, escludeva infatti ogni intervento di Dio nel mondo e concepiva la natura secondo la più rigida necessità con esclusione assoluta di ogni riferimento finalistico. In particolare, quanto allo svolgimento dei processi naturali in tutto il loro complesso che va dalla prima formazione del mondo fisico alle più delicate strutture e funzioni degli animali e dello stesso uomo, Cartesio introduce dappertutto la sua « teoria dei vortici » (*tourbillons*) che sono movimenti puramente meccanici, i quali spiegano indifferentemente qualsiasi processo naturale. Ora materia e movimento possono essere increati, come già lo erano per il materialismo atomistico ed epicureo. In questo senso si può ben denunziare l'ateismo della fisica cartesiana nei termini più espliciti: « Non soltanto non c'è da ricavare alcun profitto da questa fisica immaginaria, che pretende di togliere alla Provvidenza la sua funzione nella creazione dell'universo [...] ma vi è tutto da perdere per l'uomo... [che] si fa un idolo della materia dopo che è posta in movimento. Essa in realtà è cieca, priva di intelligenza e di volontà; nondimeno egli le attribuisce tutto. È la materia in movimento che genera gli elementi. È la natura che ha ordinato le sfere, solidificato la superficie dei pianeti e, con un residuo di particelle più leggere, simili a pulviscolo, ha circondato il pianeta di un'atmosfera ».

---

[5] Gli accenni sostanziali che qui si danno della « fisica » di Cartesio rimandano agli scritti della maturità, soprattutto: *Le Monde ou Traité de la Lumière* e *Principes de la Philosophie*.

In una parola, una tale persona, preoccupata sempre di questa natura, a malapena fa menzione incidentalmente del Primo Motore. Non giunge il filosofo [Cartesio] all'ateismo, perché ciò sarebbe stato per l'uomo Cartesio il culmine della follia. Ma la saggezza della Divinità, i suoi intendimenti, la sua previdenza, la bontà e la costanza dei suoi favori... sono completamente esclusi dal superiore fine della fisica e Dio viene dimenticato a tal punto che sembra non sia mai esistito [6]. La testimonianza di Diderot, che proprio sotto la spinta della fisica cartesiana sarebbe egli passato dal deismo all'ateismo, ha su questo un senso ben qualificato: « Non si può fare a meno di osservare qui come la filosofia sia malsicura nei suoi principi e indecisa nel suo comportamento. Si affermò una volta che movimento e materia erano le sole cose necessarie. Se, da allora, la filosofia ha continuato a sostenere che la materia è increata, tuttavia ricorreva ad un essere intelligente allo scopo di fare assumere alla materia mille forme differenti e di disporre le sue particelle secondo quella adeguata sistemazione dalla quale nasce il mondo. Oggi si ammette che la materia è creata e che Dio le comunica il movimento, ma si asserisce che questo movimento emanante dalla mano di Dio può, se lasciato a se stesso, esprimere tutti i fenomeni del mondo visibile. Un filosofo che osa intraprendere la spiegazione del meccanicismo e perfino della formazione originaria delle cose mediante le sole leggi del movimento e che dice *datemi materia e movimento e farò un mondo*, deve prima provare (il che è abbastanza facile!) che esistenza e movimento non sono affatto essenziali alla materia. Altrimenti quel filosofo, credendo erroneamente che non vi sia nulla nel meraviglioso spettacolo dell'universo che non possa essere stato prodotto dal movimento, rischia di cadere nell'ateismo » [7].

Non altrimenti esprimeva la sua solidarietà con i principi della fisica cartesiana l'autore della Somma del materialismo moderno il barone D'Holbach: « ... Nel supporre [...] l'esistenza della materia, si deve supporre che essa possegga certe qualità dalle quali devono necessariamente seguire i suoi movimenti o modi di comportamento, determinati da queste stesse qualità. Per formare l'universo, Descartes chiedeva soltanto materia in movimento. Una materia differenziata era per lui sufficiente, i suoi differenti movimenti erano la conseguenza

---

[6] A. Vartanian, *Op. cit.*, p. 88 s.
[7] D. Diderot, *Oeuvres*, ed. cit., t. XIV, p. 9.

della sua esistenza, della sua essenza e delle sue proprietà. I suoi vari modi di agire sono i necessari risultati dei suoi differenti modi di essere. Una sostanza materiale senza proprietà non è altro che puro e semplice non essere. Così dal momento che la materia esiste, essa deve agire... » [8]. Cartesio, ch'era così suscettibile alle critiche, non avrebbe certamente mancato di esprimere tutto il suo disappunto per questo massiccio saccheggio e tradimento della sua filosofia a favore proprio di quell'ateismo materialistico ch'egli intendeva combattere e debellare, rispetto al quale la critica dell'Hardouin e l'accusa di Voezio diventavano quasi pettegolezzi insignificanti. Qui era la concezione stessa del mondo ch'era in gioco: una volta che la sua struttura interna e i suoi rapporti dinamici erano garantiti e fondati nel modo più semplice mediante la sola distribuzione autonoma del movimento, ch'era considerato la fonte unica e originaria di ogni distinzione e differenziazione qualitativa, non restava che affermare la sufficienza e il circolo chiuso del mondo fisico in tutte le sue manifestazioni [9]. Nel progressivo affermarsi dell'immanentismo e dell'ateismo moderno si deve perciò riconoscere che la fisica cartesiana col suo rigido meccanicismo ebbe un compito decisivo almeno pari, e ad ogni modo complementare, a quello esercitato dal *cogito* nell'ambito della vita dello spirito. Anzi, e la storiografia più accorta l'ha avvertito, il *cogito* stesso nello sviluppo del pensiero moderno non ha potuto resistere che in parte e fiaccamente all'irruenza del principio meccanicistico, il quale ha finito per rompere le dighe ed aprire presto il libero corso al materialismo. E non si tratta soltanto dell'ambiguità, certamente preoccu-

---

[8] D'Holbach, *Système de la nature*, P. I, c. II, ed. cit., t. I, p. 30.

[9] La « materia » di Cartesio infatti è l'estensione ch'è stata privata di ogni forma e qualità sensibile e consta delle sole dimensioni (lunghezza, larghezza, profondità...) ch'è il corpo puramente matematico riempiente lo spazio. Ora la distinzione e la genesi dei vari corpi dalla materia e dal Caos si svolge unicamente ad opera del movimento e secondo le leggi di movimento stabilite da Dio: « Car Dieu a si merveilleusement estably ces Loix, qu'encore que nous supposions qu'il ne crée rien de plus que ce que j'ay dit, et mesme qu'il ne mette en cecy aucun ordre ny proportion, mais qu'il en compose un Cahos, le plus confus et le plus embroüillé que les Poëtes puissent décrire: elles sont suffisantes pour faire que les parties de ce Cahos se démèlent d'elles-mesmes, et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un Monde tres-parfait, et dans lequel on pourra voir non seulement de la Lumiere, mais aussi toutes les autres choses, tant generales que particulieres, qui paroissent dans ce vray Monde » (*Le Monde ou Traité de la Lumiere*; *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, t. XI, p. 34 s.).

pante, dello spinozistico *Deus sive natura* che può a suo modo rifarsi a precise istanze cartesiane, come si è visto, quanto di una crescente e completa liberazione che siffatto meccanicismo attribuisce alla fisica rispetto alla metafisica così che l'uomo, proteso nell'analisi del movimento, diventa arbitro del reale nelle sue forme e nei suoi sviluppi come della sua verità. È la fine della metafisica come ricerca del trascendente e del sovrasensibile.

Non sorprende allora che da Cartesio derivino direttamente il loro materialismo ateo pensatori come Meslier, Diderot, D'Holbach e lo stesso La Mettrie... Quest'ultimo in particolare ha potuto sviluppare la sua teoria dell'*Homme machine* a partire dalla concezione cartesiana della *Bête machine* [10]. Secondo il rigido dualismo della *res cogitans* e della *res extensa* Cartesio aveva dovuto sostenere che tutti i fenomeni vitali e sensibili della sfera infraumana si riducevano a processi infracoscienti ossia puramente fisici, risultanti dalle comuni leggi della materia in movimento; di conseguenza ogni comportamento apparentemente cosciente e finalistico, cioè in un certo senso intelligente, degli animali, poteva e doveva, non diversamente dalle funzioni dell'organismo, essere spiegato con cause puramente meccaniche senza far ricorso assolutamente all'esistenza in essi di un principio nuovo o « anima », distinto dalla materia. Si può dire, *servatis servandis*, che La Mettrie e gli altri *philosophes* del gruppo di D'Holbach si sono comportati con Cartesio come Feuerbach e la sinistra hegeliana con Hegel: hanno portato il « sistema » al fondamento risolvendone l'ambiguità e l'insolubile quanto inutile tensione in cui si dibatteva. Così i cartesiani materialisti hanno negato lo spirito per comprendere meglio la materia, come poi gli hegeliani di sinistra hanno respinto l'Assoluto

---

[10] Cartesio, com'è noto, pensava che la concezione degli animali come « pure macchine » contribuisse a favorire la fede nell'immortalità dell'anima umana. Sulla concezione meccanicistica del vivente, Cartesio è di una perfetta chiarezza: ogni funzione vegetativa e sensitiva è compiuta dagli « spiriti animali » i quali trasportati dalle arterie compiono nel corpo tutti i movimenti che presiedono alle diverse funzioni, poiché è un errore il credere che l'anima dia movimento e calore al corpo. La differenza allora tra un corpo vivo e morto è quella di una macchina montata e smontata: « Jugeons que le corps d'un homme vivant differe autant de celuy d'un homme mort, que fait une montre, ou autre automate (c'est à dire, autre machine qui se meut de soy-mesme), lorsqu'elle est montée, et qu'elle a en soy le principe corporel des mouvemens pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la mesme montre, ou autre machine, lors qu'elle est rompuë et que le principe de son mouvement cesse d'agir » (*Des passions de l'âme*, c. 6, ed. Adam-Tannery, t. XI, p. 330 s.).

di Hegel per realizzare nella sua concretezza quella realtà umana sensibile di cui l'Assoluto non era che un vuoto simbolo: certamente né Cartesio e neppure Hegel avrebbero fatto buon viso ad un simile trattamento ed avrebbero tentato una più impegnativa difesa delle rispettive metafisiche, ma ciò non avrebbe comunque impedito di mettere in crisi il senso stesso del « sistema » e del suo cominciamento. Nel caso nostro, La Mettrie fa una significativa dichiarazione di principio circa il suo debito con Cartesio — « ce grand homme » — che non ammette dubbio o incertezze, convinto di ridargli una gloria che i filoinglesi... « tous ces petits philosophes, mauvais plaisants et mauvais singes de Locke, qui, au lieu de rire impudemment au nez de Descartes, feraient mieux de sentir que sans lui le champ de la Philosophie, comme celui du bon esprit sans Newton, serait peut-être encore en friche ». Segue la dichiarazione singolare: « Il est vrai que ce célèbre Philosophe s'est beaucoup trompé, et personne n'en disconvient. Mais enfin il a connu la nature animale; il a le premier parfaitement démontré que les animaux étaient de pures machines. Or, après une découverte de cette importance et qui suppose autant de sagacité, le moyen sans ingratitude, de ne pas faire grâce à toutes ses erreurs! Elles sont à mes yeux toutes réparées par ce grand aveu. Car enfin, quoi qu'il chante sur la distinction des deux substances, il est visible que ce n'est qu'un tour d'adresse, une ruse de style, pour faire avaler aux théologiens un poison caché à l'ombre d'une analogie qui frappe tout le monde, et qu'eux seuls ne voient pas. Car c'est elle, c'est cette forte analogie qui force tous les savants et les vrais juges d'avouer que ces êtres fiers et vains, plus distingués par leur orgueil que par le nom d'hommes, quelque envie qu'ils aient de s'élever, ne sont au fond que des animaux et des machines perpendiculairement rampantes » [11].

È facile del resto a chiunque verificare per proprio conto una siffatta rivendicazione del La Mettrie. Il concetto del corpo vivente è per Cartesio quello di una statua o una « macchina di terra » la quale, una volta montata [da Dio] in tutti i suoi pezzi, continua a compiere da sé i suoi movimenti non diversamente dagli orologi, dalle fontane

---

[11] La Mettrie, *L'Homme machine*, ed. Solovine, Paris 1921, p. 132 s. Anche: *La Mettrie's L'Homme machine.* A Study in the Origin of an Ideas, Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes, by A. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 191 s. Al trapasso dalla biologia meccanicistica cartesiana all'uomo macchina ha dedicato il capitolo più importante del suo *Diderot...* il Vartanian, p. 185 ss.

artificiali, dai molini e altre simili macchine che vengono montate dagli uomini [12]. Il termine *machine* percorre e ricorre con caparbia insistenza dal principio alla fine dell'esposizione che Cartesio fa delle funzioni vitali così che non a torto si può considerare quell'enciclopedia della scienza cartesiana che è *Le Monde* come l'effettivo fondamento per la formazione del materialismo moderno e quindi come una fonte di prima importanza nel costituirsi dell'ateismo moderno. Tutto infatti viene spiegato mediante il movimento degli spiriti animali i quali sono spinti nelle « ... concavità del cervello della nostra macchina », dal cuore e dalle arterie, facendo vibrare tutto l'organismo che sotto questa spinta procede alle sue varie funzioni sia vitali come sensitive, al modo di un organo — l'analogia è dello stesso Cartesio — nel quale l'aria, sotto la diversa azione delle dita dell'organista, viene distribuita dai somieri nelle canne e produce mirabili armonie [13]. Valga pertanto, a titolo di documento dal quale si può ormai orientarsi per la comprensione del nuovo corso che assumerà nei secoli seguenti lo studio dell'uomo nelle scuole più disparate, la riflessione conclusiva del *Traité de l'Homme*: « Je desire que vous consideriez, aprés cela, que toutes les fonctions que j'ay attribuées à cette Machine, comme la digestion des viandes, le battement du coeur et des arteres, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil; la reception de la lumiere, des sons, des odeurs, des gousts, de la chaleur, et de telles autres qualitez, dans les organes des sens exterieurs; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la retention ou l'empreinte de ces idées dans la Memoire; les mouuemens interieurs des Appetits et des Passions; et enfin les mouuemens exterieurs de tous les membres, qui suiuent si à propos, tant des actions des objets qui se presentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la Memoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vray homme: Je desire, dis-ie, que vous consideriez que ces fonctions suiuent toutes naturellement, en cette Machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouuemens d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roües; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion conceuoir en elle aucune autre Ame vegetatiue, ny sensitiue, ny aucun autre principe de mouuement et de vie, que son sang et des esprits, agitez par la chaleur du feu qui brûle con-

---

[12] Descartes, *Le Monde, Traité de l'Homme*, c. 18, ed. cit., t. XI, p. 120.
[13] Cf. *Traité de l'Homme*, ed cit., t. XI, p. 165.

tinuellement dans son coeur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimez » [14].

È stato Cartesio quindi il vero fondatore di quella che il Lange ha chiamato la « psicologia senz'anima », dalla quale non a caso è scaturita per intima coesione e ad un tempo inarrestabile maturazione la nuova « filosofia senza Dio » [15]: benché velata da abili reticenze e da continue proteste di ortodossia, è stata proprio la concezione cartesiana del mondo, prima e più che quella di Hobbes e di Spinoza, che ha fatto il passo decisivo per lo sganciamento radicale dell'uomo dalla trascendenza.

Per Marx l'illuminismo ateo francese, che ha preparato la Rivoluzione, non fu solamente una lotta contro le istituzioni politiche esistenti, così come contro la religione e la teologia, ma anche una lotta aperta ed esplicita contro le metafisiche del sec. XVII ed in particolare contro quelle di Cartesio, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Si oppose la filosofia alla metafisica, così come poi Feuerbach farà con la speculazione hegeliana, e la metafisica — dichiara Marx — soccomberà davanti al materialismo che rappresenterà il definitivo punto di arrivo della speculazione e segnerà l'inizio vittorioso del nuovo umanesimo.

Marx vede nel materialismo francese due tendenze [16]: l'una che prende l'inizio da Cartesio, l'altra da Locke; questa tende principalmente allo sviluppo della cultura francese e arriva direttamente al socialismo — ch'è quella che ha per i suoi principali rappresentanti Helvétius e D'Holbach — mentre l'altra, il materialismo meccanicista, si applica nelle scienze naturali propriamente dette. Le due direzioni s'incrociano nel corso del loro sviluppo, ma a Marx interessa soprattutto la seconda direzione, ossia quella che partendo da Locke si è applicata a fondo allo studio dell'uomo e alla formazione del suo spirito.

Precursore di questa *destructio metaphysicae* è considerato da Marx, con la guida autorevole di Feuerbach, Pierre Bayle il quale corrose col

---

[14] *Le Monde, Traité de l'Homme*, ed. cit., t. XI, p. 201 s.

[15] Il Vartanian è categorico al riguardo ed è la tesi centrale del suo lavoro: « Fu il tentativo di spiegare l'unione dell'anima e del corpo in base alla fisiologia meccanicistica di Descartes che con il tempo trasformò la *Bête machine* nell'*Homme machine* » (*Op. cit.*, p. 196). Dimostrato questo, il Vartanian è portato a diminuire, anzi a considerare per trascurabile, l'influsso di Locke e del sensismo inglese nella formazione del materialismo dei *philosophes*: ciò a noi sembra esagerato e basta la semplice lettura dell'*Homme machine* di La Mettrie per accorgersi come meccanicismo cartesiano e sensismo inglese sono di fatto convergenti.

[16] Cf. *Die Heilige Familie*, c. VI, § *d*; *Bücherei des Marxismus-Leninismus*, Bd. 41, Dietz Verlag, Berlin 1953, p. 25 ss.

suo scetticismo l'influsso delle metafisiche imperanti di Spinoza e Leibniz e fu non meno decisivo alla nuova via dell'ateismo dello stesso materialismo di Bacone e Hobbes: egli infatti dimostrò che si poteva avere una società di atei puri, che un ateo poteva essere un uomo onesto, che l'uomo non veniva degradato dall'ateismo ma dalla superstizione e dall'idolatria.

Però l'elemento negativo non bastava a creare la nuova rivoluzione nella concezione dell'uomo: occorreva l'elemento positivo e questo compito di offrire una base teoretica al nuovo umanesimo fu il merito di Locke con *An Essay on Human Understanding* che ebbe subito in Francia nella traduzione di P. Coste un'accoglienza entusiastica [17]. Il materialismo nella cultura inglese era stato già preparato, osserva Marx, da Bacone e specialmente da Hobbes: se la sensibilità fornisce agli uomini tutte le conoscenze come afferma Bacone, allora — conclude Hobbes — l'intuizione del pensiero, la rappresentazione, ecc., non sono che fantasmi del mondo materiale spogliato più o meno della sua forma sensibile. Il compito della scienza è quello soltanto di dare un nome a questi fenomeni. Un medesimo nome può essere dato a molti di questi fantasmi. Possono darsi perfino nomi di nomi: di qui l'affermazione del nominalismo più radicale a cui arriva la filosofia di Hobbes. Non esistono che esseri particolari, che sono indicati con nomi individuali: una sostanza immateriale non è meno contraddittoria di un corpo immateriale. Corpo, essere, sostanza... sono la stessa e medesima realtà ed hanno la medesima idea. Non si può separare l'idea dalla materia che pensa, poiché la materia è il soggetto di tutti i cambiamenti. Il termine *infinito* è privo di senso, a meno che non indichi la capacità del nostro spirito di aggiungere senza fine. Poiché soltanto ciò ch'è materiale è percepibile, conoscibile, noi non sappiamo nulla dell'esistenza di Dio. Soltanto la mia propria esistenza è sicura. Ogni passione umana è un movimento meccanico che finisce o comincia. Gli oggetti delle tendenze (*Triebe*) sono il bene. L'uomo è soggetto alle stesse leggi della natura. Potere (*Macht*) e libertà sono identiche.

---

[17] « D'une manière générale, ils insistent fort peu sur la philosophie de l'esprit, étant assez disposés à croire que Locke a dit sur ce point le dernier mot, et ayant une méfiance profonde des subtilités métaphysiques: c'est, plus que les facultés de l'esprit, la nature et la société qui les intéressent. Chez Diderot en particulier, et chez ses amis matérialistes, D'Holbach et Helvétius, et, auparavant, La Mettrie, l'on trouve une conception de la nature qui va s'affirmant » (E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1962, t. II, p. 444).

Ma se Hobbes aveva avuto il merito di aver ordinato in sistema le idee di Bacone, non aveva fondato ancora su ragioni precise il suo principio fondamentale che l'origine delle conoscenze ed idee proviene dal mondo sensibile: a colmare questa lacuna ha provveduto Locke, il quale si era presentato al pubblico colto francese del sec. XVIII come il filosofo del buon senso e della ragione fondata sul buon senso. Marx non si diffonde nell'esposizione di queste derivazioni, limitandosi ad accennare ai momenti decisivi ed ai passaggi più importanti. Egli osserva subito che il discepolo *immediato* e l'interprete francese di Locke è stato Condillac il quale diresse il sensualismo di Locke contro la metafisica del sec. XVII, dimostrando che i francesi avevano con ragione rigettato questa metafisica e i pregiudizi teologici come una mera creazione dell'immaginazione. Egli pubblicò una confutazione nei sistemi di Cartesio, Spinoza, Leibniz e Malebranche. Nel suo scritto *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [18], Condillac sviluppò il principio di Locke e dimostrò che non soltanto l'anima ma anche i sensi, non soltanto l'arte di fare le idee ma anche l'arte delle sensazioni materiali sono affare (*Sache*) di esperienza e di abitudine. Tutto lo sviluppo degli uomini dipende dall'educazione e dalle circostanze esteriori: così il principio lockiano otteneva in terra francese coerenza e chiarezza [19].

La differenza fra il materialismo francese e quello inglese consiste, secondo Marx, nella differenza ch'esiste fra le due nazionalità: i francesi forniscono al materialismo inglese lo spirito, la carne e il sangue, l'eloquenza. Gli forniscono il temperamento che gli mancava e la grazia: lo civilizzano. Nell'elenco fornito da Marx, viene in primo luogo Helvétius il quale partendo da Locke — diremo — ha dato al materialismo il suo carattere tipicamente francese. I momenti principali del suo sistema si trovano nel suo libro *De l'Homme*, nel quale i fondamenti di tutta la morale sono indicati nelle proprietà sensibili e nel-

[18] Marx scrive: *L'essai...* (ed. cit., p. 259).

[19] « Lange a fait depuis longtemps justice, dans son *Histoire du Matérialisme*, de la thèse superficielle qui faisait dépendre le matérialisme de La Mettrie et de D'Holbach de la théorie sensualiste de la connaissance: nous voyons des sensualistes décidés comme Condillac être de fermes spiritualistes, et les dates mêmes empêchent que le premier des matérialistes français connus, La Mettrie, ait profité des travaux de Condillac. Il existait d'ailleurs dès longtemps un matérialisme anglais; on a vu ce qu'était la secte des "mortalistes" au XVII^{e} siècle; l'on se rappelle l'aveu de Locke sur l'impossibilité de démontrer la spiritualité de l'âme, les livres de Toland et la polémique de Collins » (E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, ed. cit., t. II, p. 451).

l'amor proprio, nel godimento o piacere e nell'interesse personale bene inteso, nell'uguaglianza naturale delle intelligenze umane, nell'unità fra il progresso della ragione e il progresso dell'industria, nella bontà naturale dell'uomo e nell'onnipotenza dell'educazione. Una sintesi del materialismo cartesiano e di quello inglese si trova, secondo Marx, negli scritti di La Mettrie: egli utilizza fin nei minimi particolari la fisica di Cartesio ed il suo celebre *homme-machine* non è che una copia dell'*uomo-animale* di Cartesio. Nel *Système de la nature* del D'Holbach, la parte fisica è parimenti una sintesi del materialismo francese e inglese, mentre la parte morale dipende dalla morale di Helvétius. Il materialista francese però che si trova di più in connessione con la metafisica, e che per questo è stato lodato anche da Hegel, è Robinet (*De la nature*) [20], il quale si rapporta espressamente a Leibniz.

Marx trova inutile diffondersi a parlare sia degli altri materialisti e atei francesi — come Volney, Dupuis, Diderot... — sia dei fisiocrati, una volta ch'è stata dimostrata la doppia origine del materialismo francese fondato sulla fisica di Cartesio e sul materialismo inglese e l'opposizione del materialismo francese alla metafisica speculativa [21]. Come la prima tendenza del materialismo cartesiano finisce nelle scienze naturali propriamente dette, l'altra tendenza porta direttamente al socialismo e al comunismo. La sua caratteristica è di aver posto l'uomo al centro della riflessione. Infatti non c'è bisogno di una grande acutezza per scoprire la necessaria connessione che ha col comunismo e socialismo, quando si considerano le dottrine del materialismo sulla bontà originaria, sull'uguaglianza delle intelligenze umane, sull'onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine, dell'educazione, sull'influsso che hanno sugli uomini le circostanze esteriori, l'alto significato dell'industria, l'importanza del piacere, ecc. Una volta che si ammette che l'uomo si forma a partire dal mondo sensibile e dall'esperienza del mondo sensibile, dalla sensazione, ecc., si tratta allora di organizzare il mondo empirico in modo che l'uomo sperimenti in esso ciò ch'è veramente

---

[20] Cf. G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1844, p. 470 ss.

[21] Secondo Engels è con gli illuministi francesi che s'inizia la filosofia tedesca da cui sorge la nuova dialettica che avrà il suo compimento in Hegel: « Inzwischen war neben und nach der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts die neuere Philosophie entstanden und hatte in Hegel ihren Abschluss gefunden. Ihr grosses Verdienst war die Wiederaufnahme der Dialektik, als der höchsten Form des Denkens » (F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, V Aufl., Stuttgart 1904, p. 5).

umano, che se l'assimili, così d'aver un'esperienza di sé come uomo. Se un beninteso interesse è il principio di ogni morale, allora l'interesse privato dell'uomo deve coincidere con l'interesse umano [generale]. Se l'uomo è non libero nel senso materialistico, cioè se egli è libero non per la forma negativa di evitare questa o quella cosa, ma per la forza positiva di far valere la sua individualità, allora non si devono punire i delitti nei singoli individui ma si devono distruggere i mali o motivi antisociali da cui nascono i delitti e dare ad ognuno lo spazio sociale per l'esplicazione della sua vita essenziale. Se l'uomo è formato dalle circostanze, bisogna allora formare le circostanze (*Umstände*) in modo umano. Se l'uomo è socievole per natura, egli non sviluppa la sua vera natura che nella società, e si deve allora misurare la forza della sua natura non dalla forza del singolo individuo ma dalla forza della società.

L'influsso decisivo del materialismo ateo sulla formazione del marxismo, da parte dell'illuminismo francese del sec. XVII, è ormai un luogo comune della storiografia marxista: valga per tutti la testimonianza di Lenin [22]. Egli ricorda che Engels ha raccomandato ai dirigenti del proletariato contemporaneo di tradurre, per diffonderla nelle masse del popolo, la letteratura militante degli atei della fine del sec. XVIII e si rammarica che ancora la cosa non sia stata fatta. È vero, egli osserva, che nelle opere degli atei rivoluzionari del sec. XVIII si trovano molte cose non scientifiche e puerili: ma gli editori le possono omettere, mettendo invece in risalto i progressi che in esse sono stati realizzati nella critica scientifica della religione a partire dalla fine del sec. XVIII, e facendo menzione delle opere che ad esse s'ispirano [23]. L'errore peggiore e più grande che possa commettere un marxista sarebbe quello di credere che le masse popolari, forti di parecchi milioni di esseri umani (e soprattutto di masse di contadini e di artigiani), votati da tutta la società moderna alle tenebre, all'ignoranza e ai pregiudizi, non possano uscire da queste tenebre che per la via diretta di un'istruzione puramente marxistica. È indispensabile il fornire a queste masse i materiali più vari della propaganda atea, d'iniziarle ai fatti presi dai campi più diversi della vita, di accostarle in tutti i modi per interessarle, di strap-

---

[22] Lenin, *Sull'importanza del materialismo militante*, in *Marx-Engels Marxisme*, Moscou 1947, p. 468 s.

[23] L'editoria sovietica ha compiuto fedelmente questo programma pubblicando in versione integrale le opere degli illuministi francesi che costituiscono uno dei pilastri della formazione marxista.

parle al loro sonno religioso, di scuoterle a fondo con i mezzi più diversi, ecc. Ora gli scritti ardenti, vivi, ingegnosi, pieni di spirito dei vecchi atei del sec. XVIII che attaccavano violentemente il clericalismo imperante, si mostreranno molto spesso mille volte più adatti a scuotere i popoli dal loro sonno religioso che non le ripetizioni del marxismo, fastidiose, aride, quasi completamente sprovviste di fatti abilmente scelti e destinati ad illustrarli, che dominano nella nostra letteratura e che (inutile nasconderlo) deformano spesso il marxismo. Ed è sciocco il temere, ammonisce Lenin, che la conoscenza del vecchio materialismo e del vecchio ateismo possa nuocere ai progressi apportati da Marx ed Engels, e conclude che « il sottrarsi all'alleanza con i rappresentanti della borghesia del sec. XVIII, l'epoca in cui essa divenne rivoluzionaria, equivarrebbe a tradire il marxismo e il materialismo » [24].

Marx aveva fatto i primi passi, nella sua critica alla religione, con il materialismo ateo dell'atomismo cosmologico di Democrito ed Epicuro: ma si tratta di un ateismo ancora statico e metafisico. Il materialismo illuministico invece era dinamico e dal principio stesso della filosofia moderna, il *cogito*, attingeva il suo fondamentale carattere di derivazione antropologica: si aggiunga la polemica diretta contro la religione in generale e contro il cristianesimo in particolare, accusati di corrompere la morale e di distruggere la libertà [25], che sarà e resterà uno dei pilastri dell'ateismo marxistico. In questo il marxismo, mentre afferma di preferire al materialismo metafisico di coloro i quali come La Mettrie partivano dalla materia secondo la concezione cartesiana, il materialismo sensualistico d'ispirazione lockiana, lotta come questi suoi precursori, che sono gli atei francesi del sec. XVIII, contro ogni forma di deismo e contro lo stesso Voltaire il quale, pur criticando il cristianesimo, aveva sempre difeso con vigore l'esistenza di Dio e l'immortalità [26].

---

[24] L'esposizione ora più completa e ufficiale di parte marxista dell'ateismo materialistico francese del sec. XVIII — con la guida dei classici del marxismo — è quella data dalla grande *Storia della filosofia* edita dall'Accademia delle Scienze dell'URSS, sotto la redazione di un gruppo di filosofi. (Si cita l'ed. tedesca: *Geschichte der Philosophie*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1959, Bd. I, spec. p. 497 ss.; v. anche l'altra opera collettiva di filosofi russi, di cui diamo ancora la trad. tedesca: *Grundlagen der marxistischen Philosophie*, Dietz Verlag, Berlin 1959, p. 70 ss.).

[25] Cf. M. D. Zebenko, *Op. cit.*, p. 46.

[26] Sono tacciati d'incoerenza, per non essere arrivati fino all'ateismo, anche Condillac, Robinet, D'Alembert... (*Geschichte der Philosophie*, trad. ted. cit., Bd. I,

Riconosciuto e apertamente dichiarato è l'influsso dell'ateismo illuministico francese su quello marxistico: Marx, Engels, Lenin accettano soprattutto la lotta contro ogni religione — contro quella cattolica in particolare — e soprattutto la critica insolente alla fede in una salvezza nella vita futura. Però i marxisti fanno anche alcune riserve e osservazioni di fondo. Essi notano che i materialisti francesi erano anch'essi dei borghesi e non conoscevano le vere cause dell'oppressione religiosa, la quale riposa nel dominio dei mezzi di produzione e nell'oppressione di una classe su di un'altra.

Lenin riprende espressamente due precise critiche di Engels [27]. La prima che il materialismo francese del sec. XVIII era prevalentemente meccanicista tanto che l'animale, come già in Cartesio, era ridotto ad una macchina: ora nella chimica e nella biologia le leggi meccaniche hanno sì un valore, ma vengono respinte in un secondo piano da altre leggi più elevate. La seconda osservazione rileva l'incapacità di questo materialismo metafisico a concepire il mondo e la natura come un processo ossia come una realtà (*Stoff*) soggetta ad una formazione storica: la natura, lo si sapeva, era soggetta ad un movimento continuo ma si trattava di un movimento circolare che si ripeteva all'infinito e che tornava quindi a produrre gli stessi risultati. Del resto era questa la

---

pp. 495, 521 e passim). Voltaire, nel celebre *Dictionnaire Philosophique*, s. v. *Athée*, *Athéisme*, dopo aver difeso Vanini dall'accusa di ateismo e aver confutato la posizione del Bayle sulla possibilità di una società atea, definisce gli atei... « Pour la plupart des savants hardis et égarés qui raisonnent mal, et qui, ne pouvant comprendre la création, l'origine du mal, et d'autres difficultés, ont recours à l'hypothèse de l'éternité des choses et de la nécessité ». E più sotto, la conclusione: « Que l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent; qu'il est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place; que, s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, il est presque toujours fatal à la vertu. Ajoutons surtout qu'il y a moins d'athées aujourd'hui que jamais, depuis que les philosophes ont reconnu qu'il n'y a aucun être végétant sans germe, aucun germe sans dessein, etc., et que le blé ne vient point de pourriture. Des géomètres non philosophes ont rejeté les causes finales, mais les vrais philosophes les admettent; et, comme l'a dit un auteur connu, un catéchiste annonce Dieu aux enfants, et Newton le démontre aux sages » (ed. R. Naves, Paris 1954, p. 42 s.). Ritiene invece inscindibili religione naturale e religione rivelata storica l'autore anonimo del *Dictionnaire anti-Philosophique*, Avignon 1767: cf. s. v. *Athées*, pp. 31-36 e fa di Voltaire il responsabile dell'ateismo di Helvétius e soci.

[27] Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, ed. H. Hajek, Philos. Bibl., Bd. 230, Leipzig 1947, p. 18.

condizione della cultura e non si può far colpa agli illuministi francesi di aver ignorato la dialettica della natura, quando lo stesso Hegel concepisce la natura come semplice estrinsecazione dello spazio e riserva alla realtà umana (del *Bewusstsein*) la capacità di evolversi nel tempo. Ciò che sorprende è che, dopo Hegel e Marx, i materialisti come Büchner e Mach con i machisti abbiano fatto ritorno a quel materialismo statico [28].

Gli illuministi poi esagerano il significato sociale della religione e cercano d'indicare, come sorgente fondamentale, se non unica, di ogni male della società il dominio dell'ideologia religiosa: è un ateismo ancor metafisico che trascura l'importanza del momento economico e la concezione materialistica della storia. Anche Lenin, che apprezzava il materialismo illuministico ateo, osserva che vedere l'origine della religione nell'ignoranza delle masse è una spiegazione superficiale e idealistica. Essi sbagliano anche nel metodo di combattetre la religione, appellandosi alla « cultura » contro le masse tenute nell'ignoranza: essi non hanno sospettato che l'unica origine della religione — come si dirà — è economica e che l'unico mezzo per abbattere la religione è la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Gli illuministi sono rimasti completamente all'oscuro della essenza della religione cioè del suo carattere classistico: il loro ateismo rimase borghese, illuministico: « Nessuno scritto dell'illuminismo, osserva Lenin, eliminerà la religione dalle masse, le quali, tenute soggette dal lavoro coatto dei capitalisti, dipendono dalle forze cieche e distruttive del capitalismo, fin quando queste masse non abbiano imparato a combattere unite, organizzate, con un piano prestabilito, contro la radice della religione, contro il *dominio* del capitale in tutte le sue forme... » [29]. L'ateismo illuministico non conosce quindi, secondo i marxisti, la situazione reale delle cose e rimane prigioniero della mentalità borghese: ma gli illuministi hanno preparato la Rivoluzione e la proclamazione dei diritti dell'uomo e con ciò la liberazione delle masse dall'oppressione capitalistica mediante un nuovo concetto dell'uomo.

---

[28] Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Dietz Verlag, Berlin 1947, p. 230. I recenti storiografi marxisti riconoscono alcuni presentimenti della dialettica nell'ultimo Diderot, credo a causa dei suoi accenni ad una teoria dell'evoluzione che saranno portati poi avanti da Lamarck e da Buffon (cf. G. J. Glesermann, *Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus in der Geschichte der Philosophie der vormarxistischen Epoche*, nel vol. in coll.: *Grundlagen der Marxistischen Philosophie*, Berlin 1959, p. 75).

[29] Lenin, *Ueber das Verhältnis der Arbeitpartei zur Religion*, in *Ueber die Religion*, Dietz Verlag, Berlin 1956, pp. 24, 26.

2

L'ATEISMO EDONISTICO DI J. O. DE LA METTRIE

Il precursore o emulo più vicino dell'ateismo di D'Holbach può essere considerato il medico JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE (1709-1751), autore anche di opere filosofiche come *L'Homme plante* (1748), *Le Système d'Epicure* (1750) e soprattutto *L'Homme machine* (1747) al quale egli deve la sua fama nella storia del pensiero. Qualche suo più recente editore vorrebbe scagionarlo dall'accusa di ateismo e considerarlo scettico e agnostico [1], fondandosi direttamente sul senso dichiarato dai testi e si può riconoscere ch'essi vogliono avere un tono ironico ed evitare ogni forma di violenza verbale di cui poi si compiacerà invece D'Holbach.

Il primo editore (Luzac), che pubblicò anonimo *L'Homme machine*, non esclude, anche lui, che l'opera non possa alla fine giovare alla religione con l'esposizione degli argomenti che le si oppongono, molto più di quanto non si ottenga col nasconderli e non dubita della vittoria definitiva della religione sull'incredulità: « Une telle conduite donne gain de cause aux incrédules; ils se moquent d'une religion, que notre ignorance voudrait ne pouvoir être conciliée avec la Philosophie: ils chantent victoire dans leurs retranchements, que notre manière de combattre leur fait croire invincibles. Si la religion n'est pas victorieuse, c'est la faute des mauvais auteurs qui la défendent. Que les bons prennent la plume, qu'ils se montrent bien armés, et la théologie l'emportera de haute lutte sur une aussi faible rivale. Je compare les athées à ces géants qui voulurent escalader les cieux: ils auront toujours le même sort » [2].

Acutamente il medesimo editore osserva che l'opera si fonda su

---

[1] Cf. l'*Introduction* di M. Solovine all'edizione di *L'Homme machine* suivi de l'art de jour, Editions Bossard, Paris 1921, p. 24 s.

[2] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 42; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 141.

una ben definita concezione dell'unione fra anima e corpo e che le conseguenze che l'Autore ne trae, gravi e pericolose senza dubbio, dipendono da quella concezione che alla fine si riduce a una pura ipotesi: si tratta dell'ipotesi cioè del dualismo cartesiano di anima e corpo da cui immediatamente dipende la concezione meccanicistica della natura e della vita fino alle funzioni vitali e conoscitive dell'uomo. Non c'è dubbio che l'*Homme machine* ha aggravato la responsabilità del cartesianesimo verso l'ateismo moderno in una forma senza confronto più pertinente e costruttiva che le tirate polemiche di *Athei detecti*, rimaste del resto senza particolare seguito nella storia del pensiero così come le acide e vaghe recriminazioni di Voezio e consorti.

In apertura di esposizione La Mettrie divide o meglio riduce a due i sistemi dei filosofi sull'anima umana, materialismo e spiritualismo. Lo spiritualismo è attribuito ai metafisici e sono ricordati in particolare i leibniziani e i cartesiani [3]: come risorsa ultima e fondamento degli spiritualisti è indicato il loro ricorso alla rivelazione divina della S. Scrittura: nella lotta fra la fede e l'esperienza, è all'esperienza che bisogna credere e tocca all'esperienza dar ragione della fede. La palma in questa controversia, sulla natura dell'anima e dell'uomo, tocca ai « ...médecins qui ont été philosophes » che si affidano all'esperienza e all'osservazione: « Ceux-ci ont parcouru, ont éclairé le labyrinthe de l'homme; ils nous ont seuls dévoilé ces ressorts cachés sous des enveloppes, qui dérobent à nos yeux tant de merveilles. Eux seuls, contemplant tranquillement notre âme, l'ont mille fois surprise, et dans sa misère et dans sa grandeur, sans plus la mépriser dans l'un de ces états, que l'admirer dans l'autre. Encore une fois, voilà les seuls physiciens qui aient droit de parler ici » [4].

Invece di procedere *a priori* come fanno i filosofi, bisogna procedere *a posteriori* « ... ou en cherchant à démeler l'âme comme au travers des organes du corps, qu'on peut, je ne dis pas découvrir avec évidence la nature même de l'homme, mais atteindre le plus grand degré de probabilité possible sur ce sujet » [5].

L'organo che il Nostro prende in speciale considerazione per studiare la natura dell'anima è il « cervello », al quale fanno capo tutte

---

[3] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 58; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 149; cf. a p. 63 un elenco quasi completo: « ... les Descartes, les Malebranche, les Leibniz, les Wolff... ».

[4] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 61 s.; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 151.

[5] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 62; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 152.

le funzioni dell'uomo, dal quale dipendono tutte le sue passioni e le sue attività, al quale arrivano le fibre da tutte le parti del corpo. Il corpo è perciò sufficiente a se stesso: « Le corps humain est une machine qui monte elle-même ses ressorts: vivante image du mouvement perpétuel. Les aliments entretiennent ce que la fièvre excite. Sans eux l'âme languit, entre en fureur et meurt abattue. C'est une bougie dont la lumière se ranime, au moment de s'éteindre »[6].

L'anima segue i progressi del corpo, come quelli dell'educazione: « Les divers états de l'âme sont donc toujours corrélatifs à ceux du corps » e secondo l'anatomia comparata l'uomo ha il cervello più sviluppato nella scala animale[7].

La tanto declamata « legge naturale », prosegue il Nostro, non ha altra origine che nel funzionamento del cervello; essa si esprime poi in un « sentimento intimo » che c'insegna ciò che non dobbiamo fare, perché non vogliamo che altri lo faccia a noi: è un sentimento perciò biologico di paura o spavento ch'è frutto dell'immaginazione, e perciò è pura attività del cervello, come il pensiero, e non deriva affatto né dall'educazione, né dalla rivelazione, né dal legislatore[8].

Sul problema di Dio il nostro materialista adotta come si è già accennato una posizione sibillina e non si sente l'animo di proclamarsi apertamente ateo, né si abbandona alle prolisse discussioni degli argomenti del teismo. Si accontenta di « cenni », d'insinuazioni, di dubbi...: sarà interessante accennare col testo originale alle tappe fondamentali di questo ch'è un itinerario a mezza via tra il deismo degli inglesi e di Voltaire e l'ateismo di D'Holbach[9].

---

[6] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 67; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 154.

[7] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 73 ss.; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 158. Di qui, conclude La Mettrie, le grandi parole « ... spiritualità, immortalità » non hanno alcun senso (p. 86).

[8] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 104; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 175. La conclusione sulla natura dell'anima è ormai ovvia: « L'âme n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée, et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire, en un mot, dans le physique et dans le moral qui en dépend » (*L'Homme machine*, ed. cit., p. 113; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 180).

[9] *L'Homme machine*, ed. cit., p. 104 ss.; ed. Vartanian, Princeton U. P. 1960, p. 175. Il Vartanian puntualizza sobriamente il problema: « On the propagandist plane, his tendency is frankly atheistic (" l'Univers ne sera jamais heureux, à moins

1) L'esistenza di Dio è altamente probabile, ma è una verità del tutto senza rilevanza per la vita: « Ce n'est pas que j'ai révoqué en doute l'existence d'un Etre suprême; il me semble, au contraire, que le plus grand degré de probabilité est pour elle; mais comme cette existence ne prouve pas plus la nécessité d'un culte que toute autre, c'est une vérité théorique qui n'est guère d'usage dans la pratique; de sorte que, comme on peut dire d'après tant d'expériences que la religion ne suppose pas l'exacte probité, les mêmes raisons autorisent à penser que l'athéisme ne l'exclut pas » (p. 104 s.; Vartanian, p. 175 s.).

Ognuno riconosce ormai nella seconda parte del testo la celebre tesi delle *Pensées diverses* del Bayle.

2) L'origine dell'uomo può essere dovuta al caso: « Qui sait d'ailleurs si la raison de l'existence de l'homme ne serait pas dans son existence même? Peut-être a-t-il été jeté au hasard sur un point de la surface de la terre, sans qu'on puisse savoir ni comment, ni pourquoi; mais seulement qu'il doit vivre et mourir, semblable à ces champignons qui paraissent d'un jour à l'autre, ou à ces fleurs qui bordent les fossés et couvrent les murailles » (p. 105; Vartanian, p. 176). Per D'Holbach, come si vedrà, il caso invece non esiste; è una parola senza senso, è un termine col quale noi nascondiamo la nostra ignoranza delle cause. Tutto deve avere la sua ragion sufficiente nel mondo con matematica precisione secondo il più rigoroso determinismo [10].

3) Dobbiamo fermarci ai fatti osservabili, perché non siamo in grado di risalire alle cause: « Ne nous perdons point dans l'infini, nous ne sommes pas faits pour en avoir la moindre idée; il nous est absolument impossible de remonter à l'origine des choses. Il est égal d'ailleurs pour notre repos que la matière soit éternelle ou qu'elle ait été créée, qu'il y ait un Dieu ou qu'il n'y en ait pas. Quelle folie de tant se tourmenter pour ce qu'il est impossible de connaître, et ce qui ne nous rendrait par plus heureux, quand nous en viendrions à bout! » [11].

---

qu'il ne sera athée ", etc.), although what this really espresses is little else besides a general hostility to the established religion. But on the philosophical plane, atheism is presented neither as a premise nor a consequence of the man-machine theory » (*La Mettrie's L'Homme machine...*, p. 24).

[10] D'Holbach, *Système de la nature*, P. I., ch. II, nouv. éd., à Londres 1774, t. I, p. 56; cf. p. 71 s. L'ordine del mondo non è effetto d'intelligenza, ma il risultato dei vari movimenti. Perciò a questo mondo non c'è il caso né alcunché di capriccioso e tutto procede secondo leggi necessarie (p. 75).

[11] D'Holbach, *Système de la nature*, ed. cit., P. I, ch. II « Du mouvement et de son origine », ed. cit., t. I, p. 13 ss.

Anche su questo punto è evidente il contrasto con D'Holbach, il quale invece interpreta la struttura del mondo con una teoria meccanicistica rigorosa e spiega tutti i fenomeni della natura e della vita come effetti delle leggi del movimento, come si dirà.

4) Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio sono controproducenti, per esempio quelle di Fénelon, Nieuwentyt, Abbadie, Derham, Rais, ecc. [12]: « Ce ne sont que d'ennuyeuses répétitions d'écrivains zélés, dont l'un n'ajoute à l'autre qu'un verbiage, plus propre à fortifier qu'à saper les fondements de l'athéisme. Le volume des preuves qu'on tire du spectacle de la nature ne leur donne pas plus de force. La structure seule d'un doigt, d'une oreille, d'un oeil, une observation de Malpighi, prouve tout, et sans doute beaucoup mieux que Descartes et Malebranche, ou tout le reste ne prouve rien » (p. 106; Vartanian, p. 176).

Il testo non è molto chiaro ma è evidente che l'autore non trova che l'ateismo sia stato finora solidamente confutato: però non si trova neppure un'apologia esplicita dell'ateismo.

5) Anzi nel seguito del testo, egli mette in bocca ai deisti e ai cristiani, come argomento decisivo per far tacere gli atei, l'osservazione dell'ordine e della finalità che regola i fenomeni della natura, soprattutto nel regno della vita: « Les déistes et les chrétiens mêmes devraient donc se contenter de faire observer que dans tout le règne animal, les mêmes vues sont exécutées par une infinité de divers moyens tous cependant exactement géométriques. Car de quelles plus fortes armes pourrait-on terrasser les athées? » (p. 106; Vartanian, p. 176).

A conferma di ciò segue un'ampia illustrazione delle meraviglie della natura e soprattutto degli organi di senso, dell'occhio e dell'udito in particolare, che non possono essere opera del caso.

6) Ma a questo punto il La Mettrie cambia rotta, ossia esce dal vago e presenta la sua posizione in termini più espliciti. Con una prolissa citazione delle *Pensées philosophiques* di Diderot (« ... sublime ouvrage qui ne convaincra pas un athée »), egli sembra rifugiarsi verso una forma di agnosticismo ch'è ormai l'anticamera dell'ateismo. Le espressioni sono di un'abilità sopraffina, ma il significato reale non sfugge a nessuno: « *Le poids de l'univers* n'ébranle donc pas un véritable athée, loin de l'écraser; et tous ces indices mille et mille fois rebattus d'un Créateur, indices qu'on met fort au-dessus de la façon de penser dans nos sembla-

---

[12] Abbadie, Derham, Fénelon... sono ricordati anche da D'Holbach (*Op. cit.*, t. I, p. 279; t. II, pp. 339, 362).

bles, ne sont évidents, quelque loin qu'on pousse cet argument, que pour les antipyrrhoniens ou pour ceux qui ont assez de confiance dans leur raison, pour croire pouvoir juger sur certaines apparences, auxquelles, comme vous voyez, les athées peuvent en opposer d'autres peut-être aussi fortes et absolument contraires. Car si nous écoutons encore les naturalistes, ils nous diront que les mêmes causes qui, dans les mains d'un chimiste et par le hasard de divers mélanges, ont fait le premier miroir, dans celles de la Nature on fait l'eau pure, qui en sert à la simple bergère; que le mouvement qui conserve le monde a pu le créer; que chaque corps a pris la place que la Nature lui a assignée; que l'air a dû entourer la terre, par la même raison que le fer et les autres métaux sont l'ouvrage de ses entrailles; que le soleil est production aussi naturelle que celle de l'électricité; qu'il n'a pas plus été fait pour réchauffer la terre et tous ses habitants, qu'il brule quelquefois, que la pluie pour faire pousser les grains, qu'elle gâte souvent; que le miroir et l'eau n'ont pas plus été faits pour qu'on pût s'y regarder, que tous les corps polis qui ont la même propriété; que l'oeil est à la vérité une espèce de trumeau dans lequel l'âme peut contempler l'image des objets, tels qu'ils lui sont représentés par ces corps; mais qu'il n'est pas démontré que cet organe ait été réellement fait exprès pour cette contemplation, ni exprès placé dans l'orbite; qu'enfin il se pourrait bien faire que Lucrèce, le médecin Lamy et tous les épicuriens anciens et modernes eussent raison, lorsqu'ils avancent que l'oeil ne voit que parce qu'il se trouve organisé et placé comme il l'est; que posées une fois les mêmes règles de mouvement que suit la Nature dans la génération et le développement des corps, il n'était pas possible que ce merveilleux organe fut organisé et placé autrement » (p. 109 s.; Vartanian, p. 178).

La conclusione vuole essere di obiettiva neutralità: « Tel est le pour et le contre, et l'abrégé des grandes raisons qui partageront éternellement les Philosophes. Je ne prends aucun parti ». Ma si tratta di una neutralità piuttosto ambigua, poiché immediatamente il Nostro passa a difendere l'ateismo, come quella concezione che si attiene alla semplice « legge naturale » senza sovrastrutture: « Quiconque en est rigide observateur, est honnête homme et mérite la confiance de tout le genre humain. Quiconque ne la suit pas scrupuleusement, a beau affecter les spécieux dehors d'une autre religion, est un fourbe ou un hypocrite dont je me défie » (p. 110 s.; Vartanian, p. 179).

A questo punto il nostro medico passa alla considerazione dell'anima, a riguardo della quale mostra una sicurezza che non conosce oscillazioni ma procede risoluto al suo scopo ch'è quello della dimostra-

zione dell'inutilità e quindi dell'inesistenza dell'anima. Il primo passo è la ripresa dell'ipotesi di Locke-Toland della materia come principio di movimento in tutta la gamma delle sue manifestazioni che La Mettrie descrive con visibile compiacenza soprattutto nel campo biologico: ogni parte del vivente ha i propri movimenti che son prodotti da una propria forza la quale si manifesta anche quando qualche trauma separa o isola la parte dal tutto.

Risoluta è la diffida contro il razionalismo vitalista: « A présent qu'il est clairement démontré contre les Cartésiens, les Stahliens, les Malebranchistes et les Théologiens, peu dignes d'être ici placés, que la matière se meut par elle-même, non seulement lorsqu'elle est organisée comme dans un coeur entier, par exemple, mais lors même que cette organisation est détruite, la curiosité de l'homme voudrait savoir comment un corps, par cela même qu'il est originairement doué d'un souffle de vie, se trouve en conséquence orné de la faculté de sentir, et enfin par celle-ci de la pensée » (p. 127 s.; Vartanian, p. 188 s.)

Subito torna a spuntare, come per il problema di Dio, una vena di agnosticismo: « Pour ce qui est de ce développement, c'est une folie de perdre le temps à en rechercher le mécanisme. La nature du mouvement nous est aussi inconnue que celle de la matière. [...] Je suis donc tout aussi consolé d'ignorer comment la matière d'inerte et simple devient active et composée d'organes, que de ne pouvoir regarder le soleil sans verre rouge, et je suis d'aussi bonne composition sur les autres merveilles incompréhensibles de la Nature, sur la production du sentiment et de la pensée dans un être qui ne paraissait autrefois à nos yeux bornés qu'un peu de boue » (p. 129; Vartanian, p. 189) [13].

Ma la professione di materialismo integrale non si fa più attendere: « Etre machine, sentir, penser, savoir distinguer le bien du mal, comme le bleu du jaune, en un mot, être né avec de l'intelligence et un instinct sûr de morale, et n'être qu'un animal, sont donc des choses qui ne sont pas plus contradictoires qu'être un singe ou un perroquet et savoir se donner du plaisir. [...] Je crois la pensée si peu incompatible avec la matière organisée, qu'elle semble en être une propriété, telle que l'électricité, la faculté motrice, l'impénétrabilité, l'étendue, etc. » (p. 133 s.; Vartanian, p. 192).

L'opera termina con l'elogio del « materialista convinto » di essere una macchina o un animale, come il tipo dell'uomo dabbene, saggio, giu-

---

[13] Torna ancora questa professione d'ignoranza di fronte alla complessità dei fenomeni della vita (cf., p. es., p. 141: « ignorance invincible » et passim).

sto, tranquillo sulla sua sorte e quindi felice; amante della vita egli attenderà la morte, senza temerla né desiderarla, e pieno di amore per l'umanità egli ne amerà il carattere fino nei suoi nemici. Questo « matérialiste convaincu » non maltratterà i suoi simili « ... trop instruit sur la nature de ces actions, dont l'inhumanité est toujours proportionnée au degré d'analogie prouvée ci-devant, et ne voulant pas en, un mot, suivant la Loi naturelle donnée à tous les animaux, faire à autrui, ce qu'il ne voudrait pas qu'il lui fît » (p. 142). Il significato di tutta l'opera non lascia dubbi e il La Mettrie ne è fiero: « Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine et qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée » (p. 142; Vartanian, p. 197).

Questa conclusione moralistica costituisce però la facciata apparente di quest'edificio che fin troppo apertamente si presenta come un'apologia dell'edonismo [14]. Ciò che però conta è l'influsso innegabile esercitato da quest'opera nel corso delle idee che portarono alla rivoluzione degli spiriti nel mondo moderno. La separazione cartesiana di corpo e anima, di sensazione e pensiero, si trasforma in trionfo incondizionato del primo elemento e scompare così ogni tensione e alternativa dell'essere e della libertà; la tesi di Bayle dell'indipendenza della morale dalla religione diventa la giustificazione aperta dell'ateo contro il credente ch'è ipocrita e bacchettone. La tesi-ipotesi della materia semovente di Locke si eleva a ditirambo dei sensi e a celebrazione del cervello come organo proprio del pensiero e ad apologia del piacere come scopo supremo dell'esistenza. In questo senso la posizione del La Mettrie può essere considerata la prima forma coerente e radicale dell'ateismo illuministico [15].

---

[14] Ne fu rimbeccato perfino dal D'Holbach: « L'auteur qui vient tout récemment de publier *L'Homme machine* a raisonné sur les moeurs comme un vrai frénétique. Si ces auteurs eussent consulté la nature sur la morale, comme sur la religion, il auroient trouvé que bien loin de conduire au vice et à la dissolution, elle conduit à la vertu » (*Système de la nature*, P. II, ch. XXII, ed. cit., t. II, p. 381, nota 80). Dato che la pubblicazione di *L'Homme machine* è del 1748, il « Tout récemment » di D'Holbach farebbe pensare ad una composizione del suo *Système* intorno a quell'anno, quando l'autore nato nel 1723 non aveva che 25 anni: perciò la dipendenza non sembra probabile.

[15] Però il recente traduttore italiano di La Mettrie ha notato una certa oscillazione nelle sue opere fra deismo e ateismo (cf. J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. Preti, Milano 1955, p. XXII).

3

L'ATEISMO SENSUALISTICO DI C.-A. HELVÉTIUS

La differenza fra il materialismo classico e illuministico e l'ateismo contemporaneo non riguarda propriamente la negazione dell'Assoluto, ch'è radicale per ambedue, ma soltanto il metodo o più esattamente il diverso rapporto che ha l'essere dell'uomo al mondo, che si può esprimere con la formula: mentre nel primo l'uomo è spiegato in funzione del mondo e come un elemento della natura, nel secondo è il mondo ch'è spiegato a partire dall'uomo mediante l'attività della sua coscienza. Tuttavia sia Marx come i marxisti contemporanei riconoscono l'importanza del « materialismo dogmatico o metafisico » nella preparazione del materialismo dialettico [1]. L'essenza del materialismo ateo illuministico può essere espressa con le seguenti proposizioni fondamentali che sono una sintesi del pensiero dei due suoi più radicali rappresentanti: D'Holbach ed Helvétius [2].

1) L'uomo è opera della natura; egli si trova nella natura, è soggetto alle sue leggi; da esse non si può liberare; mai si può ad esse sot-

---

[1] Per una presentazione d'insieme, v. M. D. Zebenko, *Der Atheismus der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts*, Dietz Verlag, Berlin 1956. Viene osservato che il materialismo ateo accennato o affermato con Meslier, D'Alembert, Diderot e lo stesso La Mettrie, autore di *L'Homme machine*, diventa esplicito e radicale con Helvétius e soprattutto con il tedesco-francese D'Holbach. Nella nostra analisi abbiamo preferito far precedere Helvétius a D'Holbach perché meno radicale, almeno nelle formule.

[2] Cf. *Le vrai sens du Système de la nature*, pubblicato postumo a Londra nel 1774, p. 3 ss. Quest'operetta già attribuita all'Helvétius dalla sua prima edizione, a tre anni dalla sua morte (con l'indicazione: « ...ouvrage posthume de M. Helvétius », à Londres 1774) non è più ritenuta un frutto della sua penna (cf. A. Keim, *Helvétius*. Sa vie et son oeuvres, Paris 1907, p. 621 ss.). Essa però riassume con particolare chiarezza le sue idee e quelle dell'opera principale dell'amico il barone D'Holbach da cui dipende il titolo (cf., p. es., il c. XX, che discute le « Prove dell'esistenza di Dio » del Clarke, e riassume quasi alla lettera la trattazione del D'Hol-

trarre nel pensiero. Egli non è fuori del gran Tutto di cui è una parte. Tutte le altre nature, che si suppongono al di sopra o accanto alla natura, appartengono al regno delle favole.

2) La realtà del mondo si manifesta mediante il « movimento » ed il movimento costituisce il rapporto fra i nostri organi e la realtà che sta in e fuori di noi. L'essenza di ogni corpo si manifesta mediante il movimento e tutto è in movimento nell'universo.

3) La materia è sempre esistita e il movimento è un suo attributo essenziale: ha quindi ricevuto il movimento da se stessa. Perciò il movimento è l'unica causa delle mutazioni, delle forme, delle manifestazioni della materia di ogni esistente.

4) Mediante il movimento si compie un continuo processo di mutazione, scambio, circolazione della materia... mediante il quale i vari esseri si differenziano fra loro e costituiscono nuovi rapporti e nuovi effetti.

5) L'uomo è un prodotto della natura come qualsiasi altra cosa, ma non sappiamo come e quando sia apparso [3]. Egli è un tutto organizzato che risulta composto di diverse materie le quali operano secondo le proprie qualità.

6) L'uomo non figura affatto nella natura come un essere privilegiato ed è soggetto ai medesimi fenomeni di scambi energetici come gli altri esseri.

7) La conoscenza fondamentale è la *sensazione* la quale consiste in un impulso o urto che i nostri organi di senso, mediante il movimento, ricevono dai corpi; la *percezione* è l'impulso che si prolunga fino al cervello. Il pensiero o sfera delle « idee » altro non è che l'immagine o rappresentazione di quegli oggetti che le sensazioni e percezioni hanno prima appresi [4].

---

bach, *Système de la nature*, P. II, ch. IV, nouv. éd., à Londres 1774, t. II, p. 95 ss., spec. p. 110 ss.). L'operetta ha avuto una versione abbreviata in tedesco col titolo: *Neunundzwanzig Thesen der Materialismus*, Halle a. S. 1873 (la Biblioteca Vaticana possiede una copia della I ed. francese). È noto che l'operetta è stata postillata con note critiche, specialmente in difesa dell'esistenza di Dio, da Voltaire (cf. W. S. Ljublinski, *Voltaire-Studien*, Akademie Verlag, Berlin 1961, p. 112 ss. Le osservazioni marginali di Voltaire sono riportate a p. 125 ss.).

[3] La risposta del materialismo a questa questione verrà data un secolo più tardi dalla dottrina dell'evoluzione di Darwin.

[4] *De l'Homme.* De ses facultés intellectuelles et de son éducation, à Londres 1776, p. 64. Già nell'opera precedente e più nota aveva ridotto l'attività dello spirito ai sensi esterni (*la sensibilité physique*) e alla memoria concludendo: « Je

8) L'anima è costituita fondamentalmente dalla facoltà di sentire: essa è distinta dallo « spirito » in quanto con questo termine si indica il complesso dell'attività « cosciente e conoscente », mentre l'anima è il semplice principio della vita ch'è uguale in ogni uomo: quindi l'anima è la « causa » propria dello spirito, perché senza il sentire non c'è memoria né pensiero.

9) L'uomo non gode di alcuna *libertà* nelle sue azioni: esse infatti sono la conseguenza necessaria del suo temperamento e delle idee acquisite e modificate dall'esempio altrui, dall'educazione e dall'esperienza.

10) L'uomo non gode di alcuna *immortalità*: l'anima segue passo per passo i diversi periodi del corpo e cessa di operare ossia di sentire, cioè di esistere, alla morte del corpo [5].

11) L'origine dell'idea di *Dio* (e dell'immortalità) è da vedere nell'inclinazione dell'uomo a fantasticare una vita di perfetta felicità per cui s'immagina un Essere capace di vincere il male da cui si vede circondato.

La chiave del pensiero proprio di Helvétius — qual è nelle sue opere maggiori e soprattuto nel *De l'Homme* — sembra si debba trovare nella sua diretta derivazione dal sensismo di Locke che ha iniziato la seconda via dell'immanenza; essa porta una luce decisiva sull'orientamento filosofico di gran parte dell'Europa del sec. XVIII, che gravitava verso la cultura francese. La parte strettamente teoretica si apre con il titolo: « *Toutes nos Idées nous viennent par les Sens*: *en conséquence on a regardé l'esprit comme un effet de la plus ou moins grande finesse de l'organisation* ». Segue immediatamente l'enunciazione del principio-guida della ideologia ch'è la parte decisiva dell'intera opera: « Lorsqu'éclairé par Locke, l'on sait que c'est aux organes des sens qu'on doit des idées, et par conséquent son esprit, lorsqu'on remarque des différences et dans les organes et dans l'esprit de divers hommes, l'on doit communément en conclure que l'inégalité des esprits est l'effet de l'inégale finesse de leurs sens » [6]. E riassumendo il suo pensiero: « C'est ce

---

dis que la sensibilité physique et la mémoire, ou, pour parler plus exactement, que la sensibilité seule produit toutes nos idées » (*De l'Esprit*, scritto nel 1758; uso l'ed. Paris, l'an deuxième de la République, t. I, p. 66 s.).

[5] Cf. *De l'Esprit*, t. I, ed. cit., p. 63 ss.; *De l'Homme*, Sect. II, ch. 20, ed. cit., p. 148.

[6] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 1, ed. cit., p. 61; v. anche ch. 23, ed. cit., p. 169. Esplicito richiamò al Locke fa anche D'Holbach, ma gli rimprovera l'incoerenza

principe qui, seul, nous explique comment il se peut que ce soit à nos sens que nous devions nos idées, et que ce ne soit cependant pas, comme l'expérience le prouve, à l'extrême perfection de ces mêmes sens, que nous devions la plus ou moins grande étendue de notre esprit »[7]. Quanto alla memoria... « le livre *De l'Esprit* dit que la mémoire n'est en nous qu'une sensation continuée, mais affoiblie. Dans le vrai, la mémoire n'est qu'un effet de la faculté de sentir »[8].

Di qui si conclude subito che come le cosiddette idee astratte e generali si riducono a sensazioni e percezioni, così anche i giudizi consistono in un riportarsi ovvero riferirsi ad una sensazione per gli oggetti presenti e alla memoria per gli oggetti assenti: una volta fatto questo, io giudico, io rapporto cioè esattamente l'impressione che ho ricevuta. Di qui la formula, ch'è quasi la versione letterale della celebre teoria di Hume, sulla fondazione del giudizio: « *Tout jugement n'est donc que le récit de deux sensations ou actuellement éprouvées, ou conservées dans ma mémoire* »[9]. Cos'è allora giudicare? È dire ciò che sento, e il semplice racconto di ciò che provo forma il mio giudizio. Ed Helvétius non si arresta davanti alle formule e si esprime con assoluta chiarezza, qual è possibile forse solo al genio francese: « Juger est *sentir* ». E vale la pena leggere il seguito di questo esemplare procedere. Il fulcro della vita di coscienza è quindi la sensazione: posto questo, tutte le operazioni dello spirito si riducono a sensazioni, e la facoltà di giudicare non è una funzione o facoltà distinta dal sentire ma unicamente la capacità di confrontare due sensazioni, ossia « *di diventar attenti alle diverse im-*

---

di essersi poi applicato ai problemi della teologia (*Système de la nature*, P. I, ch. X, nouv. éd., à Londres 1774, p. 178 s.).

[7] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 1, ed. cit., p. 64. È il capovolgimento dal *cogito* cartesiano all'atto del sentire: « Ce sont donc proprement mes sensations, et non mes pensées, comme le prétend Descartes, qui me prouvent l'existence de mon âme » (l. c., p. 69).

[8] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 2, ed. cit., p. 71. Più avanti con una formula sintetica, che abbraccia anche l'attività pratica: « La conclusion générale de ce chapitre, c'est que dans l'homme tout est sentir; vérité dont je donnerai encore une preuve nouvelle, en montrant que la sociabilité n'est en lui qu'une conséquence de cette même sensibilité » (Sect. II, ch. 7, p. 88).

[9] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 4, ed. cit., p. 73; cf. anche p. 77. Hume è certamente qui presente non meno di Locke: è citato espressamente più avanti, a riguardo dell'origine della religione (Sect. II, ch. 18, pp. 138-139), sulla critica alla nozione di causa (Sect. II, ch. 19, p. 143), sulla conoscenza delle idee universali (Sect. II, ch. 23, p. 169: Hume è detto « ... un des plus illustres écrivains de l'Angleterre »), sulla critica al cattolicesimo nella sua *History of England* (Sect. VII, ch. 3, p. 366 e ch. 4, p. 370).

pressioni che eccitano in noi gli oggetti i quali si trovano o attualmente sotto i nostri sensi o presenti nella nostra memoria » [10].

Né fanno eccezione alla regola i cosiddetti giudizi che portano su termini astratti, come debolezza (*faiblesse*), forza (*force*), piccolezza (*petitesse*), grandezza (*grandeur*), crimine (*crime*)... perché non rappresentano nessun corpo, poiché tali termini è impossibile ch'entrino in un giudizio fin quando non si applichino a qualche oggetto sensibile, fin quando cioè queste idee « non diventano fisiche » mediante quest'applicazione, ossia fin quando il giudizio farà il « pronunciamento di sensazioni già avute » (*le prononcé des sensations éprouvées*) [11]. Così i termini ora indicati di debolezza, forza, ecc., che indicano importanti rapporti, restano estremamente vaghi, egli osserva, fin quando non sono applicati ad oggetti particolari e il significato cambia a seconda degli oggetti: lo stesso termine « grandezza », per esempio, evocherà idee ben diverse a seconda che io lo applico a una mosca oppure ad una balena: altrettanto dicasi, e qui Helvétius scopre la vera natura del suo sensualismo materialistico, di ciò che si chiama « idea » o « pensiero »: pensare, infatti, non può essere affatto qualcosa di avulso dalla materia o dall'estensione, che sia a fondamento dell'immortalità dell'anima, ma è semplicemente « una maniera di essere » dell'uomo diversa certamente dall'estensione, ma non un essere a parte o un essere spirituale. Quindi ogni idea deve ridursi in ultima analisi a fatti o sensazioni fisiche. Il passaggio dalla sensazione al giudizio avviene mediante l'*attenzione* la quale conferisce alla sensazione la « forza » d'impressione per ottenere il pronunciamento ovvero per attuare la « segregazione » — per usare un termine della scuola fenomenologica — di un campo percettivo o di un particolare oggetto di tale campo nel mare confuso delle sensazioni immediate [12].

La formula conclusiva è che « *la sensibilità fisica è l'unica causa*

---

[10] *De l'Homme*, Sect. II, c. 4, ed. cit., p. 74 (corsivo di Helvétius).

[11] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 5, ed. cit., p. 75. Nell'opera precedente: « Quand je vois la grandeur ou la couleur des objets qu'on me présente, il est evident que le jugement porté sur les différentes impressions que ces objets ont faites sur mes sens, n'est proprement qu'une sensation; que je puis dire également; je juge ou je sens que, de deux objets, l'un, que j'appelle *toise*, fait sur moi une impression différente de celui que j'appelle *pied*; que la couleur que je nomme *rouge*, agit sur mes yeux différemment que celle que je nomme *jaune*; j'en conclus qu'en pareil cas, juger n'est jamais que *sentir* » (*De l'Esprit*, t. I, p. 69).

[12] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 6, ed. cit., p. 78 ss. L'emergenza o segregazione, di cui si parla, è causata in ultima istanza dal *piacere* o dal *dolore* i quali costituiscono la radice e la causa dell'attenzione (l. c., p. 81).

delle nostre azioni, dei nostri pensieri, delle nostre passioni e della nostra socialità » e quindi essa è « l'unico motore [della vita] dell'uomo » [13]. Dolori, rimorsi, amicizia, piacere, potere... e la stessa socialità dipendono da ciò che *nell'*uomo tutto si riduce al sentire, e quindi al piacere e al dolore che sono le forze fondamentali dello spirito [14]. Perciò anche l'atto discriminativo (o « metodo » di giudicare) non solo del vero e del falso, del bene e del male, ecc..., ma della stessa scienza pura, per esempio la geometria, si riduce in fondo ad un'impressione sensoriale: « Les jugemens portés sur les moyens ou les méthodes que le hazard nous présente pour parvenir à un certain but, ne sont proprement que des sensations, et que dans l'homme, tout se réduit à sentir » [15].

Il risultato di quest'ardita fenomenologia è la nuova definizione di « spirito » che caratterizza l'indirizzo dell'illuminismo libertino. Formalmente lo spirito è definito « *l'aptitude à voir les ressemblances et les différences, les convenances et les disconvenances qu'ont entr'eux les objets divers* ». Lo spirito è pertanto una struttura secondaria, come nel sensismo di Locke, non primaria, ossia è un prodotto della sua sensibilità fisica, della memoria e soprattutto dell'interesse ch'egli trova nel combinare le sensazioni fra di loro: « Lo spirito è perciò il risultato del confronto fra le sensazioni » [16].

Profonde sono perciò le differenze fra « anima » e « spirito »:

1) Lo spirito è suscettibile di sviluppo, l'anima no: « L'ame existe en entier dans l'enfant comme dans l'adolescent. L'enfant est, comme l'homme, sensible au plaisir et à la douleur physique; mais il n'a, ni autant d'idées, ni par conséquent autant d'esprit que l'adulte. Or, si l'enfant a autant d'ame, sans avoir autant d'esprit, l'ame n'est donc pas l'esprit ».

2) L'anima ha un'attività di presenza continua, lo spirito no: « L'ame ne nous abandonne qu'a la mort. Tant que je vis, j'ai une ame. En est-il ainsi de l'esprit? non: je le perds quelquefois de mon vivant, parce que, de mon vivant, je puis perdre la mémoire, et que

---

13 *De l'Homme*, Sect. II, ch. 7, ed. cit., p. 81. E sotto la conclusione: « Que dans les hommes tout est sentir. Q'uils ne sentent et n'acquièrent l'idées que par les cinq sens » (Sect. II, ch. 15, p. 119).

14 *De l'Homme*, Sect. II, ch. 8 ss. Nel ch. 9 Helvétius fa la difesa del suo precedente libro *De l'Esprit* dagli attacchi dei teologi (p. 93 ss.).

15 *De l'Esprit*, Disc. I, ch. 1, ed. cit., t. I, p. 73; cf. anche Disc. I, ch. 4, t. I, p. 107.

16 *De l'Homme*, Sect. II, ch. 15, ed. cit., p. 116.

l'esprit est presqu'en entier l'effet de cette faculté ». Lo spirito è definito soprattutto come effetto della memoria e perciò si può perdere con la perdita di questa: « L'esprit diffère donc essentiellement de l'ame, en ce qu'on peut perdre l'un de son vivant, et qu'on ne perd l'autre qu'avec la vie ».

3) Essenza dell'anima è la facoltà di sentire, lo spirito invece risulta dal complesso delle idee: « J'ai dit que l'esprit de l'homme se composoit de l'assemblage de ses idées. Il n'est point d'esprit sans idées. En est-il ainsi de l'ame, non: ni la pensée, ni l'esprit ne sont nécessaires à son existence. Tant que l'homme est sensible, il a une ame. *C'est donc la faculté de sentir*, qui en forme l'essence » [17]. Lo spirito quindi è qualcosa di dinamico e di acquisito a un tempo che indica e segna la differenza delle varie individualità. In se stesso, lo spirito è definito « ... le résultat de ses sensations comparées » [18]. Benché gli uomini non provino tutti le stesse sensazioni, tutti però sentono gli oggetti in una proporzione ch'è sempre la stessa e perciò tutti hanno un'eguale attitudine allo spirito. Ora il cammino dello spirito umano, precisa Helvétius, è sempre lo stesso per tutti, ma purtroppo gli uomini fanno delle tremende confusioni sul significato delle parole fondamentali del nostro linguaggio: per esempio quando si parla di « buono », « interesse », « virtù »... ognuno ha un suo proprio modo d'intendere e ciò rende quasi impossibile l'intendersi. Per uscire da quest'incertezza della semantica fondamentale egli propone di « ... composer un Dictionnaire, dans lequel on attacheront des idées nettes aux différentes expressions. Cet ouvrage est difficile, et ne peut s'exécuter que chez un Peuple libre » [19]. Da buon anglofilo, Helvétius non vede

---

[17] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 2, ed. cit., p. 66 ss. Nella Sect. III, ch. 1-3, p. 172 ss. si tratta delle « cause generali dell'ineguaglianza degli spiriti » le quali sono ridotte a due: l'una è il caso (*hasard*) o concatenazione differente di eventi, circostanze e posizioni in cui si trovano i diversi uomini; l'altra è il desiderio più o meno vivo o amore della gloria che hanno gli uomini d'istruirsi.

[18] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 15, ed. cit., p. 116. Nello stesso senso già prima aveva scritto: « *L'esprit* [...] *consiste à comparer et nos sensations et nos idées, c'est-à-dire à voir les ressemblances et les différences, les convenances et les disconvenances qu'elles ont entr'elles.* Or, comme le jugement n'est que cette appercevance elle-même, ou, du moins, que le prononcé de cette appercevance, il s'ensuit que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à juger » (*De l'Esprit*, Disc. I, ch. 1, ed. cit., t. I, p. 69). Si noti il termine (neologismo?) di *appercevance* che forse viene, ma con altro significato, dall'appercezione di Leibniz.

[19] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 19, ed. cit., p. 141. E un po' più sotto: « Ce Dictionnaire traduit dans toutes les langues, seroit le recueil général de presque

che l'Inghilterra come l'unica nazione da cui l'universo possa attendere ed avere un simile beneficio.

L'impressione che arrecano questi principi, rispetto al problema della religione, dell'esistenza di Dio e dell'immortalità, non è del tutto chiara: da una parte si afferma il rispetto per le credenze religiose e per il cristianesimo in se stesso e si polemizza contro i pretesi abusi degli uomini in questo campo, dall'altra parte però si demoliscono alla radice i principi di ogni religione e di ogni credenza.

Certamente Helvétius, in perfetta coerenza a questi principi, manifesta la più radicale diffidenza contro la teologia e la metafisica platonico-scolastica. Egli sta invece per una *métaphysique philosophique*, che si potrebbe meglio dire « metafisica sperimentale » cioè fondata sull'osservazione secondo i principi di Bacone: essa è presente e circola per tutte le arti e scienze come « ... la Science des premiers principes de quelque Art ou Science que ce soit. La Poésie, la Musique, la Peinture ont leurs principes fondés sur une observation constante et générale: elles ont donc aussi leur Métaphysique » [20]. L'altra metafisica, quella della trascendenza, è un perdersi fra le nuvole e un raccontare delle fiabe filosofiche (*contes philosophiques*). Anticipando il principio fondamentale del neopositivismo, Helvétius vede il nucleo metodologico di questa nuova prospettiva dei problemi filosofici nell'analisi del linguaggio e perciò nella riduzione di ogni verità a un fatto particolare colto con l'osservazione: « De l'aveu de presque tous les Philosophes, les plus sublimes vérités une fois simplifiées et réduites à leurs moindres termes, se convertissent *en faits*, et d'alors ne présentent plus à l'esprit que cette proposition, *le blanc est blanc, le noir est noir* » [21]. È l'unico modo per dissipare gli equivoci di una metafisica

---

toutes les idées des hommes. Qu'on attache à chaque expression des idées précises; et le Scholastique, qui par la magie des mots, a tant de fois bouleversé le monde, ne sera qu'un magicien sans puissance ». E con reminiscenza spinoziana: « Alors les propositions morales, politiques et métaphysiques, devenues aussi susceptibles de démonstration que les propositions de Géométrie, les hommes auront de ces sciences les mêmes idées, parce que tous (comme je l'ai montré) apperçoivent nécessairement les mêmes rapports entre les mêmes objets » (l. c., p. 143).

[20] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 18, ed. cit., p. 140. Sul valore della nuova metafisica baconiana Helvétius non ha nessun dubbio: « C'est une science vraie, lorsque, distinguée de la Scholastique, on la resserre dans les bornes que lui assigne la définition de l'illustre Bacon » (Sect. II, ch. 23, p. 170, nota).

[21] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 23, ed. cit., p. 165; cf. anche p. 169.

astratta che si perde in abusi verbali e fra Platone e Democrito è il secondo che ha colto nel segno o che ha dato all'essere il suo significato originario [22]. È un empirismo elastico, duttile, ma ad un tempo ben più radicale del modello inglese.

Venendo a discutere direttamente il problema religioso, la posizione dell'Helvétius sembra meno esplicita, ma nella sostanza non è meno negativa di quella del D'Holbach. Anzitutto s'incontra fin dalle prime pagine dell'opera postuma, che stiamo seguendo, una polemica accanita contro tutte le religioni positive che sono dichiarate false ed in particolare contro il cristianesimo cattolico, ch'è proprio la sua bestia nera, con una violenza sconosciuta in tutta la letteratura illuminista. Il principio è preso nientemeno che da Hobbes: « *Toute Religion, dit Hobbes, fondée sur la crainte d'un pouvoir invisibile, est un conte qui, avoué d'une nation, porte le nom de religion; désavoué de cette même nation, porte le nom de superstition* » [23]. Ma ecco che in questa *destructio destructionum* c'imbattiamo nella distinzione, non certo nuova soprattutto dopo la Riforma, della religione cristiana dal cattolicesimo romano che il Nostro, secondo il vocabolario transalpino, chiama « papismo »: « Toutes les religions sont fausses, à l'exception de la Religion chrétienne; mais je ne la confonds pas avec le Papisme » [24]. La peggior feccia del mondo sono le nazioni cattoliche: gli spagnoli, i portoghesi,

---

[22] « Toute Métaphysique non fondée sur l'observation, ne consiste que dans l'art d'abuser des mots. C'est cette Métaphysique qui, dans le pays des chimeres, court sans cesse après des boules de savon, dont elle n'exprima jamais que du vent. Maintenant reléguée dans les écoles théologiques, elle les divise encore rallumer les fanatisme, et faire de nouveau ruisseler le sang humain. Je compare ces deux sortes de Métaphysiques aux deux Philosophies différentes de Démocrite et de Platon. C'est de la terre que le premier s'éleve par degrés jusqu'au Ciel, et c'est du Ciel que le second s'abaisse par degrés jusqu'à la terre. Le systême de Platon est fondé sur les nues, et le souffle de la raison a déja en partie dissipé les nuages et le systême » (*De l'Homme*, Sect. II, ch. 18, ed. cit., p. 140, nota).

[23] *De l'Homme*, Sect. I, ch. 2, ed. cit., p. 43; cf. anche la tirata di p. 38 ss.

[24] *De l'Homme*, Sect. I, ch. 2, ed. cit., p. 43. E ricalcando la dose: « *Le Papisme est d'institution humaine.* Le Papisme n'est aux yeux d'un homme sensé qu'une pure idolâtrie. L'Eglise Romaine n'y voyoit sans doute qu'une institution humaine, lorsqu'elle faisoit de cette Religion un usage scandaleux, un instrument de son avarice et de sa grandeur; qu'elle s'en servoit pour favoriser les projets criminels des Papes, et légitimer leur avidité et leur ambition » (Sect. I, ch. 12, p. 44). Gli attacchi di Helvétius al dispotismo e all'ingordigia del clero e dei monaci in quest'opera hanno una violenza sconosciuta al *De l'Esprit* (cf. *De l'Homme*, Sect. II, ch. 21, ed. cit., p. 151 ss.; Sect. VII, ch. 4, p. 367 ss.).

gli italiani e i francesi, corrotti fino al midollo dalla morale cattolica [25]. In sostanza il cattolicesimo con le sue superstizioni e pratiche esose è tornato al paganesimo.

Muovendo quindi dalla critica deista ad ogni religione positiva [26], egli propone una certa *religion universelle* ch'è una sintesi di spinozismo, deismo e dei principi del Bayle. Essa è definita: « Une Religion universelle ne peut être fondée que sur des principes éternels, invariables, et qui, susceptibles comme les propositions de la Géométrie, des démonstrations les plus rigoureuses, soient puisées dans la nature de l'homme et des choses ». Il suo scopo o legge fondamentale è di promettere ad ognuno « ... la propriété de ses biens, de sa vie et de sa liberté » [27], ossia l'uso tranquillo della vita e dei beni terreni, in pace con gli altri uomini. È quindi *la religione ridotta ad etica naturale*, che forma l'oggetto proprio del *De l'Homme*: una religione senza dogmi, tollerante, dolce e umana, allegra e gaia nelle sue cerimonie, che spinge gli uomini a promuovere il bene pubblico. Helvétius è quanto mai esplicito: « Quelle est la Religion vraiment tolérante? Celle, ou qui n'a, comme la Payenne, aucun dogme, ou qui se réduit, comme celle des Philosophes, à une morale saine et élevée, qui sans doute, sera un jour la Religion de l'univers ». Il contenuto perciò di questa religione altro non è che la stessa umanità: « L'humanité est dans l'homme la seule vertu vraiment sublime: c'est la première et peut-être la seule que les Religions doivent inspirer aux hommes; elle renferme en elle presque toutes les autres » [28]. È la religione dell'uomo, la « religion des sens »

---

[25] Machiavelli insegna: « Machiavel attribue-t-il l'excessive méchanceté des Italiens à la fausseté et à la contradiction des préceptes moraux de la Religion catholique » (*De l'Homme*, Sect. I, ch. 10, ed. cit., p. 41). Quanto meglio i protestanti, anzi lo stesso paganesimo presentava meno inconvenienti (l. c., p. 47, nota e p. 55 ss.). L'elogio della religiosità del Nord Europa è uno dei motivi ricorrenti dell'opera.

[26] Il deismo a cui s'ispira Helvétius sembra derivi da Voltaire e Hume: egli critica con forza la teoria del « beau morale » di Locke e dei filosofi inglesi in particolare del « paresseux Shaftesbury » (*De l'Homme*, Sect. V, ch. 3, ed. cit., p. 270). Helvétius combatte anche con energia l'ottimismo naturalistico di Rousseau (*De l'Homme*, tutta la Sect. V, p. 360 ss.).

[27] *De l'Homme*, Sect. I, ch. 13, ed. cit., p. 47 s.

[28] *De l'Homme*, Sect. I, ch. 14, ed. cit., p. 53 s. E un po' prima: « La morale fondée sur des principes vrais, est la seule vraie Religion » (Sect. I, ch. 13, p. 50). Di qui l'attacco veemente all'intolleranza religiosa ch'è detta la più pericolosa di tutte (Sect. IV, ch. 18, p. 234 ss.) e contraria allo stesso insegnamento di Cristo (Sect. IV, ch. 19, p. 238 ss.).

che coincide col paganesimo, una volta che questo sia sfrondato della sua mitologia fantastica e che siano messi in evidenza i valori umani e terrestri che il paganesimo intendeva esaltare [29].

Quindi, la religione della non religione: umanesimo puro di stampo feuerbachiano. Quindi, ateismo? È questa la tesi soprattutto della storiografia marxista [30] al seguito di Marx-Engels-Lenin: una tesi che dopo quanto abbiamo esposto non dovrebbe incontrare sostanziali difficoltà, anche se Helvétius non fa mai l'apologia esplicita dell'ateismo come l'ultimo Diderot e D'Holbach. Egli però, nelle ampie note al *De l'Homme*, riduce a schermaglie verbali le accuse di ateismo e nega ch'esistano atei: ma noi sappiamo cosa ormai può significare Dio e l'Assoluto in questo naturalismo radicale a sfondo sociologico. Diamo due testi significativi. Il primo, espositivo, è ispirato da Hume e Robinet: « C'est à des disputes de mots qu'il faut pareillement rapporter presque toutes ces accusations d'Athéisme. Il n'est point d'homme éclairé qui ne reconnoisse une force dans la nature. Il n'est donc d'Athées. Celui-là n'est point Athée, qui dit: le mouvement est Dieu; parce qu'en effet le mouvement est incompréhensible, parce qu'on n'en a pas d'idées nettes, parce qu'il ne se manifeste que par ses effets, et qu'enfin c'est par lui que tout s'opere dans l'Univers. Celui-là n'est pas Athée, qui dit, au contraire: le mouvement n'est pas Dieu; parce que le mouvement n'est pas un être, mais une maniere d'être. Ceux-là ne sont pas Athées, qui soutiennent le mouvement essentiel à la matiere, qui le regardent comme la force invisible et motrice qui se répand dans toutes ses parties. Voit-on les Astres changer continuellement de lieu, se rouler perpétuellement sur leur centre; voit-on tous les corps se détruire et se reproduire sans cesse sous des formes différentes; voit-on enfin la nature dans une fermentation et une dissolution éternelle: qui peut nier que le mouvement ne soit, comme l'étendu, inhérent aux corps, et que le mouvement ne soit cause de ce qui est? En effet, diroit M. Hume, si l'on donne toujours le nom de cause et d'effet à la concomitance de deux faits, et que, partout où il y a des corps, il y ait du

[29] Cf. *De l'Homme*, Sect. I, ch. 15, ed. cit., p. 57 ss.; v. anche Sect. IV, ch. 13, p. 219 ss. La Sect. VII ha per titolo la tesi del Bayle: « Les Vertus et le Bonheur d'un Peuple sont l'effet non de la sainteté de sa Religion, mais de la sagesse de ses Loix » (p. 354; a p. 356 la conclusione: « La pureté des moeurs est donc indépendante de la pureté des dogmes »).

[30] Cf. Ch. N. Momdshian, *Helvétius*. Ein streitbarer Atheist des 18. Jahrhunderts, tr. ted., Berlin 1959, p. 211 ss. (*Der Atheismus Helvétius*).

mouvement, on doit donc regarder le mouvement comme l'*ame universelle* de la matiere, et de la divinité qui, seule, en pénetre la substance. Mais les Philosophes, qui sont de cette derniere opinion, sont-ils Athées? Non: *ils reconnoissent également une force inconnue dans l'Universe.* Ceux mêmes qui n'ont point d'idées de Dieu, sont-ils Athées? Non: parce que tous les hommes le seroient; parce qu'aucun n'a d'idées nettes de la Divinité; parce qu'en ce genre, toute idée obscure est égale à zéro; et qu'enfin avouer l'incompréhensibilité de Dieu, c'est, comme le prouve M. Robinet, dire sous un tour de phrase différent, qu'on n'en a point d'idée » [31]. Il secondo testo, polemico, arriva assai vicino all'essenza del problema. « Rien de moins déterminé que la signification de ce mot *impie*, auquel on attache si souvent une idée vague et confuse de scélératesse. Entend-on par ce mot un Athée? Donne-t-on ce nom à celui qui n'a que des idées obscures de la Divinité? En ce sens, tout le monde est Athée: car personne n'en comprend l'incompréhensible. Applique-t-on ce nom aux soi-disans Matérialistes? Mais si l'on n'a point encore d'idées nettes et completes de l'impie Matérialiste. Traitera-t-on d'Athées ceux qui n'ont pas de Dieu la même idée que les Catholiques? Il faudra donc appeler de ce nom les Païens, les Hérétiques et les Infidèles. Or en ce dernier sens, Athée n'est plus synonyme de scélérat. Il désigne un homme qui, sur certains points de Métaphysique ou de Théologie, ne pense pas comme le Moine et la Sorbonne. Pour que ce mot d'Athée ou d'impie rappelle à l'esprit quelqu'idée de scéléraiesse, à qui l'appliquer? Aux persécuteurs » [32]. Più legato del D'Holbach ai modelli inglesi, Helvétius considera più il lato etico-sociologico che non quello metafisico. Per lui è un fatto indiscutibile che le religioni tutte, senza eccezione, sono state la fonte di ogni male nella storia: « Le mal que font les Religions est réel, et le bien est imaginaire » [33]; è questo preteso fatto che diventa il prin-

---

[31] *De l'Homme*, Sect. II, ch. 19, ed. cit., p. 142 s. L'autenticità di queste note è garantita dall'editore (cf. *Préface*, p. V).

[32] *De l'Homme*, Sect. IV, ch. 20, ed. cit., p. 248.

[33] *De l'Homme*, Sect. VII, ch. 2, ed. cit., p. 362. Alcuni testi, in apparenza positivi, non devono perciò trarre in inganno (Sect. I, ch. 13, p. 48 ss.; Sect. II, ch. 2, p. 65 ss., nota). Si tenga presente che la « legge morale », che forma l'essenza della *Religion universelle*, non è innata, non proviene da Dio ma dall'esperienza soltanto (v. spec. Sect. II, ch. 21, p. 156 ss., nota; Sect. V, ch. 3, p. 268 s., nota; spec. Sect. VII, ch. 2, dal titolo significativo: « De l'Esprit religieux, destructif de l'Esprit législatif », p. 359 ss.). C'è in verità un testo che sembra quasi una professione di fede: « D'ailleurs quelle impiété me reprocher? je n'ai

cipio della sua appassionata rivendicazione dell'uomo integrale. Il trio perciò di Diderot-D'Holbach-Helvétius sembra compatto e inscindibile, benché con diversità di ricerche e di metodo, nella fondazione dell'uomo in se stesso a partire dalla pura esperienza.

Nel cerchio delle idee di Diderot, Helvétius e D'Holbach si muove il saggio polemico dell'amico ed editore di Diderot: J. A. Naigeon, *Le militaire philosophe* ou difficultés sur la Religion proposées au R. P. Malebranche, par un ancien officier (nouv. éd., Londres 1768). Lo scritto prende il pretesto dalle idee di Malebranche sulla conoscenza dei corpi, ma in realtà intende demolire prima i fondamenti del cristianesimo e poi della religione in generale: perciò qualcuno vede in esso anche la mano diretta di D'Holbach, suo amico. Ma, a differenza del macchinoso procedere del *Système de la nature*, questo volumetto cerca la chiarezza cartesiana ad ogni costo: in 18 dei 20 capitoli pretende esporre una verità o un principio contro la religione.

1) Assai sottilmente, in apertura, il cristianesimo è coinvolto nella categoria delle *Religions factices*, un termine che anticipa apertamente la critica di Kant al cristianesimo come « religione statutaria »[34]. Ciò ch'è più notevole in questa denuncia è anzitutto il principio illuminista che riconosce la sola ragione come principio di verità, il principio che sarà ripreso — com'è noto — da Lessing e darà il colpo decisivo alla coscienza religiosa nel sec. XIX. Inoltre balza subito agli occhi in questa condanna la celebre tesi di Bayle nella sua versione positiva: « J'appelle *Religions factices* toutes celles qui sont inventées par des hommes, qui sont établies sur des faits, qui reconnaissent d'autres principes que ceux de la nature et de la raison, et d'autres loix que celles de la conscience. Ce ne sont point les scélérats, les tyrans, les exacteurs, les traîtres, les assassins, les empoisonneurs qui se révoltent contre les Religions, ils en ont les mêmes sentimens que la plupart des hommes; ils sont même assez communément dévots jusqu'à la superstition. Ce sont les gens

---

dans aucun endroit de cet Ouvrage nié la Trinité, la Divinité de Jésus, l'immortalité de l'âme, la résurrection des morts, ni même aucun article du *Credo papiste*: je n'ai donc point attaqué la Religion » (*De l'Homme*, Récapitulation, ch. 3, ed. cit., p. 580). Ma i principi hanno pur la loro coerenza e quelli posti dall'Helvétius non lasciano e non hanno lasciato dubbi sulle loro conseguenze e sul mondo spirituale al quale appartengono.

[34] Cf. E. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IV Stück, Teil II, Kehrbach 180 ss.

de bien qui aiment la vertu et l'honneur, qui écoutent leur conscience et leur raison, qui se voyent avec horreur engagés dans des opinions ridicules et funestes » (*Introduction*, p. II s.). La critica alle *Religions factices* è sviluppata, con un certo disordine, più avanti, specialmente: c. X (*Aucune Religion ne peut établir sur faits avec certitude, pas même avec vraisemblance*, p. 87 ss.), c. XIV (*Aucune Religion factice ne peut exiger une véritable croyance*, p. 119 ss.), c. XVII (*Toutes les Religions factices sont fausses*, p. 135 ss.) e l'ultimo, c. XX (*Toute Religion factice est contraire à la morale*, p. 158 ss.).

2) Qualsiasi religione non ha consistenza alcuna. Contrariamente a Hobbes, si afferma che la religione è un affare personale e che ognuno è libero in materia di religione (c. III, p. 49 ss.). Tocca alla ragione umana soltanto discutere e decidere in materia di religione (c. VI, p. non num.) e sarebbe offendere Dio stesso il considerare la ragione come guida incerta e fallace (c. VII, p. 68 ss.). Dio ci ha dato con la ragione la conoscenza chiara della sua volontà (c. VIII, p. 74 ss.).

3) Come Diderot, Helvétius, D'Alembert..., il Nostro sembra proclamare il ritorno alla « Religion naturelle » come religione universale: « C'est ainsi que sur les ruines des Religions factices l'on élevera l'édifice de la Religion naturelle dont les préceptes sont les mêmes que ceux de la morale, et sont propres à convaincre les esprits de tous les hommes. Cette Religion universelle nous donne des idées vraies de la Divinité. Elle nous montre l'Etre suprême comme parfait, comme infinement puissant, infinement juste, enfin comme totalement exempt des vices et des imperfections dont ses prétendus ministres ont voulu ternir son éclat. Ce Dieu créateur de toutes choses est l'auteur de la nature à laquelle il commande, dont il a fait les loix, dont il a réglé l'ordre. Par conséquent il est l'auteur des hommes, il est l'auteur de la Société, il aime son bonheur, il l'attache à l'ordre, et cet ordre dépend de la fidelité avec laquelle chacun des membres remplit ses devoirs moraux dans la sphère qu'il occupe » (c. XX, p. 185 s.). Verso la conclusione, mentre si torna ad affermare che « ... les hommes sont creatures de Dieu » (p. 194), si afferma insieme la coincidenza senza residui della religione naturale con la morale: « Il remplira donc les devoirs de la vraye Religion, de la Religion naturelle, de la Religion universelle, qui n'est autre que la morale faite pour toute l'espèce humaine, qui ne peut être sujette à dispute, et qui jamais ne peut conseiller de nuire au genre humain ».

4) Il richiamo alla « Religion naturelle » vale per tutti, anche per gli atei i quali sembrano gli unici ad avvantaggiarsi della fiera

perorazione del nostro « militaire » il quale fa eco insieme a Bayle, Diderot e D'Holbach: « Les préceptes si simples et si vrais de cette Religion de la nature sont faits pour être sentis par les Chrétiens et les Payens, les Mahométans et les Chinois, les Protestans et les Papistes. Que dis-je! Les Athées eux-mêmes, quelles que soient les erreurs de leurs spéculations, ne peuvent se refuser aux leçons pressantes de la nature et de la raison; ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître ce qu'ils doivent à leurs semblables, le besoin qu'ils ont d'eux, les moyens nécessaires pour se les rendre favorables, en un mot ce qu'il faut faire pour vivre heureux, pour être aimés et considérés dans la Société dont ils sont membres. Je vais plus loin et je prétends qu'un Athée, c'est-à-dire un homme qui nie formellement l'existence d'un Dieu, peut avoir des motifs plus réels et plus solides pour pratiquer les vertus sociales et pour remplir les devoirs de la morale, que tous ces superstitieux qui ne connaissent d'autres vertus que les vertus inutiles de leur Religion factice, d'autre morale que celle de leurs Prêtres, et qui la fondent sur une fausse Divinité qu'ils supposent injuste, partiale, cruelle, capricieuse et changeante suivant leurs intérêts, et à qui ils font si souvent ordonner les actions les plus noires, au nom duquel ils font commettre les choses les plus destructives pour la Société. Oui, je le répète, il vaudrait mieux ne point admettre un Dieu, que d'en admettre un qui fût méchant, bizarre, injuste; qui exigeât qu'on lui sacrifiât la raison qu'il a donnée à ses créatures pour les guider, qu'on se refusât aux biens qu'il leur procure, que l'on étouffât les penchans invincibles de la nature, dont il est l'Auteur, pour s'étudier à se rendre malheureux. S'il était possible d'outrager ou d'offenser un Etre dont rien ne peut troubler la félicité, on l'offenserait bien moins en doutant de son existence ou même en la niant tout-à-fait, qu'en lui attribuant des imperfections et des vices que nous sommes forcés de détester dans nos semblables. Les Prêtres en faisant un Dieu barbare sont de vrais blasphémateurs; ce sont eux qui forcent bien des gens à recourir à l'Athéisme pour tâcher d'anéantir, s'il est possible, dans leur esprit jusqu'à l'idée d'un Etre à qui l'on ne peut songer sans trembler. Ce sont ces Prêtres qui rendent l'existence de Dieu douteuse et problématique, en lui attachant des idées totalement incompatibles, qui impliquent des contradictions, qui se détruisent les unes les autres » (pp. 189-191).

Il testo non è certamente conciliativo né va troppo per il sottile sulle espressioni: tuttavia queste impetuose dichiarazioni non ci sem-

brano così radicali come quelle del D'Holbach e dell'ultimo Diderot, i quali tuttavia neppure essi erano riusciti a svincolarsi del tutto dal tormento di Dio. Ciò sarà il compito dell'immanenza idealistica quando sfocerà nella sinistra hegeliana. Quindi malgrado quelle filippiche, il Naigeon (se è lui l'autore dello scritto in questione), se si mostra critico deciso delle religioni positive (*factices*), non è sempre quel « violemment antireligieux », com'è descritto da qualche studioso [35].

---

[35] Cf. R. Hubert, *D'Holbach et ses amis*, ed. cit., p. 27. Quindi si può dire che, a partire da Cartesio, ogni filosofo — ed ogni filosofia che resta fedele al *cogito* ovvero alla priorità della coscienza sull'essere e quindi alla fondazione dell'essere a partire dalla coscienza — è in lotta col demone dell'Io o piuttosto con una duplicità dell'Io di cui la prima forma si attua nel piano della coscienza proiettata nel mondo dell'esperienza e delle sue forme (sensibilità, tendenze, conoscenza, affettività, libertà...) e l'altra nascosta e misteriosa, demoniaca per l'appunto, che tende ad esprimere ed impadronirsi delle forze ultime sia del mondo come della soggettività e perciò dell'Io stesso. Questo può spiegare l'attrazione esercitata da Spinoza, che ha posto nella Sostanza l'unità inesauribile di siffatte energie, nel seguito del pensiero moderno sia materialista come idealista. La flessione materialistica di Spinoza porta al meccanicismo della natura che prende il posto di Dio e alla negazione delle cause finali (cf. D'Holbach, *Système de la nature*, ed. 1821 [rist. Hildesheim 1966], t. II, p. 110 — polemica contro Newton). La flessione idealistica porta invece al finalismo trascendentale che identifica Dio con l'ordine morale a cui noi apparteniamo come già appare, e lo vedremo a suo tempo, in Fichte: « Fichtens Ich ist die Vernunft — Sein Gott und *Spinotzas* Gott haben grosse Aehnlichkeit. Gott ist die übersinnliche Welt derselben » (Novalis, *Schriften*, III Band: *Das philosophische Werk*, hrsg. R. Samuel, Stuttgart 1968, p. 469).

4

DAL DEISMO ALL'ATEISMO IN D. DIDEROT [1]

Sotto l'apparente semplicità delle posizioni illuministiche del Settecento si raccolgono da vari filoni le forze del nuovo corso del pensiero che ormai da un secolo stava preparando la trasformazione, mediante il capovolgimento del concetto di verità: il pensiero francese, che aveva aperto la via con Cartesio, torna a riprendere la sua funzione di guida dopo un salutare bagno alle fresche sorgenti dell'empirismo inglese di Bacone, Hobbes e Locke nonché alle critiche a volte pacate e a volte irose che la folla dei deisti inglesi aveva scagliato contro i dogmi del cristianesimo. Ma nel monumento dell'epoca ch'è l'*Encyclopédie*, appare in prevalenza la prima atmosfera e la religione tradizionale gode ancora, in apparenza almeno, rispetto e considerazione: la polemica immediata si rivolgeva contro la superstizione e la tattica era di sviluppare, con la celebrazione del valore della scienza e dei nuovi orizzonti ch'essa veniva scoprendo, una sempre più valida coerenza della

---

[1] Il titolo è suggerito dalla storiografia sovietica (cf. J. K. Luppol, *Diderot.* Ses idées philosophiques, tr. fr. di V. e Y. Feldman, Paris 1936). L'originale fu pubblicato nel 1924; ved. c. II « Dal teismo all'ateismo ». È stato ripreso da uno studio del Vartanian: *From Deist to Atheist*, in *Diderot Studies*, Syracuse U. P. 1949; tr. it., Milano 1959. La tesi del Vartanian, già ricordata, dell'influsso predominante di Cartesio sui *philosophes* può essere smentita nel caso di Diderot da ogni suo scritto. La professione di sensismo, contro ogni ontologismo, è costante da principio alla fine in Diderot e costituisce la vena sotterranea che farà germinare l'ateismo dell'età matura (cf., p. es., la difesa del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* nell'*Apologie de M. l'abbé De Prades*, in *Oeuvres*, ed. J. Naigeon, Paris 1821, t. I, p. 435 s.; ed. J. Assezat, Paris 1875, t. I, p. 451). Si deve insieme osservare che la gnoseologia empiristica opera dall'interno della concezione metafisica dell'Uno-Tutto, il *Deus sive Natura* di Spinoza, che Diderot aveva assimilato soprattutto (sembra) da Shaftesbury col quale fece i primi passi in filosofia (cf. lo studio sempre fondamentale di K. Rosenkranz, *Diderot's Leben und Werke*, Leipzig 1866, Bd. I, p. 23 ss.; cf. per gli studi recenti: P. Casini, *Diderot « philosophe »*, Bari 1962, p. 102 s.).

ragione. Questa coerenza si attuava poi più liberamente negli scritti personali dei vari collaboratori: l'osservazione vale specialmente per Diderot [2], poiché sembra che D'Alembert non si sia mai deciso ad abbandonare le posizioni deistiche per l'ateismo.

Se si può distinguere nello sviluppo del Diderot un duplice atteggiamento, uno deista in gioventù e un altro poi decisamente ateo nell'età matura, non si tratta — a nostro avviso — di capovolgimento di fronte nel secondo periodo, ma piuttosto di approfondimento di istanze ed esigenze già presenti ed operanti fin dall'inzio. Infatti le giovanili *Pensées philosophiques* del 1746 intendono essere un proclama di sfida e di riscossa fin dal motto di Persio: *Quis leget haec?*, ch'è subito commentato con uno stile nervoso ma anche con l'abilità di non voler urtare l'opinione pubblica: « Scrivo di Dio; conto su pochi lettori e non aspiro che a qualche suffragio. Se questi pensieri non piacciono a nessuno, non potranno essere che cattivi; ma io li considero detestabili, se piacciono a tutti » [3]. In realtà, più che di Dio, in essi si parla dell'uomo nel suo cammino di sbarazzarsi dagli impacci della teologia e della religione. Lo scritto inizia con un'aperta apologia del valore positivo delle passioni (§§ I-VI), la quale poteva benissimo ispirarsi a S. Tommaso se voleva attaccare il rigorismo giansenista, ma che in realtà intende preparare il netto distacco di Dio da ogni rapporto personale con l'uomo. Questo prologo si chiude infatti con la satira o caricatura degli scrupoli e dei rimorsi che i devoti provano per i loro peccati verso Dio (§ VI). È qui, a questo momento, ossia nella disgiun-

---

[2] Le citazioni sono prese da *Oeuvres philosophiques*, éd. P. Vernière, Paris 1961. L'editore fa precedere ad ogni scritto una sostanziale premessa di carattere storico-critico per seguire i momenti principali dello sviluppo del pensiero di Diderot.

[3] « J'écris de Dieu; je compte sur peu de lecteurs, et n'aspire qu'à quelques suffrages. Si ces pensées ne plaisent à personne, elles pourront n'être que mauvaises; mais je les tiens pour détestables si elles plaisent à tout le monde » (*Oeuvres philosophiques*, éd. P. Vernière, p. 9; Assezat I, 127). Nel « discours préliminaire » alla tr. fr. dell'*Essay on merit and virtue* di Shaftesbury, che è il suo primo scritto, Diderot batte in breccia la tesi del Bayle nel modo più reciso e parte con la lancia in resta contro gli atei: « Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel est inséparable de la vertu. Point de vertu, sans croire en Dieu; point de bonheur, sans vertu: ce sont les deux propositions de l'illustre philosophe dont je vais exposer les idées. Des Athées qui se piquent de probité, et des gens sans probité: voilà mes adversaires » (*Oeuvres philosophiques*, Naigeon I, 11; Assezat I, 12).

zione o separazione netta in Dio degli attributi metafisici da quelli personali, ossia nella concezione astratta di Dio come l'*Etre suprême* (§ IX) il quale non deve immischiarsi nelle faccende umane né tanto meno turbare la vita all'uomo, che Diderot ha fatto il passo più importante verso l'ateismo. Vediamolo, badando più allo spirito del testo che non alla superficie.

La prima tappa dello scritto sembra direttamente rivolta particolarmente contro l'ateismo. Gli atei son divisi in tre classi: *les vrais athées*, coloro che apertamente dicono che Dio non esiste; *les athées sceptiques*, coloro che non sanno cosa pensare sull'argomento e che vorrebbero decidere la questione giocando a pari e dispari; *les fanfarons du parti*, coloro che vorrebbero che Dio non esistesse e che di fatto vivono mostrando di esser convinti che non esiste. Ora Diderot detesta i fanfaroni, perché falsi; compiange i veri atei, perché sono privi di ogni consolazione; *prega Dio* per gli scettici, i quali mancano di lumi (*ils manquent de lumières*)[4]. La sua tesi è che « solo il deista può tener testa all'ateo » (§ XIII): è quest'affermazione capitale che deve aprire gli occhi sulla reale posizione di Diderot. Ogni religione positiva è spacciata per superstizione la quale « ... è più ingiuriosa a Dio che non l'ateismo » (§ XII)[5]: nessuna allusione positiva al cristianesimo ch'è così coinvolto in una condanna che lo dichiara peggiore dell'ateismo.

---

[4] *Pensées philos.*, § XXII, ed. cit., p. 22; Assezat I, 136. Nella *Suite de l'Apologie de M. l'abbé De Prades*, III^{e} Partie, del 1752, il termine « teista » ha un significato positivo di chi accetta tutta la religione naturale, mentre « deista » è colui che ammette solo l'esistenza di Dio e la realtà del bene e male morale, ma nega la rivelazione e di fatto anche ogni religione (Naigeon I, 449 s.; Assezat I, 479). Poco prima Diderot combatte l'innatismo e propone l'origine *a posteriori* della prova dell'esistenza di Dio creatore « ... une suite de ses sensations et de ses réflexions » (Naigeon I, 442). Ha dato una descrizione gustosa e particolareggiata della complessa vicenda della tesi del De Prades lo stesso Voltaire, *Le tombeau de la Sorbonne*, 1753, in *Oeuvres complètes*, Paris 1784, t. 49 (Mélanges littéraires, 3), p. 387 ss. Sulle circostanze della tesi del De Prades, che mise lo scompiglio nell'episcopato francese dopo essere stata approvata a pieni voti (e poi condannata) dalla Facoltà di teologia della Sorbona, e dell'apologia fattane dal Diderot, v. ora: L. Thielemann, *Diderot and Hobbes*, in *Diderot Studies*, II (Syracuse U. P. 1952), p. 224.

[5] È la ripresa della nota tesi del Bayle, che Diderot certamente conosce ma ch'egli qui prova con un celebre testo di Plutarco. Non sorprende pertanto che queste *Pensées philosophiques* siano state subito condannate dal Parlamento « ... comme présentant aux esprits inquiets et téméraires le venin des opinions les plus criminelles et les plus absurdes, dont la dépravation de la raison humaine

Il procedere di Diderot, malgrado la trasparenza dello stile, è pieno di sorprese. Nulla di più esplicito della superiorità del deista sull'ateo e sullo scettico con la sua adesione all'esistenza di Dio, all'immortalità dell'anima e alle sue conseguenze [6]. Ma non aveva egli poco prima ironizzato a scapito dei cristiani e sempre a favore degli atei? [7]. Da una parte leggiamo che è passato il tempo dei miracoli, delle rivelazioni e delle missioni straordinarie..., tutte cose le quali non hanno valore probativo per la vera religione (§§ XLI-XLII). L'esame poi interno della Sacra Scrittura mostra quant'essa sia al di sotto dei testi di Tito Livio, Sallustio, Cesare e Giuseppe [Flavio]: soprattutto sorprende — è una celebre obiezione deista contro il cristianesimo — perché gli autori profani contemporanei di Cristo e dei primi cristiani abbiano pressoché ignorato i fatti su cui il cristianesimo afferma di fondarsi (§ XLV) [8]. E poi i miracoli si trovano o sono affermati da tutte le religioni: quel che veramente conta sono gli argomenti della ragione.

Ma quale ragione? Dall'altra parte infatti Diderot diffida le prove avanzate dai metafisici, i cui argomenti contro l'ateismo non hanno approdato a nulla. Non è la speculazione, ma solo l'osservazione scientifica che può arrestare il materialismo ateo: « Ce n'est pas de la main du métaphysicien que sont partis les grands coups que l'athéisme a reçus. Les méditations sublimes de Malebranche et de Descartes étaient moins propres à ébranler le matérialisme qu'une observation de Malpighi. Si cette dangereuse hypothèse chancelle de nos jours, c'est à la physique expérimentale que l'honneur en est dû. Ce n'est que dans les ouvrages

---

soit capable, et plaçant par une incertitude affectée toutes les religions presque au même rang pour finir par n'en reconnaître aucune » (cf. J.-P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris 1913, p. 25).

[6] « Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites; le sceptique n'est point décidé sur ces articles; l'athée les nie. Le sceptique a donc, pour être vertueux, un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un *peut-être* » (*Pensées philos.*, § XXIII; Naigeon I, 230; Assezat I, 137).

[7] « On demandait un jour à quelqu'un s'il y avait de vrais athées. Croyez-vous, répondit-il, qu'il y ait de vrais chrétiens? » (*Pensées philos.*, § XVI; Naigeon I, 17; Assezat I, 132).

[8] La critica ai miracoli continua nei §§ XLVI-XLIX, LI-LIV (il § LIII è un'aspra filippica contro i miracoli che i giansenisti andavano proclamando come avvenuti sulla tomba del celebre diacono Paris).

de Newton, de Musschenbroek, d'Hartsoeker et de Nieuwentyt [9], qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un être souverainement intelligent. Grâce aux travaux de ces grands hommes, le monde n'est plus un dieu: c'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids » [10]. Con tutto questo l'ateo continua ad essere trattato con ogni rispetto, mentre ai teologi ed apologeti tocca l'ironia e il sarcasmo. All'attivo della posizione dell'ateo sta la realtà incontrovertibile del male e Diderot mette in bocca all'ateo un esplicito atto di accusa contro la Provvidenza ch'è uno dei prezzi d'obbligo di ogni

---

[9] Sul significato dell'opera di questi scienziati, v.: A. Vartanian, *Diderot and Descartes*, tr. cit., p. 81 s.; cf. anche la nota di P. Vernière nell'ed. cit., p. 17 s.

[10] *Pensées philos.*, § XVIII; Naigeon I, 17 s.; Assezat I, 132 s. A questo momento l'argomento preso dalla finalità che si osserva nella natura ha per Diderot piena vittoria sul meccanicismo materialistico: « Les subtilités de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques; c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes. La seule découverte des germes a dissipé une des plus puissantes objections de l'athéisme » (§ XIX; Naigeon I, 18; Assezat I, 133). L'argomento ritorna al § XX che conclude: « C'est mon affaire, repris-je: convenez cependant qu'il y aurait de la folie à refuser à vos semblables la faculté de penser. " Sans doute; mais que s'ensuit-il de là?...". Il s'ensuit que si l'univers, que dis-je l'univers, que si l'aile d'un papillon m'offre des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence que vous n'avez d'indices que votre semblable est doué de la faculté de penser, il serait mille fois plus fou de nier qu'il existe un Dieu que de nier que votre semblable pense. Or, que cela soit ainsi, c'est à vos lumières, c'est à votre conscience que j'en appelle: avez-vous jamais remarqué dans les raisonnements, les actions et la conduite de quelque homme que ce soit, plus d'intelligence, d'ordre, de sagacité, de conséquence que dans le mécanisme d'un insecte? La Divinité n'est-elle pas aussi clairement empreinte dans l'oeil d'un ciron que la faculté de penser dans les ouvrages du grand Newton? Quoi! le monde formé prouve moins une intelligence que le monde explique?... Quelle assertion!... " Mais, répliquez-vous, j'admets la faculté de penser dans un autre d'autant plus volontiers que je pense moi-même...". Voilà, j'en tombe d'accord, une présomption que je n'ai point; mais n'en suis-je pas dommagé par la supériorité de mes preuves sur les vôtres? L'intelligence d'un premier être ne m'est-elle pas mieux démontrée dans la nature par ses ouvrages, que la faculté de penser dans un philosophe par ses écrits? Songez donc que je ne vous objectais qu'une aile de papillon, qu'un oeil de ciron, quand je pouvais vous écraser du poids de l'univers. Ou je me trompe lourdement, ou cette preuve vaut bien la meilleure qu'on ait encore dictée dans les écoles. C'est sur ce raisonnement, et quelques autres de la même simplicité, que j'admets l'existence d'un Dieu, et non sur ces tissus d'idées sèches et métaphysiques, moins propres à dévoiler la vérité qu'à lui donner l'air du mensonge » (Naigeon I, 21; Assezat I, 134 s.). Anche nell'*Apologie de M. l'abbé De Prades*, dopo aver lodato Bayle, si denunziano le speculazioni di Descartes, Clarke e Malebranche come « impotenti » contro i materialisti, per concludere: « J'ai seulement donné

illuminista: « Je vous dis qu'il n'y a point de Dieu; que la création est une chimère; que l'éternité du monde n'est pas plus incommode que l'éternité d'un esprit; que, parce que je ne conçois pas comment le mouvement a pu engendrer cet univers, qu'il a si bien la vertu de conserver, il est ridicule de lever cette difficulté par l'existence supposée d'un être que je ne conçois pas davantage; que, si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute Providence. Je vous dis que, si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être le mieux qu'il est possible: car, si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté. C'est donc pour le mieux que je ne suis pas plus éclairé sur son existence: cela posé, qu'ai-je affaire de vos lumières? Quand il serait aussi démontré qu'il l'est peu que tout mal est la source d'un bien; qu'il était bon qu'un Britannicus, que le meilleur des princes pérît; qu'un Néron, que le plus méchant des hommes régnât; comment prouverait-on qu'il était impossible d'atteindre au même but sans user des mêmes moyens? Permettre des vices pour relever l'éclat des vertus, c'est un bien frivole avantage pour un inconvénient si réel. Voilà, dit l'athée, ce que je vous objecte, qu'avez-vous à répondre?... » [11].

E Diderot si affretta a scusare l'ateo, con zelo ancor più ardente del Bayle, di non essere per ciò solo uno scellerato.

Un teismo o piuttosto deismo, affidato soltanto alla scienza ossia come affermazione del finalismo naturale, sguarnito di ogni fondamento metafisico, non doveva durare a lungo. Ma già in queste prime *Pensées* la convinzione in Dio non sembra del tutto incrollabile: è soprattutto il problema degli « attributi di Dio », nel suo aspetto tradizionale, che turba il Nostro. Dio infatti è circondato da attributi così orripilanti che sarebbe meglio che non esistesse [12]... e ciò dimostra

---

la préférence aux découvertes de la physique expérimentale sur leurs méditations abstraites; j'ai cru qu'une aile de papillon, bien décrite, m'approchait plus de la Divinité, qu'un volume de métaphysique; et ce sentiment m'est commun avec beaucoup de personnes qui n'ont aucun dessein d'outrager Descartes, ni de calomnier Malebranche » (Naigeon I, 446; Assezat I, 477).

[11] *Pensées philos.*, § XV; Naigeon I, 15 s.; Assezat I, 131 s. Il § XIV contiene un violento attacco a Pascal, pur riconoscendone il talento.

[12] « Sur le portrait qu'on me fait de l'Etre suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, sur certaines comparaisons qui nous expriment en nombres le rapport de ceux qu'il laisse périr à ceux à qui il daigne tendre la main, l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât pas. L'on

l'assenza in Diderot di qualsiasi conoscenza diretta della teologia e mistica cristiana classica sulla divina bontà e misericordia e il deleterio influsso esercitato su di lui dal deismo e dal giansenismo. Il guaio è, continua Diderot, che questa concezione di Dio ha un riflesso immediato nel modo di comportarsi degli uomini che fanno professione di devozione: « Je sais que les idées sombres de la superstition sont plus généralement approuvées que suivies; qu'il est des dévots qui n'estiment pas qu'il faille se haïr cruellement pour bien aimer Dieu et vivre en désespérés pour être religieux: leur dévotion est enjouée, leur sagesse est fort humaine; mais d'où naît cette différence de sentiments entre des gens qui se prosternent au pied des mêmes autels? La piété suivrait-elle aussi la loi de ce maudit tempérament? Hélas! comment en disconvenir? Son influence ne se remarque trop sensiblement dans le même dévot: il voit, selon qu'il est affecté, un Dieu vengeur ou miséricordieux, les enfers ou les cieux ouverts; il tremble de frayeur ou il brûle d'amour; c'est une fièvre qui a ses accès froids et chauds » [13]. Testo tremendo e significativo per chiarire quant'esile ormai fosse il filo che legava il pensiero di Diderot all'esistenza di Dio.

Questa polemica sugli attributi divini è un retaggio diretto del deismo inglese; ma il Diderot poteva guardare a qualche modello più vicino fra i suoi contemporanei, per esempio il Du Marsais. Costui, dopo aver affermato che la fede non ha nessuna ragion d'essere quando

---

serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre: la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint » (*Pensées philos.*, § IX; Naigeon I, 13; Assezat I, 129 s.). Il Vernière rimanda a Shaftesbury come fonte diretta.

[13] *Pensées philos.*, § XI; Naigeon I, 13 s.; Assezat I, 130. In pieno accordo e di poco posteriore secondo il Rosenkranz alle *Pensées philosophiques*, che vi sono espressamente citate, è il breve saggio *De la suffisance de la religion naturelle*, pubblicato nel 1770 sotto il nome di Vauvenargues (morto 25 anni prima!) e attribuito al Diderot dal Naigeon. La critica a tutte le religioni positive, ed in particolare ai misteri del cristianesimo, è dominata dal principio cartesiano dell'idea chiara e distinta: « N'est-il pas de la nature de toute vérité d'être claire et d'éclairer? deux qualités que les propositions révélées ne peuvent avoir. On ne dira pas qu'elles sont claires; elles contiennent clairement, ou il est clair qu'elles contiennent une vérité, mais elles sont obscures; d'où il s'ensuit que tout ce qu'on en infère doit partager la même obscurité; car la conséquence ne peut jamais être plus lumineuse que le principe » (§ 5). Cito dal volume *Recueil philosophique*, Londres-Amsterdam 1770, t. I, p. 110 s.; Assezat I, 264; cf. K. Rosenkranz, *Diderot's Leben*, ed. cit., Bd. I, p. 55.

la ragione può conoscere l'esistenza di Dio e dei suoi attributi, fa una requisitoria implacabile di ogni rivelazione divina che pretende di essere superiore alla ragione: abbiamo qui la tesi centrale del deismo, nella sua corsa all'ateismo, che porterà alla celebre tesi di Lessing come si dirà. Il punto di partenza è esplicitamente cartesiano: « Tout ce qui vient d'être dit suffit pour nous faire connoitre ce qui est contraire à la raison. On sentira que tout ce qui répugne évidemment aux idées claires et distinctes ou aux notions communes que nous avons, répugne à la raison et n'est point admissible pour des êtres qui n'ont que l'évidence et la raison pour découvrir la vérité ». La posizione della *fede* divina positiva è allora pregiudicata in radice poiché Dio non può certamente insegnare verità opposte all'evidenza della ragione e pretendere che l'uomo le accetti: « D'où l'on voit qu'il n'y a que le délire ou la mauvaise foi qui puissent nous dire que la raison est opposée à la révélation divine, que cette révélation puisse nous enseigner des choses *au dessus de la raison*, que Dieu exige que nous croyons des mystères, des choses contraires à la raison, des miracles ou des oeuvres contraires aux loix de la nature dont on suppose Dieu l'auteur? ». E se è proprio solo con la ragione — anche i teologi l'ammettono — che noi conosciamo l'esistenza e gli attributi di Dio, sarà anche la ragione a giudicare della rivelazione: così la ragione, che tien fermo il concetto di Dio supremamente saggio e onnipotente e creatore di tutte le cose, non può ammettere che Dio « ... abbia bisogno dell'uomo per istruire altri uomini », che l'uomo possa ostacolare i piani di Dio né « ... qu'un Dieu bon et juste punisse l'homme des foiblesses et des ignorances qu'on auroit pu prévenir en lui donnant plus de forces et de lumières ». Siamo al punto cruciale, raggiunto dal Diderot: « La raison ne pourra jamais concevoir qu'un Dieu sage permette que l'homme puisse par ses folies déranger ses vues divines. La raison ne peut concevoir qu'un Dieu rempli d'équité et de bienveillance souffre que l'homme dont il veut le bien être, se rende éternellement malheureux par l'abus de la liberté qu'il lui auroit accordée. Un Dieu qui a donné à l'homme de la raison ne peut faire ou dire des choses contraires à la raison, ni lui imposer de croire des choses opposées à cette raison ou au dessus de cette raison. Un Dieu qui a voulu rendre le genre humain plus éclairé par la révélation n'a pu s'expliquer d'une façon obscure, ni exiger qu'il crût des mystères incompréhensibles pour lui. Un Dieu juste ne peut point s'irriter contre des hommes parce qu'ils ne sont pas convaincus de ce qu'ils ne peuvent comprendre. Un Dieu tout puissant ne peut être

troublé dans son bonheur par les actions et les pensées des hommes qu'il a lui-même formés tels qu'ils sont. Un Dieu souverainement heureux et qui se suffit à lui-même n'a pas besoin des hommes ni de leurs cultes pour être glorifié. Un Dieu parfaitement bon et qui fait tout, connoit et prévient les besoins de ses enfants qu'il aime, sans attendre que ceux-ci l'en avertissent et l'importunent. Enfin la raison ne concevra jamais qu'un Dieu bon, qu'un Dieu juste, qu'un Dieu sage puisse punir éternellement et par des supplices extrêmes des fautes passageres, commises durant le temps par des créatures dont il n'eut tenu qu'à lui de faire des êtres tout différents »[14]. La teologia negativa di questi testi si impone per caratterizzare la nuova *forma mentis*; essa è una sintesi del meccanicismo cartesiano e del deismo inglese, ma con la netta mediazione del sensismo di Bacone e Locke che viene conquistando in Francia il mondo in pieno fermento dei *philosophes*.

Era in crisi allora fin dalle *Pensées philosophiques* non solo il teismo ma anche il deismo di Diderot? Egli è convinto di aver attaccato solo i fautori della superstizione e del bigottismo e si aspetta per-

---

[14] Du Marsais, *De la raison*, in *Recueil philosophique...*, ed. cit., t. I, pp. 44-46. Osservazioni simili si leggono anche nelle *Réflexions sur les craintes de la mort* del medesimo A.: « Pour rassurer les gens de bien il suffit de les ramener à des idées vraies de la Divinité. Ils sentiront que l'idée de Dieu renferme nécessairement l'idée de perfection, de bonté, de justice, de puissance, de raison: ils verront que ces qualités sont incompatibles avec celles que nous jugeons nous-mêmes être des imperfections et des dispositions odieuses dans les individus de notre espece: ils se convaincront qu'un Dieu bon ne peut se dépouiller de sa bonté pour châtier avec rigueur des créatures qu'il a créées foibles et sujettes à des penchans, qui n'ont jamais que le bien être pour objet, et dont l'ignorance est la cause ordinaire de leurs égaremens. Un Dieu juste ne peut punir éternellement des fautes passageres et dont l'effet est borné. Un Dieu tout-puissant ne peut être ni cruel ni implacable, ce qui suppose toujours de la crainte et de la foiblesse. Un Dieu raisonnable ne peut exiger que ses créatures soient autrement qu'il ne les a faites, ou exercent des facultés qu'il ne leur a point données. L'Idée de Dieu renfermant nécessairement de la perfection infinie, c'est anéantir cette idée que de lui attribuer des qualités qui seroient des imperfections véritables, et qui doivent être incompatibles avec les qualités aimables qui sont de l'essence de la Divinité. Ainsi en rendant Dieu partial, injuste, cruel, inexorable, on en fait un être dont les qualités se détruiroient les unes les autres, et ne pourroient se concilier dans le même sujet; c'est anéantir l'existence de Dieu que de le faire méchant, c'est se défier de sa sagesse, de sa justice, de sa clémence que de redouter ses jugemens; c'est en avoir des idées fausses que de croire qu'il puisse pousser ses vengeances au delà de toutes bornes et de penser qu'il n'à créé le plus grande nombre des hommes que pour être les jouets de ses caprices tyranniques » (in *Recueil philosophique...*, ed. cit., t. I, p. 145 s. L'indice non dà nome d'autore).

ciò le loro ire come già hanno fatto condannando Cartesio, Montaigne, Locke e Bayle. Segue una candida (!) professione cattolica: « Je leur déclare cependant que je ne me pique d'être ni plus honnête homme, ni meilleur chrétien que la plupart de ces philosophes. Je suis né dans l'Eglise catholique, apostolique et romaine; et je me soumets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères, et je la crois bonne autant qu'il est possible à quiconque n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité, et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle. Voilà ma profession de foi » [15]. Ma si tratta di un gesto inutile, poiché Diderot s'affretta a dichiarare di non poter credere alla verità del cristianesimo, né accettare l'infallibilità della Chiesa e neppure la divinità della Sacra Scrittura che dev'essere assoggettata, come qualsiasi altro libro, alle leggi della critica (§§ LIX-LX). E dopo aver affermato che la posizione più ovvia dovrebb'essere quella di uno « scetticismo necessitato », causato proprio dall'uso di quei libri che dovevano dare la certezza, egli mostra il profondo smarrimento in cui si trova il suo spirito: « C'est en cherchant des preuves que j'ai trouvé des difficultés. Les livres qui contiennent les motifs de ma croyance m'offrent en même temps les raisons de l'incrédulité. Ce sont des arsenaux communs. Là, j'ai vu le déiste s'armer contre l'athée; le déiste et l'athée lutter contre le juif; l'athée, le déiste et le juif se liguer contre le chrétien; le chrétien, le juif, le déiste et l'athée se mettre aux prises avec le musulman; l'athée, le déiste, le juif, le musulman et la multitude des sectes du christianisme fondre sur le chrétien, et le sceptique seul contre tous ». Dopo molte incertezze, Diderot fa piegare la bilancia a favore del cristiano e ripete: « J'atteste Dieu de sincérité » [16]. Nessuna meraviglia che un tessuto così fragile si sia presto rotto nelle mani di chi l'aveva elaborato.

Tre anni appena più tardi il filo era rotto: nella celebre *Lettre sur les aveugles* del 1749, il finalismo teistico è abbandonato per lasciar posto ad una materia in perpetuo movimento nel cui sviluppo entrano in gioco il caso, la generazione spontanea, la selezione naturale... con una coerenza sempre più risoluta allo sperimentalismo puro e al sensismo materialistico [17]. Teismo e deismo sono ormai alle spalle e l'atei-

---

[15] *Pensées philos.*, § LVIII; Vernière, 46; Assezat I, 153. Il Vernière in nota n. 2 rimanda ad una simile professione di fede di Shaftesbury, il modello di Diderot.

[16] *Pensées philos.*, § LXI; Vernière, 48; Assezat I, 154 s. L'ultimo paragrafo (LX) vuol essere una critica al relativismo religioso o del deismo.

[17] Cf. nell'éd. P. Vernière, spec. p. 119 ss.

smo è già raggiunto, anche se non apertamente professato [18]. Lo sperimentalismo è difeso in modo radicale nel *De l'interprétation de la nature* del 1753-54, ma in un breve P. S. (alla dedica) Diderot mette in guardia ancora contro ogni ateismo e materialismo: « P. S. - Encore un mot, et je te laisse. Aie toujours présent à l'esprit que la *nature* n'est pas *Dieu*; qu'un *homme* n'est pas une *machine*; qu'une *hypothèse* n'est pas un *fait*: et sois assuré que tu ne m'auras point compris, partout où tu croiras apercevoir quelque chose de contraire à ces principes ». Il crescente interesse di Diderot per la « philosophie expérimentale » è dovuto soprattutto all'influsso di Buffon e Maupertuis [19]. A questo scritto segue nell'ed. Naigeon, amico di Diderot, una preghiera di tinta ascetico-agnostica come quella del suo amico e ospite il D'Holbach: « J'ai commencé par la Nature, qu'ils ont appelée ton ouvrage; et je finirai par toi, dont le nom sur la terre est Dieu. — O Dieu! je ne sais si tu es; mais je penserai comme si tu voyais dans mon ame, j'agirai comme si j'étais devant toi. — Si j'ai péché quelquefois contre ma raison, ou ta loi, j'en serai moins satisfait de ma vie passée; mais je n'en serai pas moins tranquille sur mon sort à venir, parce que tu as oublié ma faute aussitôt que je l'ai reconnue. — Je ne te demande rien dans ce monde; car le cours des choses est nécessaire par lui-même, si tu n'es pas; ou par ton décret, si tu es. — J'espère à tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un; quoique tout ce que je fais dans celui-ci, je le fasse pour moi. — Si je suis le bien, c'est sans effort; si je laisse le mal, c'est sans penser à toi. — Je ne pourrais m'empêcher d'aimer la vérité et la vertu, et de haïr le mensonge et le vice, quand je saurais que tu n'es pas, ou quand je croirais que tu est et que tu t'en offenses. — Me voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou, peut-être, ta créature. — Mais si je suis bienfaisant et bon, qu'importe à mes semblables que ce soit par un bonheur d'organisation, par des actes libres de ma volonté, ou par le secours de ta grâce? — Et toutes les fois que tu réciteras ce symbole de notre philosophie, tu liras aussi ce qui suit:

---

[18] Diderot, in una lettera a Voltaire dell'11 giugno 1749, scrive: « Je crois en Dieu, quoique je vive très bien avec les athées » (citazione di P. Vernière, *Op. cit.*, p. 124, n. 2; Assezat XIX, 422). Nella stessa lettera, in apertura, si legge: « C'est ordinairement pendant la nuit que s'élèvent les vapeurs qui obscurcissent en moi l'existence de Dieu; le lever du soleil les dissipe toujours » (Assezat XIX, 420).

[19] L. c., p. 249; cf. la nota di P. Vernière, *Oeuvres philos.*, ed. cit., p. 249 s.; Assezat II, 7.

— Puisque Dieu a permis, ou que le mécanisme universel qu'on appelle Destin a voulu que nous fussions exposés, pendant la vie, à toutes sortes d'événements; si tu es homme sage, et meilleur père que moi, tu persuaderas de bonne heure à ton fils qu'il est le maître de son existence, afin qu'il ne se plaigne pas de toi qui la lui as donnée »[20]. Di qui ancora una volta si vede come sia arduo e quasi indecifrabile il problema di Dio e della religione proprio in quel secolo ch'è stato definito il « secolo dei lumi », non solo per i contrasti dei *philosophes* fra loro ma all'interno dell'opera di un medesimo autore.

Così per esempio l'attacco risoluto alle cause finali, ch'è il prologo dell'ateismo illuministico, è da Diderot proprio in quest'opera voltato a difesa della presenza di Dio nella natura: « Qui sommes-nous, pour expliquer les fins de la nature? Ne nous apercevrons-nous point que c'est presque toujours aux dépens de sa puissance que nous préconisons sa sagesse; et que nous ôtons à ses ressources plus que nous ne pouvons jamais accorder à ses vues? Cette manière de l'intepréter est mauvaise, même en théologie naturelle. C'est substituer la conjecture de l'homme à l'ouvrage de Dieu; c'est attacher la plus importante des vérités théologiques au sort d'une hypothèse »[21]. Il materialismo ateo sembra dichiararsi esplicito nel celebre *Entretien entre D'Alembert et Diderot* nel quale si afferma con Toland che il movimento è essenziale alla materia, che la vita è in continua evoluzione, che la scienza positiva deve trascurare Dio e che ogni ricorso a Dio è segno d'impotenza e d'ignoranza: Dio è senz'altro detto « ... un agent contradictoire dans ses attributs, un mot vide de sens, inintelligible »[22]. Le aporie sugli

---

[20] D. Diderot, *Oeuvres*, par J. A. Naigeon, t. II, p. 223 s.; Assezat II, 61 s. Questa preghiera è stata inclusa nella recente tr. ted.: *Philosophische Schriften*, Aufbau Verlag, Berlin 1961, Bd. I, p. 471. L'ultimo Diderot sembra rifugiarsi nel completo scetticismo e chiedere allo studio la pace dello spirito (cf. H. Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*, Genève-Paris 1959, p. 83).

[21] *De l'interprétation de la nature*, § LVI; Vernière, 235 s.; Assezat II, 53. Il Vernière osserva: « Le spinozisme de Diderot n'a jamais été plus net que dans cette attaque des causes finales » (nota 1).

[22] *Entretien d'un philosophe...*; Vernière, 269; Assezat II, 112. Nella sua accurata analisi del passaggio di Diderot dal teismo all'ateismo, lo storiografo marxista Luppol descrive le seguenti tappe, pur notando incertezze e oscillazioni nello sviluppo di questo pensiero: nel *Discours* e nelle note a Shaftesbury, Diderot nel 1745 abbandona certamente il cristianesimo e resta in bilico fra il teismo e il deismo; nelle *Pensées philosophiques* del 1746 accetta ormai in pieno la tesi del Bayle sui rapporti fra religione e virtù, che aveva fatto capolino, malgrado il *Discours*, nelle note a Shaftesbury, ma non è ancora ateo (contro la tesi del canonico

attributi divini dei *Principes philosophiques* hanno maturato i loro frutti ed il materialismo arriva alla negazione esplicita della distinzione di anima e corpo spinta alla concezione di un vitalismo ed evoluzionismo universale nel gran Tutto di tipo spinoziano: « Il n'y a que un seul grand individu, c'est le tout » [23].

La critica più radicale al cristianesimo e la professione aperta di ateismo si leggono nell'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de D**** del 1774 che può essere considerato l'espressione definitiva delle sue convinzioni morali e religiose. In apertura di dialogo viene espressamente affermata, per bocca di Crudeli (ch'è Diderot stesso), l'indipendenza della morale dalla religione: l'uomo ha una inclinazione naturale al bene che può essere rafforzata dall'educazione, senza far appello ad alcuna fede. L'attacco diretto s'inizia con una violenta accusa in cui le religioni, compresa quella di Cristo, sono dichiarate responsabili dei disordini e delle discordie che separano gli uomini e azzuffano i popoli fra loro [24]; segue il tema d'obbligo dell'incomprensibilità degli

---

Marcel); la simpatia per gli atei appare evidente nella *Promenade d'un sceptique* del 1747 e in *De la suffisance de la religion naturelle* ancora del 1747; l'ateismo è abbracciato esplicitamente nella *Lettre sur les aveugles* e negli scritti seguenti, a partire dal 1749, con l'adesione sempre più manifesta a Spinoza (cf. J. K. Luppol, *Diderot.* Ses idées philosophiques, tr. fr. de V. et Y. Feldmann, Paris 1936, p. 107 ss. L'A. polemizza con le « posizioni borghesi » del Rosenkranz in *Diderot's Leben und Werke*, Leipzig 1866, 2 voll.).

[23] *Le rêve d'Alembert*; Vernière, 312; Assezat II, 139. Più tardi, nel 1770, questo meccanicismo rigido appare in forma sintetica nei *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, ed. cit., p. 393 ss. Nella *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »* del 1774-75, Diderot precisa il suo sensismo e materialismo piegando verso Hobbes: « Je sens, je pense, donc une portion de matière organisée comme moi peut sentir, penser et juger » (Vernière, 564; Assezat II, 301).

[24] « Songez qu'elle [la religion] a créé et qu'elle perpétue la plus violente antipathie entre les nations. Il n'y a pas un musulman qui n'imaginât faire une action agréable à Dieu et à son Prophète, en exterminant tous les chrétiens, qui, de leur côté, ne sont guère plus tolérants. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue dans une même contrée, des divisions qui ne sont rarement éteintes sans effusion de sang. Notre histoire ne nous en offre que de trop récents et trop funestes exemples. Songez qu'elle a créé et qu'elle perpétue dans la société entre les citoyens, et dans les familles entre les proches, les haines les plus fortes et les plus constantes. Le Christ a dit qu'il était venu pour séparer l'époux de la femme, la mère de ses enfants, le frère de sa soeur, l'ami de l'ami; et sa prédiction ne s'est que trop fidèlement accomplie » (*Entretien d'un philosophe*...; Vernière, 533; Assezat II, 512 s. L'éd. P. Vernière ha sostituito Crudeli con Diderot).

attributi di Dio sui quali gli uomini non sono mai riusciti ad accordarsi. La morale del Vangelo è di pratica impossibile; basta all'uomo la morale comune. La speranza di una vita dopo la morte, cioè in condizioni del tutto opposte alla vita attuale, non ha senso: « Je n'ai pas cet espoir parce que le désir ne m'en a point dérobé la vanité; mais je ne l'ôte à personne. Si l'on peut croire qu'on verra, quand on n'aura plus d'yeux; qu'on entendra, quand on n'aura plus d'oreilles; qu'on pensera, quand on n'aura plus de tête; qu'on aimera, quand on n'aura plus de coeur; qu'on sentira, quand on n'aura plus de sens; qu'on existera, quand on ne sera nulle part; qu'on sera quelque chose, sans étendue et sans lieu, j'y consens » [25]. Il dialogo si conclude con un'ironia ch'è una professione categorica di ateismo, incredulità e fatalismo senza pentimenti e incertezze [26]. Senza dubbio l'opera di Diderot — più ancora che quella più appariscente di D'Holbach, La Mettrie, Helvétius — ha costituito uno dei momenti più decisivi del mondo moderno.

La parabola della sua vita è stata complessa e tormentata e la sua conclusione atea sembra non lasciare dubbi [27]: egli si trovò inserito in una corrente spirituale o più esattamente in un complesso di movimenti di pensiero che possono avere i loro vertici in Cartesio-Spinoza da una parte e Bacone-Locke dall'altra, che lo spingevano ad una scelta radicale. La scelta, alla fine, fu tutta per l'uomo: per una visione del mondo che si adeguasse alla realtà viva e infinita dell'esperienza e per una con-

---

[25] *Entretien d'un philosophe...*; Vernière, 542; Assezat II, 519.

[26] Nell'*Entretien d'un philosophe...* Diderot irride alle storie dei Santi (S. Bruno, il gesuita Bohola [cioè Bobola], difende gli increduli e termina con queste battute: « Maréchale: " Ah! le lâche! ". Et si vous étiez sur le point de mourir, vous soumettriez-vous aux cérémonies de l'Eglise? - Je n'y manquerais pas - Fi! le vilain hypocrite »; Vernière, 553; Assezat II, 528). Di qui non sorprende che per la più recente critica marxista Diderot « ...demeure, de tous les grands matérialistes français du XVIII^e^ siècle, celui qui a contribué les plus directement à préparer le terrain aux penseurs socialistes du XIX^e^ siècle » (J. Szigeti, *Denis Diderot.* Une grande figure du matérialisme militant du XVIII^e^ siècle, Budapest 1962, p. 94).

[27] È anche l'opinione di un esperto: « Religion is for him the end product, not the beginning of knowledge, but on the basis of his philosophy of science he built an ethics and an esthetics which inclused the whole realm of what we call the good life, the invisible and the " supernatural " terms more or less synonymous with the religion. He can be classified as a communist only through his materialism, and communists can find little comfort in his view of science, with his emphasis on heredity, genius and the power of creative imagination to transform man's destiny. The biologically-minded Engels, not the sociologist Marx, understood Diderot and felt a real kinship to him - at a time when science was free » (N. L. Torrey, *Introduction*, in *Diderot Studies*, II, Syracuse U. P. 1952, p. 12).

cezione morale che rispondesse agli impulsi inesauribili della natura ed alla direzione della ragione. In questo senso la prospettiva di Diderot è stata presentata come una sintesi del materialismo meccanicistico cartesiano e del monismo dinamico di Leibniz secondo una convergenza che si è fatta sempre più esplicita con le idee dell'ateo materialista D'Holbach: « J'aime une philosophie claire, nette et franche, telle qu'elle est dans le *Système de la nature* et plus encore dans le *Bon Sens*... L'auteur de le *Système de la nature* n'est pas athée dans une page, déiste dans une autre: sa philosophie est toute d'une pièce » [28]. In Leibniz, si sa, l'unità è concepita in termini di forza e processo, forze e processi che s'identificano con la realtà delle monadi particolari: è quest'elemento attivistico che disintegrando il concetto classico di sostanza, come essenza indifferenziata, ha portato all'eliminazione di Dio risolvendolo nell'attività degli esistenti particolari [29]. Così rigettando, a sua volta, il Dio sostantivo di Leibniz ed accettando solo monadi autosufficienti, Diderot poté superare il punto morto del meccanicismo classico in una concezione vitalistica che anticipa alcuni dei motivi più operanti del seguente corso del pensiero moderno fino ai movimenti più innovatori delle filosofie contemporanee.

In questo senso Diderot esprime forse in sé la figura più compiuta dell'illuminismo settecentesco nell'equilibrio faticosamente raggiunto dei molteplici aspetti dello spirito, nel mordente di uno stile senza complicazioni sintattiche, nel fervore di un pensiero il quale, invece d'inabissarsi di problema in problema, si accontenta di ciò che la vita può dare e trova nell'isolamento della cultura l'autentica espressione della propria missione ed il compito fondamentale per educare l'uomo a libertà.

---

[28] D. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*; Assezat II, 398.

[29] Cf. M. W. Wartofsky, *Diderot and the Development of Materialist Monism*, in *Diderot Studies*, II, Syracuse U. P. 1952, p. 286 ss.

5

L'ATEISMO MATERIALISTICO DEL BARONE D'HOLBACH

Basta aprire la bibbia del materialismo ateo del sec. XVIII, ch'è il *Système de la nature* del Barone D'Holbach, per trovare sviluppato nelle sue fondamentali istanze il nuovo materialismo dinamico [1] senza inciampi e reticenze: la vasta eco di consenso presso gli atei contemporanei e nello sviluppo seguente del materialismo europeo e l'allarme provocato non solo negli ambienti religiosi ma anche presso i deisti (Voltaire, Rousseau...) mostrano che l'opera chiudeva un mondo e ne apriva un altro.

Partendo da Cartesio, Bayle e dalle nuove prospettive del deismo inglese e specialmente dalla dottrina del movimento della materia del Toland, il *Système* elabora una concezione completa della realtà.

Il movimento è il principio di ogni mutazione nella natura e nell'uomo, il principio delle loro proprietà e dei loro scambievoli rapporti.

Ogni cosa è capace, grazie alla sua essenza in virtù della sua particolare natura, di stimolare, ricevere e comunicare movimenti diversi; perciò alcune cose sono capaci di impressionare i nostri organi e di patire mutazioni dalla loro presenza; le cose che non possono né imme-

---

[1] Cf. *Système de la nature*, P. I, ch. II « Du mouvement et de son origine », II[e] éd., Londres 1774, p. 13 ss. Sulle caratteristiche fondamentali dell'opera, si veda ora il saggio di Y. Belaval, premesso alla ristampa dell'edizione di Parigi del 1821 (Hildesheim 1966), che fa il bilancio del suo significato: « D'Holbach représente typiquement, de la manière la plus simple, la plus franche, tout d'une pièce — selon les expressions de Diderot — cette intention philosophique qui s'oriente vers le monde (la Physique) et la société (la Sociologie politique), et qui ne veut connaître l'être que dans l'immanence. Il nous propose donc un humanisme hostile à tout arrière-monde. C'est dans et pour ce monde-ci que l'homme a à vivre » (t. I, p. XXVII). Questa conclusione aderisce, mi sembra, perfettamente alla linea d'interpretazione del pensiero moderno seguita nella nostra indagine sulla continuità speculativa del principio d'immanenza nel pensiero moderno e pertanto sull'inevitabilità della sua cadenza e caduta atea.

diatamente per se stesse, né mediatamente con l'azione di altri corpi agire su qualcuno dei nostri organi, per noi non esistono poiché non ci mettono in movimento, né ci possono di conseguenza dare idee ovvero non possono da noi esser conosciute o giudicate. « Conoscere » un oggetto significa averlo sentito; « sentirlo » significa esser stati messi dal medesimo in movimento. « Vedere » significa esser stati messi in movimento dall'organo del vedere; « udire » significa esser stati stimolati mediante l'organo dell'udito. Brevemente: noi abbiamo conoscenza di un corpo dal modo come può agire su noi, mediante qualche mutazione ch'esso ha stimolato in noi.

La natura allora va compresa come la totalità sia di tutte le cose come di tutti i movimenti che noi conosciamo ed anche di molti altri che noi non possiamo conoscere poiché essi non sono accessibili ai nostri sensi.

Si distinguono due specie di movimenti: il D'Holbach dice senz'altro che sono i nostri sensi i quali ci mostrano che nelle cose che ci circondano si danno in genere due forme di movimento. L'uno è il movimento [esterno] della massa, mediante il quale un corpo si sposta completamente da un luogo ad un altro; il movimento di questa specie noi lo possiamo percepire con i sensi: per esempio il cadere di una pietra, il rotolare di una palla, il movimento di un braccio o il suo comportamento. L'altro è un movimento interno nascosto che dipende dall'energia propria dei corpi, cioè dall'essenza, dalla connessione, dall'azione e reazione delle molecole non percepibili della materia di cui sono composti i corpi. Di questa natura sono anche i movimenti che presiedono ai processi di accrescimento delle piante e degli animali che sfuggono alla nostra osservazione; di questa stessa natura, afferma generosamente D'Holbach, sono anche i movimenti che si compiono nell'interno dell'uomo e che noi chiamiamo *facoltà intellettuali, i suoi pensieri e le sue passioni* da cui procedono le nostre idee. I movimenti si distinguono in passivi o ricevuti e spontanei, secondo che hanno la causa fuori del soggetto o dentro di esso: la volontà dell'uomo, secondo D'Holbach, appartiene alla prima categoria dei movimenti ricevuti, anche se noi crediamo ch'essa muova se stessa. Leggiamo ancora che la comunicazione del movimento ossia il passaggio dell'azione di un corpo ad un altro avviene secondo leggi precise e necessarie. Tutto nel mondo è movimento, conclude il Nostro. L'essenza della natura consiste nell'agire, e se consideriamo con attenzione le sue parti vedremo che non c'è una sola in assoluto riposo; quelle che sembrano non avere movimento alcuno, in realtà si trovano soltanto in un riposo

relativo e apparente; esse provano una specie di movimento così impercettibile e così poco apparente che noi non riusciamo a percepire le sue mutazioni [2]. È questa la verità, osserva in nota D'Holbach, ch'è stata dimostrata dal celebre Toland all'inizio di questo secolo in un'opera dal titolo *Lettere a Serena*, la quale taglia corto — nota compiaciuto il Nostro — ad ogni dubbio sull'argomento. Questo ditirambo sugli effetti del movimento si allarga a descrivere tutte le mutazioni estrinseche e intrinseche dei corpi di un mondo dove la natura funge da *agens universale* [3].

Se qualcuno domanda: Donde la materia è venuta? D'Holbach risponde tranquillo ch'essa è sempre esistita. Se si domanda ancora: Donde è venuto il movimento alla materia? Egli afferma — a differenza di Locke che la poneva inerte — che la materia, poiché è sempre esistita, ha dovuto muoversi da tutta l'eternità, poiché il movimento è una conseguenza necessaria della sua esistenza, della sua essenza e delle sue proprietà originarie che sono il peso, l'impenetrabilità, la figura, ecc.; così Cartesio, per spiegare la formazione dell'universo, non esigeva che materia e movimento [4], ma è soprattutto — come si è visto — la concezione di Toland ch'è qui presente per altra via. D'Holbach considera ancora come elementi fondamentali dei corpi l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco di Aristotele, ma confessa che noi li conosciamo ben poco: ne conosciamo qualche proprietà solo mediante le alterazioni che producono sui nostri sensi [5]. Ma non si tratta affatto

---

[2] « Tout est mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir; et si nous verrons qu'il n'en est pas une seule qui jouisse d'un repos absolu; celles qui nous paroissent privées de mouvement ne sont dans le fait que dans un repos relatif ou apparent; elles éprouvent un mouvement si imperceptible et si peu marqué que nous ne pouvons apercevoir leurs changemens » (*Système de la nature*, P. I, ch. II, ed cit., t. I, p. 18. Per questa dottrina del movimento universale della materia il D'Holbach rimanda alle *Letters to Serena* del Toland ch'egli aveva tradotte e pubblicate al solito con l'indicazione: « à Londres 1768 »).

[3] D'Holbach a conferma del suo concetto di una « natura attiva » cita il teologo Bilfinger: « Natura est vis activa seu motrix; hinc natura etiam dicitur vis totius mundi, seu vis universa in mundo » (*De Deo, anima et mundo;* cf. *Système de la nature*, P. I, ch. II, ed. cit., t. I, p. 26 s., nota). Avrebbe potuto citare e comprendere meglio il concetto aristotelico di natura, ben più positivo e costruttivo (cf. *Phys.*, II, 1, 192 *b* 21; *Metaph.*, V, 4, 1014 *b* 16 ss.).

[4] *Système de la nature*, P. I, ch. II, ed. cit., t. I, p. 31.

[5] Ecco il processo deduttivo di questa « fisica fenomenologica » che mostra evidente l'origine dall'empirismo inglese ed in particolare (mi sembra) da Hume: « Nous ne connaissons point les élémens des corps, mais nous connaissons quelques-

di ritornare alla fisica o metafisica antica, bensì d'interpretare la realtà unicamente in funzione dell'esperienza, ossia delle modificazioni sensoriali che si producono sugli organi di senso. La nozione di materia va quindi cambiata: la materia non è una cosa grezza, passiva, immobile... (come in Cartesio, Locke), ma è pervasa dal movimento ed è dotata dalle proprietà che le convengono le quali di volta in volta, a seconda degli elementi e dei corpi, producono senza posa nuovi effetti e cambiamenti nella natura che il D'Holbach si compiace di descrivere con ingenua minuziosità. Segue la descrizione delle leggi del movimento che sono comuni a tutte le cose, dell'attrazione e repulsione, della simpatia e antipatia, delle affinità e relazioni... con cui si esplica la causalità del movimento di cui il D'Holbach ci garantisce la conoscenza, anche se ammette di essere del tutto all'oscuro sulle vie della natura e sull'essenza delle cose e sulle loro proprietà [6]. A tutte le leggi presiede il principio dell'autoconservazione che vale tanto nel mondo fisico come in quello morale: è la gravitazione su di sé che Newton ha chiamato inerzia e che i moralisti nell'ambito dell'uomo hanno detto « amor proprio » [7]. Di qui nasce l'ordine armonico dell'universo.

Il comportamento di queste leggi è regolato, sia nel mondo fisico come in quello morale, dalla più rigorosa *necessità*. Per D'Holbach causalità è sinonimo di necessità: ogni causa produce un effetto, non ci può essere un effetto senza causa. Ogni impulso è seguito da qualche movimento più o meno sensibile, da qualche cambiamento più o meno sensibile, nel corpo che lo riceve: tutti i movimenti, tutte le forme di agire sono, come si è visto, determinati dalle loro nature, essenze, proprietà, combinazioni. Bisogna concludere dunque... che tutti i fenomeni sono necessari e che ogni essere della natura nelle circostanze

---

unes de leurs propriétés ou qualités par les effets ou changemens qu'elles produisent sur nos sens, c'est-à-dire, par les différens mouvemens que leur présence fait naître en nous. Nous leur trouvons la conséquence de l'étendue, de la mobilité, de la sensibilité, de la solidité, de la gravité, de la force d'inertie. De ces propriétés générales et primitives il en découle d'autres, telles que la densité, la figure, la couleur, le poids, etc. Ainsi relativement à nous la matière en général est tout ce qui affecte nos sens d'une façon quelconque; et les qualités que nous attribuons aux différentes matières sont fondées sur les différentes impressions, ou sur les changemens qu'elles produisent en nous mêmes » (*Système de la nature*, P. I, ch. III « De la matière, de ses combinaisons différentes et de ses mouvemens divers, ou de la marche de la nature », ed. cit., t. I, p. 35).

[6] *Système de la nature*, P. I, ch. IV, ed. cit., t. I, p. 48.

[7] D'Holbach si richiama, per questo principio, al *De Civitate Dei* di S. Agostino (*Op. cit.*, t. I, p. 53).

e secondo le proprietà date non può agire altrimenti da come fa. La necessità è il legame infallibile e costante delle cause con i loro effetti. Infine, conclude, dobbiamo confessare che non c'è alcuna energia indipendente, nessuna causa isolata, nessuna azione staccata in una natura ove tutti gli esseri agiscono ininterrottamente gli uni sugli altri. Ed essa stessa, la natura, altro non è che un cerchio eterno di movimenti dati e ricevuti secondo leggi necessarie [8].

A tale necessità non sfugge l'*uomo*, tanto nella vita fisica come in quella morale: come la sua vita fisica risulta dall'azione e interazione delle cause o forze del suo ambiente fisico interno o esterno al suo corpo, così la sua vita morale e ciò che si chiama l'ordine sociale dipende dalle idee, dai moti di volontà e di passioni che operano in un certo ambiente. Il procedimento di D'Holbach è su questo punto assai spiccio e passerà integralmente nella concezione materialistica di Feuerbach-Marx, sia pure in forma ammorbidita, come si dirà. Si riduce a questo: in un primo tempo l'uomo rivendica al proprio pensare ed agire ossia alle sue intuizioni, concezioni e volizioni, una natura del tutto speciale che lo costituisce il centro dell'universo; in un secondo tempo, egli passa a concepire i fenomeni complessivi e l'ordine dell'universo come effetto di una causa prima intelligente (Dio), la quale altro non è che l'estrapolazione o proiezione di se stesso. Ma ambedue i passi sono — per D'Holbach, come per Feuerbach, Marx... — del tutto ingiustificati poiché sono l'effetto dell'antropomorfismo ingenuo [9]. L'unica immagine del mondo corrispondente ai fatti è quella di una catena di fenomeni legati fra loro dalla legge indissolubile della necessità, alla quale sono soggette tutte le azioni dell'uomo come quelle

---

[8] *Système de la nature*, P. I, ch. IV, ed. cit., t. I, p. 55 s. D'Holbach eleva a questa « necessità » un inno di glorificazione ch'è una mistura di materialismo stoico-sensistico e di rigore geometrico spinoziano: « Cette force irrésistible, cette nécessité universelle, cette énergie générale, n'est donc qu'une suite de la nature des choses en vertu de laquelle tout agit sans relâche d'après des lois constantes et immuables; ces lois ne varient pas plus pour la nature totale que pour les êtres qu'elle renferme. La nature est un tout agissant ou vivant, dont toutes les parties concourent nécessairement, et tout ce qu'elle contient conspire nécessairement à la perpétuité de son être agissant » (l. c., p. 59).

[9] « L'homme se fait toujours le centre de l'univers; c'est à lui-même qu'il rapporte tout ce qu'il y voit; dès qu'il croit entrevoir une façon d'agir qui a quelques points de conformité avec la sienne ou quelques phénomènes qui l'intéressent ils attribuent à une cause qui lui rassemble, qui agit comme lui, qui a ses mêmes facultés, ses mêmes intérets, ses projets, sa même tendance, en un mot il s'en fait le modèle » (*Système de la nature*, P. I, ch. V, ed. cit., t. I, p. 72).

di qualsiasi altro essere [10]. « O uomo, proclama con enfasi il Nostro, non penserai mai che tu non sei che un [essere] effimero? Tutto cambia nell'universo; la natura non contiene nessuna forma costante, e tu pretendi che la tua specie non possa disparire e debba essere eccettuata dalla legge generale che vuole che ogni cosa si alteri! Ohimè, nel tuo essere attuale non sei tu soggetto a continue alterazioni? Tu, che nella tua follia prendi arrogantemente il titolo di *re della natura*? » [11].

Eppure all'inizio della sua opera D'Holbach aveva riconosciuto che l'uomo per il suo agire, e quindi per la struttura (*organisation*), si pone in un ordine, in un sistema, in una classe a parte che differisce da quella degli animali nei quali egli non vede le stesse proprietà che sono in « lui » [12].

---

[10] « Dans tous les phénomènes [ou changements] que l'homme nous présente depuis sa naissance jusqu'à la fin, nous ne voyons qu'une suite de causes et d'effets nécessaires et conformes aux lois communes de tous les êtres de la nature. Toutes les facultés d'agir, ses sensations, ses idées, ses passions, ses volontés, ses actions sont de suites nécessaires de ses proprietés et de celles qui se trouvent dans les êtres qui les remuent » (*Système de la nature*, P. I, ch. VI, ed. cit., t. I, p. 79). Più sotto, questo procedimento è detto « circolo vizioso » (l. c., p. 99, nota 22).

[11] *Système de la nature*, P. I, ch. VI, ed. cit., t. I, p. 93 s. Si tratta di una concezione senza pentimenti: « Concluons donc que l'homme n'a point de raisons pour se croire un être privilégié dans la nature; il est sujet aux mêmes vicissitudes que toutes ses autres productions. Ses prétendues prérogatives ne sont fondées que sur une erreur. Qu'il s'élève par la pensée au-dessus du globe qu'il habite et il envisagera son espèce du même oeil que tous autres êtres: il verra que, de même que chaque arbre produit des fruits en raison de son espèce, chaque homme agit en raison de son énergie particulière et produit des fruits, des actions, des ouvrages également nécessaires. Il sentira que l'illusion qui le previent en faveur de lui-même vient de ce qu'il est spectateur à la fois et partie de l'univers. Il reconnaîtra que l'idée d'excellence qu'il attache à son être n'a d'autre fondement que son intérêt propre et la prédilection qu'il a pour lui-même » (l. c., p. 95 s.).

[12] Il testo è di particolare importanza per chiarire il « metodo » di questo modo sbrigativo di saltare le difficoltà: « Ainsi la nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leur différentes combinaisons et des différens mouvemens que nous voyons dans l'univers. La nature dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire, des propriétés, des combinaisons, des mouvemens ou façons d'agir qui les distinguent des autres êtres. C'est ainsi que l'homme est un tout résultant des combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières, dont l'arrangement se nomme *organisation*, et dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui les distingue des autres êtres avec lesquels il se compare: d'après cette comparaison l'homme se range dans un ordre, un système, une classe à part, qui diffère de celle des animaux dans lesquels il ne voit pas les mêmes propriétés qui sont en lui » (*Système de la nature*, P. I, ch. I, ed. cit., t. I, p. 11).

Così la linea del materialismo metafisico panteistico di Spinoza s'incontrava con il materialismo sensistico di derivazione lockiana: con D'Holbach, anche La Mettrie, Diderot, D'Alembert, Helvétius e il circolo della *Encyclopédie* portava il deismo alla sua « risoluzione » ontica, come oggi si dice, di materialismo schietto ch'è più aperto in D'Holbach e La Mettrie, ma che non è meno risoluto, anche se contenuto nelle espressioni, anche negli altri.

Si può riconoscere quindi che l'entusiasmo e il richiamo dei marxisti, per questi rappresentanti dell'illuminismo francese, è tutt'altro che ingiustificato. E si può anche riconoscere che « ... il materialismo francese del sec. XVII rappresenta una delle epoche più importanti nella storia del pensiero filosofico progressivo », e ch'esso ha preparato direttamente la Rivoluzione [13]: ciò che del resto è un'ammissione acquisita nella storiografia moderna. Ammettere questo come giudizio storico non è però ancora penetrare nel fondo del problema, ch'è di indagare nelle cause della profonda trasformazione che l'illuminismo francese ha operato nella vita e nella cultura, nella religione e nella politica del mondo moderno. La riabilitazione fatta, dopo Feuerbach, da Marx e Engels e in coro dai marxisti, del materialismo francese, come la conclusione logica inevitabile del principio d'immanenza, ci può trovare senz'altro consenzienti: anche se si può obiettare che restano fuori da questo giudizio non pochi pensatori e scrittori altrettanto spregiudicati verso la tradizione come Hume fra gli inglesi, Rousseau e Voltaire in Francia, i quali si sono rifiutati alla professione esplicita e aperta di materialismo e ateismo ammettendo ancora in qualche modo la libertà e la spiritualità dell'anima e l'esistenza di Dio. Però non ho difficoltà a stare con gli storiografi marxisti e a giudicare questi atteggiamenti come remore alla coerenza del cosiddetto principio moderno. Ciò che invece a questo riguardo non convince nei marxisti, come filosofi o come storiografi, e ciò che non convince in D'Holbach, è la disinvoltura di affermare da una parte che l'uomo è un essere privilegiato, ch'emerge sulla natura con esigenze e comportamenti che lo distinguono dagli altri esseri, e poi dichiarare ch'è un essere materiale come qualsiasi altro, che il pensiero è una secrezione del cervello e che il comportamento dell'uomo è il risultato di forze fisiche, regolate dalle leggi del mondo fisico secondo la più rigorosa necessità deterministica. A questo modo la concezione materialistica integrale va incontro a guai altrettanto seri e insolubili

[13] Ch. N. Momdshian, *Helvétius*, Berlin 1959, p. 7.

quanto la posizione idealistica e per gli stessi motivi, ma al rovescio: sui quali non mancheremo di ritornare a suo luogo. Questo non significa che noi « screditiamo » sia il materialismo illuministico sia il materialismo dialettico: tutt'altro, li consideriamo infatti una delle forme più impegnate e radicali della « risoluzione-dissoluzione » del *cogito*. Può darsi, come gli storiografi marxisti lamentano [14], che non pochi storici del materialismo francese di tendenza liberale, idealistica, neokantiana o simili, si siano comportati con aperta ostilità ed abbiano suscitato il sospetto di scarsa obiettività: nella presente indagine sull'aderenza essenziale dell'ateismo al principio d'immanenza, crediamo di fare giustizia di siffatte deformazioni in un modo ancor più radicale della stessa storiografia marxista.

L'esempio per siffatta deformazione d'interpretazione è partito soprattutto da Hegel col suo disprezzo per Locke: egli ammette che la filosofia lockiana è stata molto esaltata e che in complesso essa continua ad essere la filosofia degli inglesi e dei francesi e in un certo senso anche quella dei tedeschi. Riconosce anche a Locke « ... il merito di aver abbandonato la via delle semplici definizioni, da cui hanno preso le mosse Cartesio, Spinoza, Leibniz... » e di aver fatto il tentativo di una deduzione dei concetti universali ossia di aver posto il problema della « origine delle idee » contro i fautori delle « idee innate »: ma il metodo seguito da Locke è, per Hegel, unicamente psicologico ed in esso « ... non c'è neppure il presentimento di quel che sia la speculazione » [15]. Hegel mostra di ignorare o trascura la « mediazione metafisica » che ha avuto il Toland nel « riportare al fondamento » il nuovo principio d'esperienza ch'è al centro, come si è visto, del materialismo dinamico di D'Holbach.

Veniamo alla discussione diretta del problema di Dio. Sono le grandi catastrofi naturali, le distruzioni e gli orrori delle guerre, i continui mali fisici e lo spavento di fronte alla morte che portano l'uomo a concepire una forza nascosta e sconosciuta che gli sfugge e lo domina: D'Holbach ammette che quest'idea di Dio si trova in tutti i popoli e sotto tutti i climi da un punto all'altro del globo e in tutti i tempi

---

[14] Cf. G. V. Plechanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Berlin 1957, p. 18 s.

[15] « Diess ist die Locke'sche Philosophie, in welcher keine Ahnung vom Speculativen enthalten ist » (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1844, Bd. III, p. 389).

della storia, poiché le condizioni di vita degli uomini pressappoco si equivalgono e comuni sono perciò le angustie e i dolori. Al posto delle cause fisiche che non conosce, l'uomo ha posto Dio come causa universale: l'uomo che si crede infelice ha quindi scambiato il fantasma creato dalla propria infelicità con Dio [16]. Con il termine « Dio » quindi gli uomini non possono e non intendono indicare che la causa più segreta, più remota e più sconosciuta degli effetti sensibili e in quanto e fino a quando non conoscono il gioco delle cause naturali: l'ammissione dell'esistenza di Dio non è perciò che effetto dell'ignoranza e della pigrizia [17], un puro nome a cui non corrisponde nessuna realtà. Chiamare Dio « la causa dei fenomeni » non può avere alcun senso.

Non ha senso neppure chiamare Dio col termine di « spirito » (*esprit*) o « sostanza incorporea ». [...] Queste idee l'uomo le ha cavate dalla sua esperienza intima, prendendo a modello la sua anima e la sua coscienza ch'è ciò ch'egli intende per « spirito » e dilatando all'infinito le perfezioni della sua intelligenza e volontà: Dio non è altro che il risultato di un processo antropomorfico. In realtà l'uomo ha visto e vedrà sempre nel suo Dio soltanto un uomo; per quanti sforzi faccia e per quanto estenda la potenza e le perfezioni del suo Dio, il risultato sarà sempre quello di aver davanti a sé un uomo di proporzioni smisurate e dotato di proprietà inconciliabili, spinte all'infinito. L'idea dell'*unità di Dio* è stata un'ulteriore conseguenza della concezione che Dio era l'anima dell'universo [18]; così, come i deisti criticavano in fascio tutte le religioni positive e tutte le confessioni cristiane, il Nostro diffida senza distinzione tutte le concezioni della divinità, senz'esaminarne né la forma né il contenuto e mettendo sullo stesso livello mitologia, religione, demonologia e teologia. Il ridurre poi la realtà e l'idea di « spirito » all'esperienza sensibile della coscienza e alla rappresentazione della sua totalità dinamica, è un procedimento assai sbrigativo come quello che abbiamo già visto di risolvere il pensiero nell'attività fisiologica del cervello.

Alle idee che la teologia si è fatta di Dio, D'Holbach ha riservato un trattamento di favore. Gli attributi teologici o metafisici di Dio non sono in realtà che negazioni pure delle proprietà che si trovano

---

[16] *Système de la nature*, P. II, ch. I, ed. cit., t. II, p. 10 s. Più sotto D'Holbach riconosce l'esistenza di una « disposition » naturale che spinge l'uomo a questa concezione (l. c., p. 12).

[17] *Système de la nature*, P. II, ch. I, ed. cit., t. II, p. 17.

[18] *Système de la nature*, P. II, ch. II, ed. cit., t. II, p. 43 ss.

negli uomini o nelle altre cose ch'essi conoscono: mediante questi attributi Dio è sottratto a tutto ciò che l'uomo indica in se stesso o nelle cose che lo circondano come debolezza o imperfezione. Così affermare che *Dio è infinito* significa dire che Dio, a differenza dell'uomo e delle altre cose, non è racchiuso in limiti di spazio. Affermare che *Dio è eterno* significa che Dio, a differenza di noi stessi e di tutto ciò che esiste, non ha avuto un inizio e non avrà una fine. Affermare che *Dio è immutabile* significa che Dio non è soggetto alle mutazioni come noi e come tutte le altre cose. Affermare che *Dio è immateriale* significa dire che la sua sostanza ossia la sua essenza ha una natura che noi non comprendiamo ma che dev'essere completamente diversa da tutto ciò che conosciamo. Infinità, immensità, spiritualità, onniscienza, ordine, sapienza, intelligenza e potenza illimitata... sono i termini vaghi che indicano nozioni ancora più confuse, le quali costituiscono il contenuto della nozione metafisica di Dio [19].

Una critica speciale è rivolta alla concezione di Dio come « principio di ordine » ossia all'argomento ch'è considerato il più decisivo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio preso dalle « cause finali » [20]: si dà per certo che Dio abbia creato il mondo soltanto per l'uomo e che l'uomo è stato costituito il re della natura. Povero monarca: bastano un granello di sabbia, un disguido nella secrezione biliare o in qualsiasi altro umore per distruggere la tua esistenza e il tuo dominio! Pretendi di dominare l'intera natura e non riesci a proteggerti dal più piccolo dei suoi colpi! Sei tu allora che ti crei un siffatto Dio, persuaso che vegli sulla tua conservazione e si preoccupi della tua felicità. Non vedi tu come le bestie, che tu credi aver Egli assoggettate al tuo dominio, sbranano spesso i tuoi simili, come il fuoco li abbrucia, come il mare li inghiotte, com'essi cadono vittime di quegli spaventosi disordini degli elementi naturali di cui tu ammiri l'ordine?... Ma cos'è il genere umano

---

[19] *Système de la nature*, P. II, ch. III, ed. cit., t. II, p. 62 s.

[20] *Système de la nature*, P. II, ch. III, ed. cit., t. II, p. 62 s. D'Holbach allude con ogni probabilità a Voltaire, secondo il quale l'argomento della finalità dell'universo era decisivo per l'affermazione dell'esistenza di Dio (cf. *Traité de métaphysique*, ch. II; *Métaphysique de Newton*, ch. I; *Le philosophe ignorant*, ch. XV ss.; *Dictionnaire philosophique: Fin, Causes finales; Questions sur l'Encyclopédie: Dieu, Nature*). Si tratta quindi di una dottrina a cui Voltaire rimase fedele fino all'ultimo e che forse ha ispirato queste pagine acri di D'Holbach. L'argomento delle cause finali è criticato anche più sotto (cf. *Système de la nature*, P. II, ch. V, ed. cit., t. II, p. 160; P. II, ch. VII, t. II, p. 245) nella critica a Newton e al teismo o deismo.

in confronto con la terra? Cos'è questa terra in confronto col sole? Cos'è il nostro sole a confronto di quella moltitudine di soli che riempiono a enormi distanze la volta celeste? Disordine e dolore e insignificanza dell'uomo nel mondo, ecco i fatti. Un mondo siffatto non è retto da nessun principio né buono né cattivo, ma solo dal « fato » ossia dalla necessità delle cose... [21]. Se Dio, come si dice, è infinitamente buono, perché non rende con la sua infinita potenza tutti gli uomini felici? Invece per uno che gode, sono a milioni quelli che soffrono; per uno che guazza nell'abbondanza, sono milioni di poveri che mancano del necessario; popoli interi languiscono nella povertà per soddisfare le passioni di alcuni principi, di alcuni grandi...

In una parola, sotto un Dio onnipotente, la cui bontà non ha confini, scorrono dappertutto sulla terra le lagrime dei miseri. Il ricorso alla vita futura, incalza D'Holbach, non risolve ma oscura ancor più la situazione ed è un circolo vizioso perché la vita futura è affermata sulla parola di quel Dio di cui si tratta di dimostrare l'esistenza. Anche il ricorso alla « libertà » dell'uomo ed al rapporto di libertà che egli avrebbe con Dio non dà miglior risultato, perché tale libertà — come si è visto — è anch'essa un'illusione. Conclude perciò D'Holbach che i moderni teologi col loro continuo discutere sugli attributi divini si mostrano assai malaccorti e finiscono per mandare in pezzi l'idolo con le loro mani [22].

Né maggior consistenza presenta l'argomento preso dal cosiddetto « consenso del genere umano »: il consenso, qualora anche ci fosse, su una cosa che nessuno è mai riuscito a capire, non prova assolutamente nulla [23]. Così tutte le prove dei teologi per dimostrare l'esistenza di Dio partono dal falso principio che la materia non esiste da se stessa, ch'essa non può muoversi da sé e quindi ch'è incapace di

---

[21] *Système de la nature*, P. II, ch. III, ed. cit., t. II, p. 67 ss.

[22] *Système de la nature*, P. II, ch. III, ed. cit., t. II, p. 88 s. Il D'Holbach passa poi (p. 89 ss.) a considerare la possibilità di una « rivelazione » della divinità, ma questa lungi dall'essere una dimostrazione della sua buona disposizione verso gli uomini, è piuttosto una dimostrazione del contrario!

[23] *Système de la nature*, P. II, ch. IV, ed. cit., t. II, p. 95. L'argomento prova al massimo l'esistenza nella natura di « forze occulte » (l. c., p. 102, nota 23). D'Holbach critica in questo capitolo le prove dell'esistenza di Dio del Clarke (l. c., p. 110 ss.), fondate sul concetto di eternità e d'infinità; nel ch. V attacca quelle di Cartesio, Malebranche e Newton (p. 148 ss.) ove ricorda che Cartesio è stato accusato di ateismo e « con ragione » (p. 150).

produrre i fenomeni che noi vediamo nel mondo [24] e quindi ch'è del tutto superfluo far ricorso ad un *Agens* spirituale invisibile: sia il concetto di Spirito assoluto come quello di creazione della materia dal nulla sono incomprensibili, poiché allora Dio avrebbe dovuto cavare la materia da se stesso e avrebbe ragione il panteismo. Comunque i teologi si volgano per affermare Dio e i suoi attributi, cadono sempre nell'antropomorfismo [25].

L'origine dell'idea di Dio è spiegata con l'ignoranza delle cause, con l'inquietudine e l'angustia per i mali della vita in cui viene a trovarsi l'uomo nelle congiunture della realtà, che spingono l'uomo a trovare una spiegazione degli eventi ed un conforto per le sciagure della vita col ricorso ad una Prima Causa fuori del mondo; soprattutto l'esistenza del male spinge l'uomo ad immaginare un Essere assolutamente buono e potente che lo possa liberare dalle sofferenze del corpo e dello spirito [26]. Ma in tutto questo non si tratta che di una proiezione psicologica soggettiva, secondo l'antica sentenza che « il timore è stato la prima origine degli dèi »: in breve, se non ci fosse nessun male in questo mondo, l'uomo non avrebbe mai pensato alla divinità [27].

Di più: l'esistenza di Dio, com'è concepita dai teologi, è in sé contraddittoria, poiché la nozione di Dio risulta di attributi in sé contraddittori: Dio dev'essere dappertutto, anche nelle cose materiali estese, senz'avere in sé estensione; Dio è detto immutabile, onnipotente e onnisciente, ma allora non si comprende perché la religione faccia l'obbligo della preghiera; Dio come onnipotente è detto l'autore dei miracoli o delle infrazioni delle leggi della natura, ma se Dio deve intervenire a riparare l'opera sua è segno che prima non aveva ben disposto l'opera sua né aveva previsto ogni cosa. Un secolo prima di Feuerbach, pertanto, il D'Holbach afferma che non Dio creò l'uomo ma fu l'uomo a creare Dio con la sua fantasia [28]. La « teologia naturale » quindi dei teisti e dei deisti è un esercizio intellettuale del tutto inutile, anzi è dannosa e irrispettosa: essa ammette infatti che l'uomo

---

[24] D'Holbach rimanda alla P. I, ch. II dove ha mostrato la tesi (di Locke-Toland...) che alla materia appartiene essenzialmente il movimento.

[25] *Système de la nature*, P. II, ch. VI, ed. cit., t. II, pp. 179 ss., 195.

[26] *Système de la nature*, P. II, ch. I, ed. cit., t. II, p. 1 ss. La P. II è dedicata per intero alla critica dell'esistenza e dell'idea di Dio, nell'intento di aprire all'uomo la via della vera felicità su questa terra.

[27] *Système de la nature*, P. II, ch. X, ed. cit., t. II, p. 345.

[28] *Système de la nature*, P. II, ch. VII, ed. cit., t. II, p. 207 ss.

possa offendere il suo Dio, turbare l'ordine dell'universo, partecipare alla felicità dell'Essere supremo e attraversare i piani di quest'Essere onnipotente. Anche la prova presa dall'*ordine* dell'universo non è più convincente delle altre, sia perché non mancano disarmonie e confusioni nel mondo e sia perché il mondo spesso è causa di tentazioni e di turbamento per l'uomo. Senza dire, poi, che un temperamento melanconico vedrà in chiave di negatività e di male quanto gli altri vedono come positivo. La conclusione è che Dio esiste soltanto nell'immaginazione dell'uomo e deve quindi ricevere necessariamente la colorazione del suo carattere o temperamento, assoggettarsi ai suoi cambiamenti di umore, ecc. Insomma, Dio è un fantasma e, tutto sommato, è più di danno che non di vantaggio [29]. Né si dica, incalza D'Holbach, che l'ammissione di Dio è indispensabile per fondare la morale [30]: anzitutto il concetto che l'uomo ha di Dio è ciò che c'è di più vago e indeterminato da cui nulla si può cavare; poi l'immagine di un Dio sempre irato verso gli uomini, invece di stimolare all'azione e alla virtù, piuttosto l'impedisce; inoltre la pretesa bontà di Dio incoraggia i disonesti, la severità scoraggia i virtuosi. La morale deve consistere in qualcosa di stabile e universale e ciò è dato dalla stessa natura umana; quindi possiamo fondare la morale come anche i nostri doveri unicamente sulla natura dell'uomo e sui rapporti ch'esistono fra le nature intelligenti. In una parola: è la necessità delle cose che dev'essere il fondamento della morale ed è questa necessità che costituisce l'obbligazione morale [31]. Alla morale religiosa si deve invece sostituire la *morale di*

---

[29] *Système de la nature*, P. II, ch. VII, ed. cit., t. II, p. 233 s.

[30] Cf. *Système de la nature*, P. II, ch. IX, dal titolo significativo: « I concetti teologici non possono essere il fondamento della morale. Confronto fra la morale teologica e la morale naturale. La teologia nuoce al progresso dello spirito umano » (l. c., t. II, p. 284 ss.).

[31] (*Teismo e morale*). « En supposant Dieu l'auteur de tout, rien n'est plus ridicule que l'idée de lui plaire ou de l'irriter par nos actions, nos pensées, nos paroles; rien de plus inconséquent, que d'imaginer que l'homme, son ouvrage, puisse mériter ou démériter à son égard. Il est évident qu'il ne peut nuire à un être tout-puissant, souverainement heureux par son essence. Il est évident qu'il ne peut deplaire à celui qui l'à fait tel qu'il est; ses passions, ses désirs, ses penchans sont les suites nécessaires de l'organisation qu'il a reçue; les motifs qui déterminent sa volonté vers le bien ou vers le mal, sont dues évidemment aux qualités inhérentes, aux être que Dieu place autour de lui. Si c'est un être intelligent qui nous a placé dans les circostances ou nous sommes, qui a donné les propriétés aux causes qui en agissant sur nous, modifient notre volonté, comment pouvons nous l'offenser? » Tutto dipende dalla struttura fisica del soggetto avuta da Dio (*Système de la nature*, P. II, ch. X, ed. cit., t. II, p. 332).

natura: la morale di natura è chiara per tutti, anche per quelli che la offendono, e non ha bisogno di aspettare che i teologi e i metafisici si mettano d'accordo [32]. La natura esige dall'uomo di amarsi, di conservarsi, di aumentare continuamente la somma della propria felicità, di prendere consiglio dalla propria ragione e di lasciarsi guidare da essa, di cercare la verità, di essere sociali, di amare i propri simili, di esercitare la magnanimità e di procurarsi fama con opere degne di merito, ecc. In breve, il D'Holbach attribuisce alla religione tutti i mali e i difetti, alla natura tutti i beni e i meriti: alla prima l'origine d'ogni schiavitù privata e pubblica, alla seconda la fonte di ogni libertà e benessere; in una parola, quella è la via dell'errore, questa della verità.

Il carosello di questa metafisica dell'antimetafisica termina con l'apologia dell'ateismo [33]: le masse sono e rimangono schiave dei pregiudizi religiosi e l'ateismo è l'atteggiamento di pochi spiriti liberi che preparano il futuro dell'umanità. Infatti oggi, cioè ai tempi di D'Holbach, nessuno epiteto è più esecrato di quello di ateo. Ma cos'è in realtà un *ateo*? Ateo, risponde il Nostro, è un uomo il quale distrugge i fantasmi dannosi per il genere umano per riportare gli uomini alla natura, all'esperienza, alla ragione. È un uomo il quale, dopo aver riflettuto sulla materia, la sua energia, le sue proprietà, la varietà dei suoi effetti, non ricorre per la spiegazione dei fenomeni dell'universo e dei processi della natura a nessuna forza di ordine ideale, a nessuna intelligenza puramente immaginaria, a nessuna rappresentazione astratta le quali, invece di far conoscere la natura, l'oscurano e la rendono ancor più incomprensibile ed inutile. Se poi con il termine « ateo » si vuol indicare colui che nega l'esistenza di una forza la quale muove dall'interno la materia e questa forza di movimento la si chiama Dio, allora atei non esistono e il termine « ateo » non ha alcun senso. *Atei*, in senso positivo, sono allora coloro i quali lottano contro ogni fanatismo; sono i ricercatori della natura i quali son convinti che i fenomeni della natura vanno spiegati con le leggi del movimento della natura; sono coloro i quali non sanno che cosa sia *spirito* e non comprendono gli attributi negativi che i teologi attribuiscono allo spirito e alla divinità [34]. Non si comprende però come, in mezzo a quest'inno all'ateismo, il D'Holbach invochi l'esempio

---

[32] La nota tesi del Bayle è ripresa, come si è visto anche nel capitolo conclusivo (t. II, p. 371 ss.: *È l'ateismo conciliabile con la morale?*) dove il D'Holbach cita espressamente le *Pensées diverses*... sulla cometa (t. II, pp. 380, 390).

[33] *Système de la nature*, P. II, ch. XI, ed. cit., t. II, p. 350 ss.

[34] *Système de la nature*, P. II, ch. XI, ed. cit., t. II, p. 364 ss.

di Socrate che fu giudicato ateo dagli ateniesi perché era adoratore dell'unico vero Dio.

È poi vero, come lo si accusa, che l'ateismo rende impossibile ogni morale? « Che un ateo non può essere virtuoso, che la virtù è per lui una fantasticheria, che l'onestà è una stravaganza, la sincerità soltanto semplicioneria?... che l'unica legge, ch'egli riconosce, è il suo interesse, che la coscienza è un pregiudizio, la legge naturale un'illusione, il diritto soltanto un errore? Così che la buona volontà non ha nessun fondamento, le relazioni sociali si dissolvono, la fedeltà svanisce, l'amico è sempre sul punto di tradire l'amico, il cittadino di denigrare la patria e il figlio di uccidere il padre per entrare in possesso della sua sostanza? » [35]. La realtà, secondo D'Holbach, sta esattamente in senso opposto. L'ateo è un uomo il quale conosce la natura e le sue leggi, la sua propria natura è ciò ch'essa gli mette a disposizione. L'ateo è un uomo di esperienza e questa gli dimostra ad ogni momento che il vizio gli può essere nocivo, che i suoi sbagli più nascosti e le sue tendenze più segrete si tradiscono da sé e possono un giorno venire alla luce, che la società esige la sua felicità, che è nel suo interesse di tenersi attaccato alla patria che lo difende e lo mette in grado di godere con sicurezza dei beni della natura. È vero che l'ateo dispone di pochi principi, ma questi non sono campati in aria e riguardano direttamente i doveri di questa vita. È vero che l'ateo nega l'esistenza di Dio, ma non nega la propria esistenza né quella di coloro che lo circondano e dei rapporti che ha con essi. Può darsi che qualcuno si dia all'ateismo per aver briglia sciolta con le sue passioni: ma costui s'inganna, perché l'ateismo rettamente inteso si richiama alla natura e alla ragione, le quali danno la differenza tra il bene e il male e mai giustificano i delitti e i vizi.

Quando con il deismo poi si volesse opporre, precisa D'Holbach, che gli errori e gli orrori di cui si è accusata la religione in realtà sono da attribuirsi alla superstizione, si deve rispondere che la superstizione è la diretta conseguenza delle idee vaghe e confuse che stanno alla base della religione [36]. Il deismo pretende di concepire la divinità nella sua pura essenza, libera dalle contraddizioni della religione popolare e della superstizione, cioè come pura Intelligenza, Sapienza, Potenza e Bontà

---

[35] D'Holbach cita l'Abbadie, *De la vérité de la religion chrétienne*, t. I, ch. XVII (*Système de la nature*, P. II, ch. XII, ed. cit., t. II, p. 371) .

[36] *Système de la nature*, P. II, ch. XIII, ed. cit., t. II, p. 396.

ossia dotata di perfezioni infinite, puro Spirito distinto dalla natura, la cui esistenza è attestata dall'ordine e dall'armonia dell'universo, la cui Provvidenza regola il corso dell'universo, ecc.: i deisti criticano i miracoli e la religione rivelata, ma difendono la religione naturale. Così essi, incalza D'Holbach, si fermano a mezza via e non sono meno incoerenti di coloro che difendono le religioni superstiziose: il loro Dio che si accontenta di creare il mondo e di ordinarlo secondo una provvidenza generica, lasciando le singole cause operare per proprio conto, noncurante, incapace d'intervenire nei casi singoli, indifferente al male che avvelena e corrompe la vita... che Dio può mai essere? [37].

L'ateismo non ha quindi nulla in sé di negativo e di losco, non è una setta segreta ma la ricerca della verità pura e semplice. Questa ricerca però, secondo l'illuminismo, non può arrivare alle masse ma è compito accessibile a pochi: l'ateismo, come la filosofia e tutte le scienze profonde e astratte, è riservato ad una schiera eletta di specialisti, ma essi lavorano per tutto il genere umano. Come l'astronomo lavora per i marinai, i matematici e i tecnici per l'industria, ed ogni scienza ha un suo aspetto pratico, così la filosofia è il compito riservato a poche persone capaci per liberare gli uomini dagli inutili e perniciosi pregiudizi della religione [38]. Lungi quindi dall'essere un soggetto pericoloso, l'ateo è anzi un perfetto galantuomo. Se Dio esistesse, dichiara in tono di sfida il Nostro, se Dio fosse un essere ragionevole, giusto, buono, e non uno spirito sanguinario, frenetico, malefico, come la religione troppo spesso lo presenta... cosa avrebbe da temere da lui un ateo virtuoso il quale al momento della sua morte mentre sta per addormentarsi per sempre, si trovasse davanti a un Dio ch'egli per tutta la vita ha misconosciuto e disprezzato? Ed ecco un saggio dell'interessante perorazione che D'Holbach mette in bocca al malcapitato.

« O Dio Padre, che non ti sei reso visibile al tuo figlio! Motore impensabile e nascosto e che io non sono riuscito a scoprire! Perdona se la mia limitata intelligenza non è riuscita a conoscerti in una natura nella quale tutto mi apparve necessario. Perdona se il mio cuore sensibile non è riuscito a distinguere i tratti augusti della tua fisionomia sotto quelli di quel feroce tiranno che il superstizioso adora pieno di terrore. Io non sono riuscito a vedere altro che un semplice fantasma nell'accumularsi di proprietà inconciliabili fra loro, con le quali la fan-

---

[37] La critica al deismo si trova nel *Système de la nature*, P. II, ch. VII, ed. cit., t. II, p. 207 ss.

[38] *Système de la nature*, P. II, ch. XIII, ed. cit., t. II, p. 402 s.

tasia ti aveva formato. Come mai avrebbero potuto percepirti i miei occhi grossolani in una natura nella quale tutti i miei sensi non potevano conoscere se non cose materiali e forme transitorie? Avrei potuto mai rintracciare con l'aiuto di questi sensi la tua essenza spirituale ch'essi non potevano sottomettere alla esperienza? Come avrei potuto trovare le prove costanti della tua bontà nelle tue opere le quali erano ad un tempo nocive ed inutili agli esseri della mia specie? Come avrebbe potuto il mio debole cervello giudicare da solo del piano [della tua Provvidenza], della tua Sapienza, della tua Intelligenza, quando il tuo universo mi si presentava come una continua mescolanza di ordine e di disordine, di bene e di male, di formazioni e distruzioni? Avrei forse potuto rendere omaggio alla tua giustizia, quando io vedevo tanto spesso il delitto trionfante e la virtù in lagrime? Ma, o Dio!, se tu ami le tue creature, anch'io le ho amate come te; nella sfera in cui sono vissuto, ho cercato di farle felici. Se tu sei l'autore della ragione, io l'ho sempre ascoltata e seguita. Se a te piace la virtù, il mio cuore l'ha sempre onorata; io non l'ho disprezzata e, per quanto le mie forze me l'hanno permesso, l'ho sempre praticata: sono stato uno sposo e un padre premuroso, un amico sincero, un cittadino fedele e zelante. Ho consolato l'afflitto; se qualche volta le debolezze della natura hanno nociuto a me stesso o sono state di peso agli altri, non ho però mai fatto gemere gli infelici sotto il peso della mia ingiustizia e non ho mai divorato la sostanza del povero; non ho guardato le lagrime delle vedove senza compassione; non ho udito il pianto dell'orfano senza commozione. Potevo io mai riconoscere la tua voce di un essere pieno di sapienza, in questi oracoli ambigui, contraddittori, puerili, che gli impostori pubblicano nel tuo nome, nelle differenti contrade della terra che ora sto per lasciare? Se mi sono rifiutato di credere alla tua esistenza, è perché non ho saputo ciò che tu potevi essere, né dove si poteva collocarti, né le qualità che si potevano attribuirti. La mia ignoranza è perdonabile, perché essa fu invincibile; il mio spirito non ha potuto piegarsi sotto l'autorità di alcuni uomini che non si riconoscevano meno illuminati di me sulla tua essenza e che, sempre in disputa fra loro, non s'accordavano che per gridarmi imperiosamente di sacrificare la ragione che tu mi avevi data. Se tu rendi l'uomo socievole, se tu hai voluto che la società sussistesse e fosse felice, io sono stato il nemico di tutti coloro che l'opprimevano e l'ingannavano per approfittare delle sue sventure. Se ho pensato male di te, ciò è dipeso dal fatto che il mio intelletto non poteva comprenderti; se ho parlato male di te, la ragione è che il mio cuore troppo umano si è ribellato contro l'immagine troppo odiosa che gli veniva

tracciata. I miei traviamenti sono stati l'effetto del temperamento che tu mi hai dato, delle circostanze nelle quali tu mi hai posto senza interrogarmi, delle idee le quali, senz'alcuna mia cooperazione, sono penetrate nel mio spirito. Se tu sei, come si assicura, buono e giusto, non puoi allora punirmi per gli errori della mia immaginazione, per gli errori causati dalle mie passioni, conseguenze necessarie della struttura del corpo che tu mi hai dato. Io non devo quindi temere, non devo avere angoscia alcuna di fronte al destino che tu mi prepari. La tua bontà non potrebbe permettere ch'io incorra in un pena per i traviamenti inevitabili. Perché non mi neghi la vita, piuttosto che innalzarmi al rango degli esseri intelligenti se con ciò possedessi la libertà fatale per rendermi infelice? Se tu volessi punirmi duramente e senza fine perché io ho appartenuto alla Ragione che tu mi hai dato; se tu volessi castigarmi per le mie illusioni; se tu fossi adirato perché io sono incappato nella rete che tu mi hai tesa dappertutto: allora tu dovresti essere il più crudele ed ingiusto dei tiranni, allora non saresti un Dio, ma un demone malefico, di cui sarei costretto a subire gli ordini e la barbarie; ma di cui mi rallegrerei d'aver scosso almeno per poco tempo l'insopportabile giogo » [39].

È una strana ma significativa professione di ateismo, a rovescio s'intende, in forma di apologia, nella quale il posto del reo è occupato da Dio stesso e quello di pubblico accusatore dall'uomo ossia, più precisamente, dal filosofo che vede nell'immediata presenza degli oggetti dei sensi l'unica attestazione della presenza del reale e nel principio d'identità della ragione formale l'unica legge del pensiero [40]. Il pensiero

---

[39] *Système de la nature*, P. II, ch. X, ed. cit., t. II, pp. 329-331 (fol. III). L'opera si chiude con un inno alla Natura principio del tutto: « O nature! Souveraine de tous êtres! et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité; soyez à jamais nos seules divinités, c'est-à-vous que sont dûs l'encens et les hommages de la terre. Montre-nous donc, o nature! ce que l'homme doit faire pour obtenir le bonheur que tu lui fais désirer. Vertu! rechauffe-le de ton feu bienfaisant. Raison! conduis ses pas incertains dans les routes de la vie. Vérité! que ton flambeau l'eclaire, ecc. ecc. » (l. c., ch. XIV, t. II, p. 453).

[40] Sull'ateismo di D'Holbach non sembra possibile alcun dubbio. Anche Helvétius è presentato, con Diderot, come ateo dai marxisti, ma la posizione del primo non è del tutto chiara anche se la logica dei principi sembra stare per l'ateismo. Però si legge che Helvétius critica la religione non per distruggerla, ma per purificarla: « Toutes les religions sont fausses, à l'exception de la religion chrétienne » (*De l'Homme*, Sect. I, ch. II, Paris 1818, p. 49). E c'è la dichiarazione finale che sembra senz'altro sincera: « Je n'ai dans aucun endroit de cet ouvrage nié la

europeo, non solo quello politico, ha fatto molto cammino dopo queste posizioni: ha cercato di colmare il deserto di Dio di questo pensiero con Kant e l'idealismo[41], ma, avendo smarrito la fonte dell'acqua viva, il deserto si è fatto ancor più vasto, più desolato, più irreparabile.

Trinité, la Divinité de Jésus, l'immortalité de l'âme, la résurrection des morts, ni même aucun article du *Credo papiste*: je n'ai donc point attaqué la religion » (*Op. cit.*, Récapitulation, ch. III, Paris 1818, p. 609).

[41] In questa risoluzione inevitabile del pensiero moderno nell'ateismo la storiografia marxista dà un posto d'onore, e non a torto, a Spinoza che ha risolto nell'onnipotenza della ragione umana il mito di Prometeo. Le tappe o momenti di questa risoluzione sono il *Deus sive natura* e il *Deus sive homo*, anche se in Spinoza l'identificazione è posta all'interno della distinzione degli attributi e dei modi. Nel primo momento, che pone l'istanza metafisica, la « elevazione della natura ha per conseguenza la detronizzazione del Dio personale estramondano » (*Die Erhöhung der Natur und* [= *als*] *die Entthronung des extramundanen persönlichen Gottes*); nel secondo momento, che pone l'istanza antropologica, la « elevazione dell'uomo » comporta parimenti e senza possibilità di ricupero l'eliminazione del Dio personale, tramite appunto il mito di Prometeo da Shaftesbury a Goethe, anzi fino al giovane Marx che scrive anche lui il suo appassionato inno a Prometeo (consta di quattro quartine in rima. Si trova in MEGA I, 1, 2, p. 30 s.). A questo fervore prometeico, che esploderà con Fichte, non si sottraggono spiriti d'indiscussa « fede » teista come Lavater e Klopstock, non meno di Herder e Goethe, i quali fanno eco all'« Inno alla Natura » di Shaftesbury (cf. H. Lindner, *Das Problem des Spinozismus in Schaffen Goethes und Herders*, Weimar 1960, p. 96 ss.).

Spinoza quindi ha portato alla sua conclusione esplicita l'ateismo implicito che, sotto forma di panenteismo, l'Hardouin aveva trovato nella concezione di Dio di Cartesio: « On accusait Spinoza d'athéisme, et cette fois c'était plus vrai que ses adversaires ne pouvaient le penser », ossia nel senso che, come aveva affermato Bayle, Spinoza è un « athée de système » (R. Caillois, *Introduction* all'ed. « Spinoza, Oeuvres Complètes », Bibl. de la Pléiade, Paris 1967, p. XVII).

6

L'ATEISMO RADICALE DELL'ABBÉ MESLIER

È sintomatico, ma è stato finora poco chiarito, il fatto che nel pensiero moderno francese di tendenza sensista e materialista facciano spicco ben tre figure di *abbés*: Gassendi, Condillac e Meslier. Quest'ultimo è il meno noto dei tre ma ad un certo momento fu inalberato quasi come caposcuola da parte dei rappresentanti dell'incredulità e dell'ateismo del sec. XVIII [1]. Dalla biografia che gli dedicò un recente editore [2] veniamo a sapere ch'era nato nel 1678, che passò tutta la vita a capo delle parrocchie di Etrepigny e But nella Champagne, ch'era assiduo a tutti i suoi doveri religiosi, di vita edificante e rigido con se stesso, ch'era fermo contro i prepotenti e generoso con i poveri ai quali lasciò il poco che possedeva quando morì « ... en odeur qu'on dit de sainteté » a 55 anni nel 1729. Fra le sue carte furono trovate tre copie di un grosso manoscritto dal titolo *Mon Testament*, che divennero presto qualche centinaio e si vendevano alla macchia a peso d'oro, suscitando un enorme scalpore. Voltaire, nella lettera al conte d'Argental del

---

[1] L'informatissimo *Freydenker Lexikon* del Trinius ignora del tutto il Meslier.

[2] Si tratta dell'edizione anonima delle due compilazioni del *Testament* fatte da D'Holbach e Voltaire, *Le bon sens du curé Meslier suivi de son Testament*, ora nella Coll. *Scripta manent* diretta da Constantin Cartéra; il volume figura stampato a Dijon nel 1930. Le notizie biografiche a cui attingo si trovano a p. 251 ss. L'editore dichiara sul titolo dell'opera: « Depuis la fin du XVIII^{e} siècle *Le Testament du curé Meslier* refait et publié par Voltaire en 1762 et *Le bon sens du curé Meslier* publié par d'Holbach en 1772, ont été souvent édités ensemble sous ce titre: *Le bon sens du curé Meslier suivi de son Testament* ». L'importanza dell'opera del Meslier nello sviluppo del pensiero di Voltaire è stata segnalata con vigore dallo Strauss, *Voltaire*, Sechs Vorträge; Ges. Schriften, ed. E. Zeller, Bonn 1878, Bd. 11, pp. 177 ss., 274 ss. (Zweite Beilage: *Der Pfarrer Meslier und sein Testament*). Sui rapporti di Voltaire con il *Testament*, ved. ora: R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris 1956, p. 165 ss. Per l'origine cartesiana dell'ateismo di Meslier, ved. p. 196.

31 maggio 1762, ha conservato una dichiarazione postuma del Meslier ai suoi buoni parrocchiani che doveva, sembra, costituire la prefazione al *Testament*, in cui egli spiega le ragioni della sua defezione dalla religione e insieme del suo silenzio mentr'era in vita. In un foglio separato si esprime in forma ancor più concisa: « J'ai vu et reconnu les erreurs, les abus, les vanités, les folies et les méchancetés des hommes; je les ai haïs et détestés; je ne l'ai osé dire pendant ma vie, mais je le dirai au moins en mourant et après ma mort; et c'est afin qu'on le sache, que je fais et écris le présent mémoire, afin qu'il puisse servir de témoignage de vérité à tous ceux qui le verront et qui le liront, si bon leur semble » [3]. La figura del Meslier è un caso a parte nella storia dell'incredulità del Settecento che può trovare qualche riscontro — nel contrasto delle simulazioni e della generosa dedizione al servizio di un ideale di cui nell'intimo si detestavano i principi e il contenuto — in alcune figure del modernismo cattolico agli inizi del nostro secolo: con la differenza che nel Meslier la cultura è inversamente proporzionale alla virulenza del linguaggio contro Dio, Gesù Cristo, i miracoli e le profezie sui quali si fonda il carattere divino del cristianesimo. Nessun diretto addentellato con le discussioni teoretiche del razionalismo o del deismo, ma uno sfogo iroso contro tutto ciò che sa di sacro, con un risentimento che non risparmia nulla; tutti i mali e le oppressioni ch'esistono al mondo hanno, secondo lui, una sola causa: la religione cristiana. Nessuno, neanche fra i pagani, ha tanto inveito contro Gesù Cristo e la sua dottrina: al confronto della sua prosa paesana e sbrigativa ma sempre veemente, amara e ottusa, impallidiscono le invettive dei più accaniti avversari della religione e del cristianesimo [4], ma alla fine riesce

---

[3] *Extrait du Testament...*, ed. cit., p. 253.

[4] È l'opinione anche degli storici più recenti: « ... Un testament animé de telles fureurs, qu'après deux cents ans passés on ne peut le lire sans un frémissement: amertume qui s'exhale à flots; amas de rancunes et de haines exaspérées par leur impuissance; appel à une révolte que pour son compte Meslier n'avait pas osé entreprendre ouvertement: le reproche de lâcheté qu'il se faisait à lui-même entrait pour une part dans la frénésie des insultes qu'il adressait à la religion et à Dieu. Rage de s'être laissé conduire à l'état ecclésiastique, d'avoir eu les apparences d'un prêtre orthodoxe, d'avoir été opprimé, d'avoir répudié toute croyance, et de s'être tu. Il avait été cent fois sur le point de la faire éclater, expliquait-il, cette colère contenue pendant le cours de toute une vie; mais il n'avait pas voulu s'exposer à l'indignation des prêtres et à la cruauté des tyrans, qui n'auraient pas trouvé de supplices assez forts pour punir sa témérité » (P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris 1946, t. I, p. 71).

monotono e stucchevole, e manifesta una dose d'ingenuità nei problemi più elementari del pensiero, che ha pochi riscontri nella libellistica antireligiosa non solo dei tempi moderni, ma anche al confronto di Porfirio, Celso, Giamblico, dello stesso Giuliano l'Apostata e degli avversari più accaniti del cristianesimo nell'antichità [5]. Ciò che sorprende in questa diatriba — se qualcuno avrà la pazienza di leggere questo centone di continue invettive — è l'assenza completa di ogni discussione di fondo sia dal punto di vista teologico, come da quello filosofico; eppure fra quei capitoli interminabili del *Testament*, pieni d'ingenuità e di strafalcioni di ogni genere — esegetico, storico, filosofico... —, circola qualcosa di inafferrabile e di conturbante che può essere detto o interpretato come delusione, cruccio o tormento di una coscienza che non è mai riuscita ad afferrare lo spirito del cristianesimo, scandalizzato dalle colpe di qualche suo rappresentante. Il fatto che tanto Voltaire come D'Holbach e gli altri illuministi l'abbiano preso sul serio, anche se da posizioni diverse, è un indizio dell'influsso che quest'opera, del tutto insignificante dal punto di vista scientifico, ha esercitato sullo sviluppo dell'ateismo del Settecento e spiega perché venga portato in auge dagli atei del nostro tempo [6].

Voltaire, ai primi di febbraio 1762, dà notizia a D'Alembert del *Testament* e si mostra inorridito del suo contenuto, tanto da chiamarlo *Testament de l'Antichrist* [7]; ma di lì a poco (il 25 dello stesso mese) scrive allo stesso di trovarsi nel « bon grain » e qualche mese dopo (12 luglio) ne fa all'amico le lodi più sperticate fino a chiamarlo un nuovo... « Vangelo » che deve convertire la terra. Sembra quindi sia intervenuto un cambiamento di opinioni in Voltaire: quale la causa?

---

[5] Cf. *Testament de l'abbé Meslier...*, ed. cit., p. 256.

[6] Cf. la sovietica *Geschichte der Philosophie*, tr. ted., Berlin 1959, Bd. I, p. 475 ss.

[7] « On a imprimé en Hollande le *Testament de Jean Meslier*. J'ai frémi d'horreur à la lecture. Le témoignage d'un curé qui, en mourant, demande pardon à Dieu d'avoir enseigné le christianisme, peut mettre un grand poids dans la balance des libertins. Je vous enverrai un exemplaire de ce *Testament de l'Antechrist*, puisque vous voulez le réfuter » (*Extrait du Testament...*, ed. cit., p. 257). L'edizione a cui allude Voltaire è stata pubblicata in Olanda; il D'Alembert nella risposta del 31 marzo 1762 accetta l'ipotesi (o l'espediente di nascondere se stesso?) che si tratta di un « ... estratto fatto da uno svizzero » che capisce benissimo il francese anche se affetti di parlarlo male: « Cela est net, pressant et serré; et je bénis l'auteur de l'*Extrait*, quel qu'il puisse être » (ed. cit., p. 258), o non è piuttosto il compendio fatto da D'Holbach sotto il titolo: *Le bons sens du curé Meslier*? Questo però figura dieci anni dopo il carteggio Voltaire-D'Alembert, cioè nel 1772.

Anche nella lettera al conte d'Argental, contemporanea della prima lettera a D'Alembert, il *Testament* è detto « ... ouvrage très nécessaire aux anges des ténèbres, excellent catéchisme de Béelzebuth », mentre al medesimo poi dichiara che esso « ... devrait être entre les mains de tout le monde » (8 ottobre 1762) e ne fa gli elogi (6 dicembre 1762). Lo stesso Voltaire mette al corrente Helvétius della faccenda, ripetendo gli elogi sul centone del Meslier (lettera del 1° maggio 1762)[8].

Dall'« Extrait » e specialmente dalla conclusione, com'è riportato da Voltaire, il Meslier non si professa affatto senz'altro ateo, ma un deciso fautore della religione naturale in contrasto con la religione cristiana: « Je finirai par supplier Dieu, si outragé par cette secte, de daigner de nous rappeler à la religion naturelle, dont le christianisme est l'ennemi déclaré; à cette religion sainte que Dieu a mise dans le coeur de tous les hommes, qui nous apprend à ne rien faire à autrui que ce que nous voudrions être fait à nous-mêmes. Alors l'univers sera composé de bons citoyens, de pères justes, d'enfants soumis, d'amis tendres. Dieu nous a donné cette religion en nous donnant la raison. Puisse le fanatisme ne la plus pervertir! Je vais mourir plus rempli de ces désirs que d'espérance » (Etrepigny, 15 mars 1732)[9].

L'estratto di Voltaire è agile e sostanziale e vuol coprire i difetti più vistosi di questo centone; più fedele il riassunto meticoloso di D'Holbach; ma la fortuna di questo povero prete fallito non andò oltre.

Su questo *Testament* del Meslier, pubblicato integralmente un secolo fa[10], non è stata ancora fatta molta luce: il riassunto del Voltaire e l'elaborazione del D'Holbach hanno espresso quanto d'interessante conteneva l'ammasso caotico di siffatta compilazione, zeppa di ripetizioni, di luoghi comuni e d'ingenuità, da riuscire alle volte perfino divertente e interessante, malgrado la sua esasperante prolissità. Ciò che sorprende è come mai spiriti che si dicevano illuminati e cultori della

---

[8] « On m'a envoyé les deux extraits de Jean Meslier: il est vrai que cela est écrit du style d'un cheval de carrosse; mais qu'il rue bien à propos » (ed. cit., p. 263).

[9] *Extrait du Testament...*, ed. cit., p. 322 s.

[10] *Le Testament de Jean Meslier*, ed. Charles, Amsterdam 1864 (3 tomi). Il titolo originale è: *Mémoire des pensées et sentiments* de J. M., prêtre et curé d'Etrepigny et de But, sur une partie des abus et des erreurs de la conduite et du gouvernement des hommes, où l'on voit des demonstrations claires et évidentes de la vanité et de la fausseté de toutes les divinités et de toutes les religions du monde, pour être adressée à ses paroissiens après sa mort, et pour leur servir de témoignage de vérité à eux et à tous leurs semblables (t. I, p. I).

ragione abbiano attinto in quest'opera di rango così scadente il preteso guizzo della ragione salvifica. Sorprende ancora di più l'ignoranza marchiana che il nostro abate mostra della religione cristiana e dei suoi fondamenti, più ancora che la sua inesperienza nel campo della filosofia e dei suoi problemi [11]. Un'opera quindi sintomatica comunque per l'analisi di un'epoca così decisiva come il secolo dei lumi: perciò abbiamo cercato di cogliere alcuni momenti caratteristici.

1) Più che opera di studio e di ricerca obiettiva, il *Testament* (o queste *Mémoires...*) — come il titolo stesso suggerisce — è un'autobiografia spirituale di un uomo che ha passato la vita nei crucci personali, senz'aver mai scavato a fondo nella realtà del cristianesimo e della religione naturale: una specie di Don Abbondio delle idee, che ha covato per tutta la vita il malumore di una scelta sbagliata, senz'avere il coraggio di essere sincero con se stesso e con gli altri [12]. Una situazione allucinante — a pensarci bene — che desta più compassione, che sdegno o meraviglia.

Ciò che soprattutto ha scosso la sua convinzione in Dio e nella religione è stato lo *spettacolo del male e delle ingiustizie* [13] di cui pul-

---

[11] Fra le fonti principali è certamente Montaigne, che ricorre un po' dappertutto (cf. t. I, p. 23: « Le judicieux Montaigne », 31, 37, 58, 59 s., 71, 88, 89, 94, 213, 215, 216, 217, 276; t. II, pp. 6, 22, 29, 82, 111, 130, 279, 301, 386, 390, 391; t. III, pp. 95, 115, 270, 305, 310, 363 e passim!). Trovo meno spesso citata un'opera dal titolo incerto: *Espion Turc* o *Esprit Turc* (t. I, p. 34) di cui l'editore indica l'edizione del 1715 ch'è stata probabilmente saccheggiata dal Meslier (ved. Appendice n. 5, p. 499).

[12] Il Meslier detesta la sua vita di sacerdote, ch'è stata tutta una finzione, e si scusa di essersi trattenuto dal fare una dichiarazione delle sue convinzioni « ne voulant pas m'exposer durant ma vie à l'indignation des prêtres, ni à la cruauté des tyrans » (t. I, p. 25). La confusione mentale del Nostro diventa ancor più manifesta nel suo continuo ricorrere ai testi biblici, per criticare la religione e il cristianesimo!

[13] *Introduction*, t. I, p. 5. La geremiade continua accusando l'indifferenza di coloro che sono in autorità: « La source de tous les maux qui vous accablent et de toutes les impostures qui vous tiennent malheuresement captif dans l'erreur et dans la vanité des superstitions, aussi bien que sous les lois tyranniques des grands de la terre n'est autre que cette détestable politique des hommes, dont je viens de parler; car les uns voulant injustement dominer sur leurs semblables et les autres voulant acquérir quelque vaine réputation de sainteté et quelquefois même de divinité; ils se sont les uns et les autres adroitement servis, non seulement de la force et de la violence, mais ont encore emploïé toutes sortes de ruses et dans la vanité des superstitions, aussi bien que sous les lois tyranniques des fins » (l. c., p. 7).

Anche nella lettera al conte d'Argental, contemporanea della prima lettera a D'Alembert, il *Testament* è detto « ... ouvrage très nécessaire aux anges des ténèbres, excellent catéchisme de Béelzebuth », mentre al medesimo poi dichiara che esso « ... devrait être entre les mains de tout le monde » (8 ottobre 1762) e ne fa gli elogi (6 dicembre 1762). Lo stesso Voltaire mette al corrente Helvétius della faccenda, ripetendo gli elogi sul centone del Meslier (lettera del 1° maggio 1762) [8].

Dall'« Extrait » e specialmente dalla conclusione, com'è riportato da Voltaire, il Meslier non si professa affatto senz'altro ateo, ma un deciso fautore della religione naturale in contrasto con la religione cristiana: « Je finirai par supplier Dieu, si outragé par cette secte, de daigner de nous rappeler à la religion naturelle, dont le christianisme est l'ennemi déclaré; à cette religion sainte que Dieu a mise dans le coeur de tous les hommes, qui nous apprend à ne rien faire à autrui que ce que nous voudrions être fait à nous-mêmes. Alors l'univers sera composé de bons citoyens, de pères justes, d'enfants soumis, d'amis tendres. Dieu nous a donné cette religion en nous donnant la raison. Puisse le fanatisme ne la plus pervertir! Je vais mourir plus rempli de ces désirs que d'espérance » (Etrepigny, 15 mars 1732) [9].

L'estratto di Voltaire è agile e sostanziale e vuol coprire i difetti più vistosi di questo centone; più fedele il riassunto meticoloso di D'Holbach; ma la fortuna di questo povero prete fallito non andò oltre.

Su questo *Testament* del Meslier, pubblicato integralmente un secolo fa [10], non è stata ancora fatta molta luce: il riassunto del Voltaire e l'elaborazione del D'Holbach hanno espresso quanto d'interessante conteneva l'ammasso caotico di siffatta compilazione, zeppa di ripetizioni, di luoghi comuni e d'ingenuità, da riuscire alle volte perfino divertente e interessante, malgrado la sua esasperante prolissità. Ciò che sorprende è come mai spiriti che si dicevano illuminati e cultori della

---

[8] « On m'a envoyé les deux extraits de Jean Meslier: il est vrai que cela est écrit du style d'un cheval de carrosse; mais qu'il rue bien à propos » (ed. cit., p. 263).

[9] *Extrait du Testament...*, ed. cit., p. 322 s.

[10] *Le Testament de Jean Meslier*, ed. Charles, Amsterdam 1864 (3 tomi). Il titolo originale è: *Mémoire des pensées et sentiments* de J. M., prêtre et curé d'Etrepigny et de But, sur une partie des abus et des erreurs de la conduite et du gouvernement des hommes, où l'on voit des demonstrations claires et évidentes de la vanité et de la fausseté de toutes les divinités et de toutes les religions du monde, pour être adressée à ses paroissiens après sa mort, et pour leur servir de témoignage de vérité à eux et à tous leurs semblables (t. I, p. I).

ragione abbiano attinto in quest'opera di rango così scadente il preteso guizzo della ragione salvifica. Sorprende ancora di più l'ignoranza marchiana che il nostro abate mostra della religione cristiana e dei suoi fondamenti, più ancora che la sua inesperienza nel campo della filosofia e dei suoi problemi [11]. Un'opera quindi sintomatica comunque per l'analisi di un'epoca così decisiva come il secolo dei lumi: perciò abbiamo cercato di cogliere alcuni momenti caratteristici.

1) Più che opera di studio e di ricerca obiettiva, il *Testament* (o queste *Mémoires...*) — come il titolo stesso suggerisce — è un'autobiografia spirituale di un uomo che ha passato la vita nei crucci personali, senz'aver mai scavato a fondo nella realtà del cristianesimo e della religione naturale: una specie di Don Abbondio delle idee, che ha covato per tutta la vita il malumore di una scelta sbagliata, senz'avere il coraggio di essere sincero con se stesso e con gli altri [12]. Una situazione allucinante — a pensarci bene — che desta più compassione, che sdegno o meraviglia.

Ciò che soprattutto ha scosso la sua convinzione in Dio e nella religione è stato lo *spettacolo del male e delle ingiustizie* [13] di cui pul-

---

[11] Fra le fonti principali è certamente Montaigne, che ricorre un po' dappertutto (cf. t. I, p. 23: « Le judicieux Montaigne », 31, 37, 58, 59 s., 71, 88, 89, 94, 213, 215, 216, 217, 276; t. II, pp. 6, 22, 29, 82, 111, 130, 279, 301, 386, 390, 391; t. III, pp. 95, 115, 270, 305, 310, 363 e passim!). Trovo meno spesso citata un'opera dal titolo incerto: *Espion Turc* o *Esprit Turc* (t. I, p. 34) di cui l'editore indica l'edizione del 1715 ch'è stata probabilmente saccheggiata dal Meslier (ved. Appendice n. 5, p. 499).

[12] Il Meslier detesta la sua vita di sacerdote, ch'è stata tutta una finzione, e si scusa di essersi trattenuto dal fare una dichiarazione delle sue convinzioni « ne voulant pas m'exposer durant ma vie à l'indignation des prêtres, ni à la cruauté des tyrans » (t. I, p. 25). La confusione mentale del Nostro diventa ancor più manifesta nel suo continuo ricorrere ai testi biblici, per criticare la religione e il cristianesimo!

[13] *Introduction*, t. I, p. 5. La geremiade continua accusando l'indifferenza di coloro che sono in autorità: « La source de tous les maux qui vous accablent et de toutes les impostures qui vous tiennent malheuresement captif dans l'erreur et dans la vanité des superstitions, aussi bien que sous les lois tyranniques des grands de la terre n'est autre que cette détestable politique des hommes, dont je viens de parler; car les uns voulant injustement dominer sur leurs semblables et les autres voulant acquérir quelque vaine réputation de sainteté et quelquefois même de divinité; ils se sont les uns et les autres adroitement servis, non seulement de la force et de la violence, mais ont encore emploïé toutes sortes de ruses et dans la vanité des superstitions, aussi bien que sous les lois tyranniques des fins » (l. c., p. 7).

lula il mondo: « J'ai connu tant de méchancetés dans le monde, que la vertu même la plus parfaite et l'innocence la plus pure n'étoient pas exemtes de la malice de calomniateurs. J'ai vu et on voit encore tous les jours une infinité d'innocens malheureux persécutés sans raison, et opprimés avec injustice, sans que personne fut touchée de leur infortune, et sans qu'ils trouvassent aucun protecteur charitable pour le secourir. Les larmes des justes affligés et les misères de tant de peuples tiranniquement opprimés par les riches et par les grands de la terre, m'ont donné aussi bien qu'à Salomon, tant dégoût et tant de mépris pour la vie, que j'estimai comme lui, la condition des morts beaucoup plus heureuse que celle des vivants; et ceux, qui n'ont jamais été, plus heureux mille fois, que ceux qui sont et qui gémissent encore dans de si grandes misères ».

A leggere le sue cocenti diatribe sembra che lo scopo della religione, e del cristianesimo in particolare, avrebbe dovuto essere quello di eliminare da questo mondo ogni male, ogni ingiustizia, ogni disuguaglianza e di trasformare la vita di questa terra in una Bengodi perenne: non fa meraviglia se il Meslier, con siffatte premesse che avrebbero fatto sorridere il filosofo più modesto dell'antichità, non abbia più pentimenti o incertezze e lasci correre la sua facile penna. A questo si riduce il nocciolo di tutta la diatriba, come si legge anche alla fine di questo squallido itinerario: « Or il n'est pas croïable et il n'est pas même possible qu'un être tout puissant, infiniment bon, infiniment aimable et infiniment sage auroit jamais voulu, en créant le monde, faire ainsi un mélange confus de bien et de mal » [14].

2) La condanna si applica, senza distinzione, a tutte le religioni ed in particolare alla religione cattolica: tutte le religioni sono invenzioni umane, nessuna è di istituzione divina. In particolare la fede cristiana è completamente vana, vuoti e senza senso i misteri e la rivelazione [15]. Il Nostro poi è convinto dell'assoluta inconciliabilità fra fede e ragione:

---

[14] *Testament...*, ch. XCVI, t. III, p. 367. Era questo il miracolo che Gesù Cristo doveva fare (cf. ch. XXI, t. I, p. 185 s.).

[15] « Cette croïance néanmoins est toujours aveugle; parce que les Religions ne donnent et ne sauroient même donner aucune preuve claire, sure et convaincante de la vérité de leurs pretendus saints mystères, ni de leurs prétendues révélations divines. Elles veulent que l'on croïe absolutement sans en avoir aucun doute, mais aussi sans rechercher, meme sans désirer d'en connoitre les raisons: car ce seroit, selon elles, une impudente témerité et un crime de lêze Majesté Divine... » (*Testament...*, ch. X, t. I, p. 68).

« De là vient qu'ils tiennent encore pour maxime qu'il faut renoncer à cet égard à toutes les lumières de la Raison et à toutes les apparences des senses pour captiver leur esprit sous l'obéissance de leur Foi. En un mot ils tiennent que pour croire fidèlement, il faut croire aveuglement, sans raisonner et sans vouloir chercher des preuves. Or il est évident qu'une croïance aveugle de tout ce qui se propose sous le nom et l'authorité de Dieu, est un principe d'erreurs, d'illusions et d'impostures » [16].

Con queste premesse, è facile immaginare quale trattamento abbiano qui le dottrine fondamentali del cristianesimo e gli argomenti fondamentali che i Padri prima e poi soprattutto S. Tommaso (di cui non trovo alcun accenno nel *Testament*) hanno elaborato per risolvere l'enigma del bene e del male, della vita e della morte nell'esistenza umana.

Non meno radicale è la condanna della morale cristiana a cominciare dal suo punto di partenza ch'è la dottrina del peccato originale il quale, per due argomenti soprattutto, ripugna allo stesso concetto di Dio quale è esposto dalla teologia:

a) « Car premièrement, comment accorder dans un même Dieu un si grand excès de bonté et un si grand excès d'amour pour les hommes, avec si peu de soin, qu'il auroit eu, de les conserver dans leur innocence, lorsqu'ils y étoient, et avec une si grande faiblesse et une si grande fragilité, que celle dans laquelle il les auroit volontairement laissé, pour tomber si facilement et si tôt, qu'ils ont fait, dans le péché? ».

b) « Est-il croïable qu'un Dieu infiniment bon, et qui auroit tant de douceur et de bonté pour les hommes, auroit voulu reprouver, perdre et condamner tout le genre humain, non seulement à toutes les peines et à toutes les misères de cette vie, mais aussi à brûler éternellement dans les flames effroïables d'un enfer, pour une si légère faute, que celle qu'Adam auroit commise, en mangeant dans un jardin quelques fruits qui lui auroient été defendus? Et pour une faute, qui ne méritoit pas un coup d'étrivière. Il est indigne d'avoir seulement une telle pensée d'un Dieu, qui seroit souverainement bon et souverainement sage » [17].

---

[16] *Testament*..., ch. X, t. I, p. 69. Il seguente ch. XI ha per titolo: « Elle [la Foi] n'est aussi qu'une source et une cause fatale de troubles et de divisions éternelles parmi les hommes » (p. 70). Seguono: critica agli argomenti dell'apologetica cattolica (p. 73 ss.), al valore della S. Scrittura (p. 102 ss.), ai miracoli (p. 138 ss.), alla divinità di Gesù Cristo (p. 174), delle rivelazioni (p. 187 ss.), delle profezie (p. 231 ss.), della Chiesa romana (p. 313). Una critica speciale è riservata a S. Paolo « ce grand Mirmadolin » (p. 335 ss.).

[17] *Testament*..., ch. XL, t. II, p. 149 ss.

Il Nostro è prodigo di osservazioni di questa fatta: « ... se Dio sapeva che Adamo avrebbe peccato, perché non l'ha impedito? E perché poi Dio se l'è presa tanto per il peccato di Adamo, per un fatto così trascurabile, da mandare in terra il suo Figlio? ». Non sorprende allora che, nel suo edonismo razionalistico, il Meslier condanni come errori i precetti fondamentali della morale cristiana: cercare la virtù nel dolore sull'esempio di Gesù Cristo, condannare i piaceri della carne, amare i nemici [18]. Questa critica si conclude con il cavallo di battaglia della critica deista e illuministica al cristianesimo ch'è di tollerare, anzi di favorire gli abusi dei potenti: « Cette enorme disproportion que l'on voit partout entre les différens Etats et Conditions, des hommes, dont les uns semblent même n'être nés que pour dominer tiranniquement sur les autres et pour avoir toujours leurs plaisirs et leurs contentements dans la vie, et les autres, au contraire, semblent n'être nés que pour être de misérables, de malheureux et de vils esclaves et pour gémir toute leur vie dans la peine et dans la misère: laquelle disproportion est toute-à-fait injuste, parce qu'elle n'est nullement fondée sur le mérite des uns, ni sur le démérite des autres; et elle est odieuse, parce qu'elle ne sert d'un coté qu'à inspirer et entretenir l'orgueil, la superbie, l'ambition, la vanité, l'arrogance et la fierté dans les uns, et de l'autre coté ne fait qu'engendrer des haines, des envies, des colères, des désirs de vengeance, des plaintes, des murmures, toutes lesquelles passions sont ensuite la source et la cause d'une infinité de maux et de méchancetés qui se font dans le monde; lesquels maux et méchancetés ne seroient certainement pas, si les hommes établissoient entre eux une juste proportion, et telle qu'il seroit seulement nécessaire pour établir et garder entr'eux une juste subordination, et non pas pour dominer tiranniquement les uns sur les autres » [19].

È una grandine di accuse secondo le quali tutto il male, tutte le ingiustizie, tutte le odiosità e gli aspetti più deplorevoli della vita sono messi a carico del cristianesimo: a leggere cose di questo genere, viene da

---

[18] « Ces maximes de la morale chrétienne tendent non seulement au renversement de la justice; mais elles tendent encore manifestement à favoriser les méchans » (*Testament*..., ch. XLI, t. II, p. 164).

[19] *Testament*..., ch. XLII, t. II, p. 169 s. Altri abusi: si proteggono le nullità, si difendono l'appropriazione e la cupidigia dei beni della terra invece di averli in comune (ma perché allora Meslier ha deriso le Beatitudini?: t. II, p. 37), si proclama l'indissolubilità del matrimonio invece del libero amore, la tirannia dei potenti (ch. XLV-LIV). Si conclude con un fiero attacco alla Corte di Francia.

chiedersi se Voltaire, D'Holbach, D'Alembert, Helvétius e soci, che le hanno con tanto impegno avallate e diffuse, non abbiano fatto troppo affidamento sull'ottusità altrui.

3) Alla demolizione della credenza in Dio è dedicata l'ultima parte dell'opera [20]: l'arsenale polemico del Nostro è di particolare interesse, non tanto dal punto speculativo, ma come documento di una cultura ch'era giunta alla resa dei conti del suo principio e della sua tradizione cristiana. Questo preteso attacco al deismo e ai « deicoli » riesce perfino istruttivo e in certo senso, cioè a rovescio, può contribuire al consolidamento del monoteismo autentico: poiché anche il Meslier, come altri e più noti fautori dell'irreligione e dell'ateismo, usano attaccare la religione come tale e la fede in Dio fondandosi sullo spettacolo spesso poco edificante degli orrori ed errori delle religioni statalistiche, politeiste, feticiste, ecc.

I - *L'origine della religione è puramente politica.* Dio è stato inventato da alcuni uomini più ambiziosi e bricconi degli altri per essere rispettati, una volta ch'essi avevano conquistato il potere e le ricchezze: « D'ailleurs il paroit assez clairement que la première croïance des Dieux ne vient, que de ce que certains hommes plus fins, plus rusés, plus subtils et peut-être même plus malins et plus méchans que les autres, aïant voulu s'élever par ambition au-dessus des autres et aïant voulu peut- être aussi se jouer agréablement de leur ignorance et de leur sotise, se sont avisés de prendre le nom et la qualité de Dieu et de souverain Seigneur, pour se faire d'autant plus craindre et respecter, et les autres, soit par crainte, soit par sottise, soit par complaisance et par flaterie, les aïant laissé faire, ils se sont rendus les Maitres, et étant les Maitres, ils ont retenu le nom de Dieu et la qualité de souverain Seigneur, comme nous voïons maintenant... » [21].

II - *L'argomento del politeismo e dell'idolatria.* Per il Nostro il passaggio dal politeismo al monoteismo non è affatto un progresso nel concetto di religione ma la dimostrazione della sua evidente assurdità:

---

[20] Per il Nostro tutti gli scienziati e i saggi dell'antichità erano atei o furono accusati di ateismo: Aristotele, Diagora, Pitagora, Plinio, Triboniano, Rabelais, Spinoza e perfino due Papi, Giulio II e Leone X (*Testament...*, ch. LXI, t. II, p. 290).

[21] *Testament...*, ch. CXII « D'où vient la première croïance et connaissance des dieux », t. II, p. 298 ss.

« Mais si nos Christicoles, ni les autres Deicoles, n'aïant pas voulu pour cela rejetter toute croïance de Dieu, ils ont été obligés de se restraindre au moins à la croïance d'un seul Dieu, unique en substance et en nature, mais triple en personnes, comme nos Christicoles le prétendent; et cela étant, voilà déjà tout d'un coup bien de Dieux anéantis; puisque d'un si grand nombre de Divinités, que les superstitieux Deicoles reconnossoient et adoroient dans les siècles passés, il a fallu que leurs descendans se soient réduits et restraints à la croïance et à l'adoration d'un seul Dieu et même d'un Dieu invisible, et d'un Dieu incorporel et immatériel et par conséquent d'un Dieu qui n'a ni chair, ni dos, ni ventre, ni bras, ni jambes, ni piés, ni mains, ni yeux, ni tête, ni bouche, ni langue, ni oreilles, ni dents, ni ongles, ni griffes, ni aucune autre partie, et qui par conséquent encore n'a ni forme, ni figure, ni couleur au dehors, ni aucun coté, ni aucune configuration au dedans, ou plutot qui n'a aucun dedans, ni aucun dehors, ni aucun dessous, ni aucun dessus; d'un Dieu néanmoins qui, selon eux, est partout, qui voit tout, qui gouverne tout, qui soutient tout, qui est tout entier en tous lieux, et tout entier en chaque partie de lieux, qui est tout puissant, infiniment bon, infiniment sage, infiniment juste, infiniment aimable et enfin qui est infiniment parfait en toutes sortes de perfections, dont la nature est immuable, immobile et éternelle, dont la nature est sa puissance, sa sagesse, sa bonté et sa volonté même; et dont réciproquement la puissance, la sagesse, la bonté et la volonté sont la nature et son essence même. Voilà certainement une bien surprenante idée d'Etre; mais on peut bien certainement dire aussi que c'est l'idée d'un Etre entièrement imaginaire et tout-à-fait chimérique... » [22]. Evidentemente, con una logica siffatta si può dimostrare qualsiasi cosa.

III - *Critica degli argomenti dell'esistenza di Dio e della creazione.* Questa critica è esposta con alquanto disordine, perché il Nostro intercala nella discussione ampie digressioni che confondono spesso il filo del discorso. Inizia con la critica delle prove di « ... un de nos plus fameux Archi-Deicoles, Mons. de Fénelon » [23].

---

[22] *Testament...*, ch. LXIII « Les Déicoles ont été enfin obligez de reconnoitre la fausseté que l'on avoit de la pluralité des Dieux », t. II, p. 302 s.

[23] *Testament...*, ch. LXIV « Ils ne sont pas mieux fondés dans la croïance, qu'ils ont, de l'existence d'un Dieu seul », t. II, p. 304 s.; la critica a Fénelon è ripresa al ch. LXXVIII, t. III, pp. 116 ss., 134 ss., 139 ss.; la critica all'argomento ontologico al ch. LXXXIII, t. III, p. 162 ss. I principali rappresentanti del teismo sono per Meslier gli ontologisti Fénelon e Malebranche.

Segue la dichiarazione davvero sorprendente, la quale forma l'unico accenno veramente metafisico di questa filastrocca, che « l'Essere non può essere creato ». « Puis donc que l'Etre est, et qu'il est évident qu'il est, il faut nécessairement reconnoitre qu'il a toujours été [...], mais il faut encore nécessairement reconnoitre que c'est l'Etre, qui est le premier principe et le premier fondement de toutes choses. Car il est évident que toutes choses ne sont nullement et véritablement ce qu'elles sont, que parce qu'elles ont l'Etre, et qu'elles sont elles-mêmes des participations de l'Etre, et il est clair et sûr que rien ne seroit, si l'Etre n'etoit point. D'où il s'en suit évidemment que l'Etre en géneral est, ce qu'il y a de premier et de principal et de fondement en toutes choses; et par conséquent que l'Etre est le premier principe et le premier fondement de toutes choses. Et comme l'Etre n'a jamais commencé d'être et qu'il a toujours été, comme on vient de le démontrer, et que d'ailleurs toutes choses ne sont que de modifications de l'être, il s'en suit évidemment, qu'il n'y a rien de créé, et par conséquent, qu'il n'y a point de créateur » [24].

L'argomento ch'è qui toccato è tradizionale nel platonismo cristiano e si trova ampiamente sviluppato nello stesso S. Tommaso [25], ma il Meslier ha scambiato la protasi con l'apodosi, confondendo ogni cosa. È ovvio che non è l'Essere stesso, l'essere come tale, ch'esige di essere creato perché ciò sarebbe contraddittorio, ma soltanto l'essere finito e per partecipazione, cioè il mondo degli enti.

Ma il Meslier scrive a questo modo perché ha la sua soluzione in tasca, quella di mettere a principio e fondamento di ogni realtà la materia.

IV - *La materia come realtà e causa fondamentale degli esseri.* Essa deve prendere il posto di Dio e dei suoi attributi cioè « ...être éternelle et indépendante de toute autre cause, aussi bien que le seroit celui que l'on prétend l'avoir créée » [26]. E la dimostrazione procede con una serie di affermazioni di estremo candore ma non di altrettanta effi-

---

[24] *Testament...*, ch. LXVIII, t. II, p. 326.

[25] *Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 1; cf. il nostro: *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., Torino 1963; v. anche: *Participation et causalité*, Louvain 1960, ed it., Torino 1961. Non mi risulta che Meslier citi mai S. Tommaso, mentre qualche volta cita S. Agostino, ch'è detto anche lui come S. Paolo « ... leur grand Mirmadolin » (t. III, pp. 221, 223).

[26] *Testament...*, ch. LXX, t. II, p. 313.

cacia persuasiva: « Car l'idée seule d'une matière universelle, qui se meut en divers sens, et qui, par ces diverses configurations de ses parties, se peut tous les jours modifier en mille et mille sortes de manières différentes, nous fait clairment voir, que tout ce qu'il a dans la nature se peut faire par les loix naturelles du mouvement et par la seule configuration, combinaison et modification des parties de la matière. [...] Et comme il est certain, que la matière se meut, et que personne ne le peut nier, ni en douter [...], il faut nécessairement qu'elle ait d'elle-même son Etre et son mouvement, ou qu'elle ait reçu d'ailleurs l'un et l'autre. Elle ne peut les avoir reçu d'ailleurs [...], il s'ensuit donc qu'elle a d'elle-même son être et son mouvement, et par conséquent il est inutile de chercher hors d'elle-même le principe de son être et de son mouvement » [27].

Il Meslier identifica quindi il fatto del divenire con i suoi principi e le sue cause e dà al complesso della natura, nel suo molteplice articolarsi, il nome di materia e prende il fatto per la spiegazione stessa. La materia è così assunta come « ...il vero essere » e identificata senz'altro con l'essere [28]; il movimento è l'atto fondamentale della materia e così le leggi dell'essere. Le affermazioni spuntano sulla penna del Meslier con la medesima disinvoltura: « Il est constant, clair et évident, que la matière, ou au moins que l'étendue, existe nécessairement, et même qu'elle est infinie » [29]. L'affermazione della materialità e dipendenza dal corpo non possono più sorprendere [30].

E con la morte finisce tutto, è la conclusione del *Testament*: « Les morts avec lesquels je suis sur le point d'aller, ne s'embarassent plus de *rien* et ne se soucient plus de *rien*. Je finirai donc ceci par le *rien*, aussi ne suis-je guères plus que *rien*, et bientot je ne serai *rien* etc... » [31].

La conclusione più diretta, alla quale l'autore dà tutto il suo plauso, è che sorgano uomini fieri e risoluti, come Ravaillac, a liberare finalmente il mondo dai tiranni.

---

[27] *Testament...*, ch. LXVI e ch. LXVII, t. II, pp. 318, 320. Però si ammette che non c'è legame necessario fra l'idea di materia e l'idea di movimento (p. 323).

[28] *Testament...*, ch. LXIX, t. II, p. 328 ss.; v. anche: pp. 338 ss., 346 ss., 381 s.

[29] *Testament...*, ch. LXXXII, t. II, p. 172.

[30] *Testament...*, ch. LXXXIX, t. III, p. 273 ss.

[31] *Testament...*, ch. IC, t. III, p. 398.

APPENDICI

1 - D'HOLBACH: INTEGRAZIONI AL TESTO

a) *Ritorno allo studio della natura e all'esperienza*

« L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnoit la Nature. Son esprit est tellement infecté de préjugés qu'on le croiroit pour toujours condamné à l'erreur: le bandeau de l'opinion, dont on le couvre dès l'enfance lui est si fortement attaché que c'est avec la plus grande difficulté qu'on peut le lui ôter. Un levain dangereux se mêle à toutes ses connaissances et les rend nécessairement flottantes, obscures et fausses: il vouloit pour son malheur franchir le bornes de sa sphère, il tenta de s'élancer au delà du monde visible, et sans cesse des chûtes cruelles et réitérées l'ont inutilement averti de la folie de son entreprise: il voulut être Métaphysicien, avant d'etre Physicien: il méprisa l'expérience, pour se repaître de systèmes et de conjectures, il n'osa cultiver sa raison, contre laquelle on eût soin de le prévenir de bonne heure; il prétendit connoitre son sort dans les Régions imaginaires d'une autre vie, avant que de songer à se rendre heureux dans le séjour où il vivait. En un mot l'homme dedaigna l'étude de la Nature pour courir après de phantômes, qui semblables à ses feux trompeurs que le voyageur rencontre pendant la nuit, l'effrayèrent, l'éblouirent, et lui firent quitter la route simple du vrai, sans laquelle il ne peut parvenir au bonheur » (*Le Système de la Nature*, Préface; II ed., p. non numerata).

b) *L'ateo e l'ateismo*

« Qu'est-ce en effet qu'un *athée*? C'est un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'experience, à la raison. C'est un penseur, qui, ayant médité la matière, son énergie, ses propriétés, et sa façon d'agir, n'a pas besoin pour expliquer les phénomènes de l'univers et les opérations de la nature, d'imaginer des puissances idéales, des intelligences imaginaires, des êtres de raison qui, loin de faire mieux connoitre cette nature, ne font que la rendre capricieuse, inexplicable, méconnaissable, inutile au bonheur des humains. Ainsi les seuls hommes qui peuvent avoir des idées simples et vraies de la nature sont regardés comme des speculateurs absurdes et de mauvaise foi!

Si par *athée*, l'on designe un homme qui nieroit l'existence d'une force inhérente à la matière et sans laquelle l'on ne peut concevoir la nature, et

si c'est à cette force motrice que l'on donne le nom de *Dieu*, il n'existe point d'athées.

Mais si par *athées*, l'on entend des hommes dépourvus d'enthousiasme, guidés par l'expérience et le témoignage de leurs sens, qui ne voient dans la nature que ce qui s'y trouve réellement ou ce qu'ils sont à portée d'y connoitre; qui n'apercevoient et n'y peuvent apercevoir que de la *matière essentiellement active* et mobile, diversement combinée, jouissante par elle-même de diverses propriétés, et capable de produire tous les êtres que nous voyons. Si par *athées*, l'on entend des physiciens convaincus que, sans recourir à une cause chimérique, l'on peut tout expliquer par les seules lois du mouvement... Si par *athées*, l'on entend des gens qui ne savent point ce que c'est qu'un *esprit* et qui ne voient point le besoin de *spiritualiser* ou de rendre incompréhensibles des causes corporelles...

Si par *athées*, l'on entend des hommes qui conviennent de bonne foi que leur esprit ne peut ni concevoir ni concilier les attributs négatifs et les abstractions théologiques avec les qualités humaines et morales que l'on attribue à la divinité... Si par *athées*, l'on désigne des hommes, qui rejettent un phantôme dont les qualités odieuses et disparates ne sont propres qu'à troubler et à plonger le genre humain dans une démence très-nuisible. Si, dis-je, des penseurs de cette espèce sont ceux que l'on nomme des *athées*, l'on ne peut douter de leur existence; et il y en aurait un très-grand nombre, si la lumière de la saine physique et de la droite raison étoient plus repandus » (*Le Système de la Nature*, P. II, ch. XI; ed. cit., pp. 353, 364-366).

c) *Intolleranza e origine dell'ateismo*

« Les athées sont, dit-on, plus rares en Angleterre et dans les pays protestans, où la tolérance est établie, que dans les pays catholiques romains, où les princes sont communément intolérans et ennemis de la liberté de penser. Au Japon, en Turquie, en Italie, et surtout à Rome, on rencontre beaucoup d'athées. Plus la superstition a de pouvoir, plus elle révolte les esprits qu'elle n'a pu écraser. C'est d'Italie que sont sortis Jordano Bruno, Campanella, Vanini, etc. Il y a tout lieu de croire que sans les persécutions et les mauvais traitements des chefs de la synagogue, Spinoza n'eût peut-être jamais imaginé son système. L'on peut encore présumer que les horreurs produites en Angleterre par le fanatisme, qui coûtèrent la vie à Charles I, ont poussé Hobbes à l'athéisme; l'indignation qu'il conçut pour le pouvoir des prêtres lui suggéra peut-être aussi ses principes si favorables au pouvoir absolu des rois. Il crut qu'il était plus convenable pour un état d'avoir un seul despote civil, souverain de la religion même; que d'avoir une foule de tyrans spirituels, toujours prêts à troubler. Spinoza, séduit par le idées de Hobbes, est tombé dans la même erreur, dans son *Tractatus theologico-politicus*, ainsi que dans son traité [*De*] *Jure ecclesiasticorum* » (*Le Système de la Nature*; ed. cit., t. II, p. 392, nota). Che sarà questa seconda opera di Spinoza? Non è lo stesso *Tractatus theologico-politicus*?

d) *Diffida contro la moderna incredulità*

La nouvelle Philosophie dévoilée, et pleinement convaincue de Lèse-Majesté Divine et Humaine au premier chef.

En France M.DCC.LXX.

Il primo ch'è indicato è D'Holbach, Système de la Nature... qu'on peut regarder comme son chef-d'oeuvre, Londres [c'est à dire à Rouen] 1770.

« Un reste de faiblesse l'a porté à mettre cette importante production sous le nom d'un homme mort [Mirabaud] il y a dix ans. Mais des personnes qui se croient très au fait assurent que c'est l'ouvrage d'un soi-disant Philosophe actuellement vivant et très connu. Ce qu'il y a de bien certain, c'est qu'on n'en peut pas attribuer l'édition au défunt *Mirabaud*, sous le nom duquel on le fait paraitre » (p. 4).

« Ce prétendu *Système de la Nature... ce livre abominable* n'est que le résultat et comme la récapitulation d'une infinité d'autres qui depuis 30 ans inondent Paris et toute la France. Il ne diffère des autres, qu'en ce que ceux qui l'ont mis au jour ont l'audace de dire très clairement, et sans aucune équivoque, ce qu'eux-mêmes et leurs associés n'avaient hasardé jusqu'ici, qu'en se couvrant du masque du Déisme. Il paroissoit dans tous leurs Ouvrages avouer l'existence de Dieu. Ils affectoient même quelque fois de fair de cet Etre Suprème les éloges les plus magnifiques. Mais ce Dieu qu'en apparence ils se faisoient gloire de reconnoitre n'étoit pour eux qu'un idole sans parole et sans loix, sans providence, sans misericorde, et sans justice, sans mystères, sans sagesse et sans fécondité; un Dieu à qui est pleinement indifférent qu'on l'adore, ou qu'on en adore d'autres que lui; ou même qu'on n'en adore aucun: un Dieu à qui est parfaitement égal qu'on reconnoisse et qu'on adore son fils, ou qu'on le nie et qu'on le blasphème avec toutes les vérités qu'il nous a enseignées: un Dieu à qui plaisent également le mensonge et la vérité, l'erreur et la foi, le Mahométan, le Juif, l'Hérétique, l'Idolatre, le Chrétien, le Catholique: un Dieu qui voit avec complaisance auprès de lui dans sa gloire des hommes qui l'ont meconnu, renié, combattu et qui ont cruellement fait egorger ses fidèles Adorateurs. Tel avait été jusqu'ici le Dieu des Auteurs de l'*Essai sur l'Histoire générale*, des *Lettres philosophiques,* du *Poème sur la Loi naturelle*, du *Dictionnaire Philosophique* [sono di Voltaire], des *Pensées sur l'interprétation de la Nature* [Diderot], du *Pyrrhonisme du Sage,* de la *Philosophie du bon sens,* de l'*Analyse de Bayle* [Recherches sur l'origine = M. de Boulanger, p. 5, nota], du *Despotisme oriental*, des *Lettres de la Montagne*, de l'*Emile*, du *Contrat social* [Rousseau], du *Discours sur l'inégalité des conditions*, de l'*Esprit* [Helvétius], des *Lettres Persanes* [Montesquieu], du *Roman de Bélisaire*, du *Christianisme dévoilé* [par le feu Mr. Boulanger], du *Militaire philosophe* [Naigeon], de l'*Histoire de l'Ame*, de quantité d'articles du Dictionnaire Enciclopédique, et de grand nombre d'autres semblables productions de la nouvelle philosophie ».

e) *Requisitoria dell'Avv. Gen. dello Stato contro la moderna empietà* [1]

Sur lequel est intervenu l'Arrêt du Parlement du 18 Aout 1770, qui condamne à être brulés différens livres ou brochures, intitulés: 1. *La contagion sacrée*, ou l'*Histoire naturelle de la Superstition*, ouvr. trad. de l'an-

[1] Si trova in Appendice a *Le Système de la nature*, ed. cit., t. II, p. 464 ss.

glois, Londres 1768. - 2. *Dieu et les hommes*, ouvr. théologique, mais raisonnable, Londres 1770. - 3. *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, trad. de l'anglois de Woolston, XVIII siècle. - 4. *Examen critique des apologistes de la Religion chrétienne*, par Mr. Fréret, 1767. - 5. *Examen impartial des principales Religions du monde.* - 6. *Le Christianisme dévoilé*, ou *Examen des principes et des effets de la Religion chrétienne*, 1787. - 7. *Sistème de la Nature*, ou *Des loix du monde physique et du monde moral.*

(Imprimé par ordre exprès du Roi)

a) Messieurs, jusque à quand abusera-t-on de notre patience? s'écriot l'Orateur Romain, dans un temps où la République exposée à toutes les fureurs d'une faction prête à éclater, comptoit au nombre des conjurés les citoyens les plus illustres, melés avec la plus vive populace.

Ne pouvons-nous pas aujourd'hui adresser les mêmes paroles aux Ecrivains de ce siècle, à la vue de cette espèce de Conféderation, qui réunit presque tous les auteurs, en tout genre, contre la Religion et le Gouvernement? Il n'est plus possible de se le dissimuler; cette ligue criminelle, trahit elle-même son sécret. Son but principale est de détruire l'harmonie établie entre tous les ordres de l'Etat, et maintenue par la relation intime qui a toujours subsisté entre la doctrine de l'Eglise et les lois politiques.

Oui, Messieurs, depuis l'extirpation des hérésies qui ont troublé la paix de l'Eglise, on a vu sortir des ténèbres un système plus dangereux par ses conséquences que les anciennes erreurs, toujours dissipées à mesure qu'elles se sont réproduites. Il s'est élévé au milieu de nous une secte impie et audacieuse; elle a decoré sa fausse sagesse du nom de philosophie; sous ce titre imposant, elle a prétendu posséder toutes les connaissances. Ses partisans se sont élévés en précepteurs du genre humain. *Liberté de penser*, voilà leur cri, et ce cri s'est fait entendre d'une extremité du monde à l'autre.

D'une main ils ont tenté d'ébranler le Trone; de l'autre ils ont voulu renverser les Autels. Leur objet étoit de détendre la croyance, de faire prendre un autre cours aux esprits sur les institutions religieuses et civiles, et la révolution s'est pour ainsi dire opérée. Les prosélites se sont multipliés, leurs maximes se sont répandues: les Royaumes ont senti chanceler leurs antiques fondemens, et les Nations étonnées de trouver leurs principes anéantis, se sont démandé par quelle fatalité elles étoient devenues si différentes d'elles-mêmes.

C'est à la Religion sur-tout que ces Novateurs ont cherché à porter les coups les plus funestes; ils se sont acharnés à déraciner la foi, à corrompre l'innocence, et étouffer dans les âmes tout sentiment de vertu. [...]

Non, il ne nous est plus permis de garder le silence sur ce déluge d'écrits, que l'irréligion et le mépris des loix ont repandus depuis quelques années. Nous étions occupés à rassembler toutes ces productions funestes, lorsque nous avons été informés que ce même désordre avoit excité la juste indignation de l'Assemblée générale du Clergé de France. Le Roi lui-même nous a fait connoitre que les Evêques de son Royaume avoient porté aux pieds du trône, des plaintes également vives et respectueuses, sur l'audace éffrénée des Ecrits irréligieux.

[...] Les femmes elles-mêmes, s'initient à ces connaissances d'impiété et de scepticisme; et négligeant les devoirs qui leur sont propres, et qu'elles

seules peuvent remplir, elles passent une vie oisive dans la méditation de ces ouvrages scandaleux.

A peine sont-ils devenus publics dans la Capitale, qu'ils se répandent comme un torrent dans les provinces, et dévastent tout sur leur passage. Il est peu d'asiles qui soient exempts de la contagion: elle a pénétré dans les ateliers, et jusques sous les chaumières: bientôt plus de foi, plus de religion et plus de moeurs: l'innocence primitive s'est altérée; le souffle brûlant de l'impiété a desseché les âmes, et a consumé la vertu. Le peuple étoit pauvre, mais consolé; il est maintenant accablé de ses travaux et de ses doutes: il anticipoit par l'espérance sur une vie meilleure; il est surchargé des peines de son état, et ne voit plus.

C'est peu de voir multiplier les fruits malheureux de la fureur impie de nos écrivains; il s'est établi un commerce de poison avec l'Entranger. Les haines nationales se taisent devant l'impiété; elle est devenue un lieu funeste qui réunit les esprits les plus divisés: elle ne craint pas même de violer la cendre des morts, de calomnier leur esprit, et croit peut-être encore honorer leur mémoire. [...]

Vous reconnoitrez, Ms, cette imposture dans deux des ouvrages dont nous allons rendre compte.

Le septième et le dernier des ouvrages que nous apportons à la cour est le combe du scandale, et couronne tous les attentas dont l'impiété est coupable envers l'état et la religion. Il nous a paru mériter une analyse exacte, non seulement parce qu'il réunit tous les blasphèmes et les absurdités des six premiers qu'on s'est attaché à reduire en un corps de système [...], mais encore parce que la cabale philosophique dont il est devenu le code, annonce avec orgueil ce nouveau *Système de la Nature*, comme devant anéantir tous les préjugés, rappeler l'univers entier à son état primitif, et faire rentrer le genre humain dans tous ses droits.

L'Auteur inconnu du *Système de la Nature*, sous le nom de M. Mirabeau [1770...], n'a fait que répéter le système d'Epicure (la première partie). Pour fonder son athéisme, il semble avoir pris à tâche de détruire tous les principes reçus, et de renouveler tous ceux qui avaient été proscrits. Son ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première, il examine ce que c'est la matière et le mouvement; il traite ensuite de l'homme et de son origine et de sa fin: de-là, on passe à la nature de l'ame. Cette discussion le conduit à agiter les fameuses discussions de la liberté, de l'immortalité, du dogme de la vie future, du fatalisme, de la nécessité, et du suicide; il finit par aprécier les devoirs de l'homme envers ses semblables, par déterminer l'origine de la societé, et par fixer tous les droits de la souveraineté. Dans la seconde partie, l'Auteur traite de la religion, de l'existence de Dieu, des preuves de cette existence; du déisme et de l'optimisme, de l'inutilité de la théologie, et de l'inutilité de la conduite des hommes envers Dieu: enfin il termine par l'apologie du code de la nature.

b) Il en conclut que l'athéisme n'est point un système dangereux pour la societé; que la morale naturelle, les lois, la politique, un gouvernement sage et l'éducation suffisent pour reprimer les passions; en un mot, l'impiété selon lui, n'est qu'une accusation vague et imaginaire, et le superstitieux mérite plutôt le nome d'*athée* que le matérialiste.

L'Auteur en finissant se caractérise par cette assertion impie, *que l'ami des hommes ne peut être l'ami des Dieux qui furent dans les âges les vrais fléaux de la terre* (Ch. 14, p. 410); et il termine son ouvrage par une prière à la Nature, que nous nous ferions un devoir d'adopter si elle eût été adressée à son Auteur.

Tel est, Ms, le précis du *Système de la Nature*, de ce livre qu'une secte orgueilleuse présente comme le chef d'oeuvre de l'esprit humain.

Vous frémirez d'horreur, sans doute, en vous rappelant la chaine des principes de cet auteur, et les conséquences funestes qui en résultent:... il ne voit rien, il ne conçoit rien au-delà des objets physiques, et dès lors il nie tous les objets intellectuels. C'est par la physique de la nature qu'il veut juger de l'Auteur même de la Nature; et parce qu'il s'aveugle lui-même au point de ne concevoir pas un Dieu créateur et bienfaisant, il ne craint pas d'en conclure que ce qu'on ne peut concevoir ne peut pas exister: conclusion également étrange et absurde, et d'après laquelle il ne va plus que de sophismes en sophismes, de blasphèmes en blasphèmes, et par tant de scandales accumulés, il ose en quelque sorte défier la Religion et la Loi.

[...] Il se fait une gloire féroce de surpasser en audace, Epicure, Spinoza et tous les Philosophes, ou plutôt tous les athées des siècles passés. Ces derniers, en effet, envelopoient au moins d'emblèmes leur odieuse doctrine; quelque fois même ils ne faisoient que douter de l'existence de l'Etre suprême et ce doute même étoit une sorte d'aveu de la Divinité. L'Auteur du *Système de la Nature* déclare ouvertement et avec l'assertion la plus décidée, qu'il n'y a point de Dieu, et qu'il ne sauroit y en avoir. Son dessein est d'établir le matérialisme et la fatalité absolue.

Il veut persuader aux nations que les rois n'ont et ne peuvent avoir sur elles d'autre autorité que celle qu'elles leur ont confiée: qu'elles sont en droit de la balancer, de la modérer, de la restreindre, de leur en demander compte, en même de les en dépouiller, si elles le jugent convenable à leurs intérets. Il les invite à user avec courage de ces prétendus droits, et il leur annonce qu'il n'y aura de bonheur pour elles, que lorsqu'elles ont mis des limites au pouvoir de leurs Princes, et qu'elles les auront forcés à n'être que des répresentants du peuple et les exécuteurs de sa volonté (pp. 488-492).

Avviandosi alla fine, il Nostro Avv. dichiara: « La religion ne craint que les égaremens de la raison et non pas des efforts. Elle ne s'oppose pas à la perfection des sciences et au développement des connoissances physiques... » (p. 497). E conclude con la facile profezia, poiché la realtà era già nell'aria, che continuando di questo passo si arriverà presto alla rivoluzione (p. 498).

f) *Les réflexions philosophiques sur « Le Système de la Nature » par M. Holland, à Paris, chez Valade, Libraire, rue Saint Jacques, 1773.*

L'opera svolge una critica analitica serrata che ci sembra d'interesse ancor attuale perché è opera di uno scienziato (nel *Préface* si presenta come « étranger et géometre »). L'A. segue fedelmente i due tomi, capitolo per capitolo, dell'opera di D'Holbach, riportando in apertura e nel testo copiose citazioni dell'originale a cui si attiene con rigore di uomo di scienza per svolgere la sua critica. Riveliamo i punti principali:

1) Critica alla concezione della materia attiva, dotata di movimento necessario (*Op. cit.*, t. I, pp. 4-17; v. anche: t. II, p. 52 s.).

2) Difesa dell'ordine e finalità della natura contro il « caso » (t. I, pp. 25-47) e il fatalismo (t. I, p. 149). Alla fine è ricordata la ipotesi di Locke « ... que Dieu a pu communiquer la faculté de penser à la matière » (p. 46).

3) Difesa della spiritualità dell'anima (t. I, pp. 60-101). A p. 66 l'A. si rivela discepolo di Cartesio « ... qui le premier a tenté de ramener l'évidence dans la philosophie ». A p. 77 è citato « .. l'auteur du livre de *l'Esprit* » [= Helvétius] che avrebbe preceduto D'Holbach nel sensismo radicale. Acutamente osserva per quest'ultimo che « ... l'auteur ne fait qu'énoncer la thèse, sans avancer même l'ombre même d'une preuve. Au lieu de déduire tous les actes intellectuels de la sensibilité physique, il introduit furtivement dans le cerveau une faculté nouvelle... C'est ainsi qu'il trompe ses lecteurs » (p. 77 s.).

4) Critica dell'etica senza Dio e senza sanzioni (t. I, pp. 192-230).

5) Diffida della critica dell'idea di Dio (t. II, pp. 1-19). Rileviamo il centro della sua argomentazione: « Il prétend que par le mot DIEU nous ne désignons que la cause la plus cachée, la plus éloignée, la plus inconnue des effets qui affectent nos sens. Suivant lui, nous ne faisons usage de ce mot que lorsque le jeu des causes naturelles cesse d'être visible pour nous. Toutes les fois, dit-il, qu'on nous dit que Dieu est l'auteur de quelque phénomene, cela signifie qu'on ignore comment ce phénomene a pu s'opérer par le secours des forces, ou des causes que nous connoissons dans la nature. Ce n'est point du tout sur de tels fondemens que nous établissons l'existence de Dieu. Nous désignons par ce mot un être nécessaire et intelligent, de qui dépendent tous les autres êtres; la cause première, non-seulement des changemens de la nature, mais aussi de son existence et de ses propriétés. Nous ne disons point que Dieu est l'auteur d'un tel événement, parce que nous ne saurions l'expliquer naturellement: il est l'auteur de tout, et la cause des causes les plus connues. Ce n'est pas que, sans admettre son existence, nous nous trouvions incapables d'expliquer naturellement tel ou tel phénomene; c'est que, sans lui, nous ne concevons rien du tout. Nous ne prétendons pas seulement que nous ignorons comment la matière inintelligente, et le mouvement aveugle peuvent produire de l'intelligence et de l'ordre: nous le trouvons contradictoire, et par conséquent impossible. Quand même nous connoitrions parfaitement les forces de la nature, les propriétés de tous les êtres qu'elle renferme, les effets qui peuvent résulter de toutes leurs combinaisons possibles, cette connoissance, bien-loin de nous rendre athées, nous attacheroit d'autant plus fermement à la divinité, en nous découvrant de jour en jour de nouveaux vestiges d'une cause intelligente, ordonnatrice de l'univers. On peut défier l'auteur de nommer un seul grand physicien athée; et, suivant son assertion, on approcheroit de l'athéisme, à mesure qu'on avanceroit dans l'étude de la nature » (p. 15 s.). A p. 18 sono citati come scienziati teisti Newton, s'Gravesande, Muschenbroek, Haller, Buffon, Bonnet...; di quest'ultimo si ricorda più avanti (t. II, p. 153, nota) la difesa del cristianesimo (v. anche p. 211).

6) Diffida sull'abuso del concetto moderno d'infinito (t. II, pp. 21-47), dove il nostro « geometra » rivendica contro Fontenelle e D'Holbach il

carattere puramente convenzionale e non reale dei moderni concetti di « infinitamente grande e infinitamente piccolo ». Per parte sua l'A. si dice d'accordo con Locke, che « ... l'idea di Dio non è innata ma proviene dalla riflessione e dal ragionamento » (t. II, p. 75 s.).

In questa confutazione della critica alle prove dell'esistenza di Dio, a proposito di una citazione del D'Holbach in cui è ricordata un'opera d'un autore celebre sotto il nome di Dott. Baumann [« ... dans lequel, après avoir prétendu que toutes les preuves données jusqu'à présent de l'existence de Dieu, sont caduques, il leur substitue les siennes tout aussi peu convaincantes que les autres »], il Nostro crede di poter precisare: « Je ne connois point cet ouvrage, et je croirois assez que l'auteur s'est trompé sur le nom, et qu'il a voulu parler d'un livre de M. Kant, professeur à Koenigsberg en Prusse » (t. II, p. 80).

Sappiamo ora che l'autore dell'opera era il Maupertuis, che fu criticato del resto anche da Voltaire [art. *Athée, Athéisme*, delle « Questions... »]. E' interessante questa vaga citazione di Kant, ch'è forse la prima fatta in Francia. Probabilmente si allude allo scritto kantiano: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* del 1763.

7) Malafede e incomprensione nella critica a Clarke (t. II, p. 103 s.), a Cartesio (p. 109), a Malebranche e a Newton (p. 110 ss.).

8) Il deismo si riduce ad una setta dell'ateismo (t. II, p. 151).

9) Impossibilità di fondare una vera morale senza la religione (t. II, p. 177 ss.): da notare a p. 203 ss. la messa a punto della speculazione fatta da D'Holbach sul caso Galileo.

10) Critica della tesi del Bayle sui rapporti fra religione e moralità (t. II, p. 231 ss.) che però non vi è nominato.

2 - LA CONDANNA DELL'EPISCOPATO FRANCESE

Il testo formale della condanna, lanciata dall'Episcopato francese nel 1763, è significativo per la connessione stretta fra religione e politica che vi è professata da principio alla fine: la religione è fatta solidale dello *statu quo*.

CONDAMNATION *de plusieurs Livres contre la Religion; tirée des Actes de l'Assemblée générale du Clergé de France de 1763.*

Tel est le rapport admirable établi par la Providence, entre la Religion et la Société, que le bonheur des Etats dépend nécessairement de l'observation des loix divines: l'esprit de subordination et d'obéissance qui fait les enfants de Dieu, fait aussi les Sujets fidèles, et la même liberté de penser, qui enfante les systèmes irréligieux, ébranle les fondemens du Trône et de l'autorité.

L'Histoire de tous les siecles dépose en faveur de cette vérité, et le nôtre n'en fait tous les jours qu'une trop funeste expérience. Le même esprit qui a osé interroger le Ciel, et lui demander compte de ses Voies, de ses Jugemens et de ses Oracles, a bientôt interrogé les Maîtres de la Terre, soumis à l'examen les titres de leur pouvoir, discuté leurs droits et les principes de l'obéissance qui leur est dûe.

Une multitude d'Ecrivains téméraires ont foulé aux pieds les Loix divines et humaines; les vérités les plus saintes ont été obscurcies, et les principes de la Monarchie ébranlés; rien n'a été respecté, ni dans l'ordre civil, ni dans l'ordre spirituel; les faits les plus authentiques ont été revoqués en doute; les Institutions les plus sages décréditées; les maximes les plus pures combattues: on a prétendu ne voir par-tout que des maux à réparer, des changemens à faire, des abus à réformer. On a osé envier au Peuple cette religieuse simplicité qui assuroit sa foi et son bonheur; en feignant de l'éclairer, on a cherché à le séduire; on a altéré sa tranquillité en flattant ses passions, et sous le vain prétexte de détruire ses préjugés. On s'est efforcé d'effacer de son esprit toute impression de Religion, de piété, de crainte et d'amour pour son Dieu, de confiance et de soumission pour ses Pasteurs, de respect, de fidélité et d'obéissance pour son Souverain; en un mot, tout sentiment honnête et vertueux.

Au milieu de cette multitude d'ennemis, la Cité sainte n'a point manqué de défenseurs. Des Evêques ont prémuni les Peuples par des instructions salutaires contre la seduction qui les menaçoit. Des Théologiens habiles ont confondu, dans leurs Ouvrages, les sophismes de l'impiété et de l'indépendance; la Faculté de Théologie de Paris a flétri par une Censure détaillée, quelques-unes de ces productions impies; les droits du Sanctuaire et ceux du Trône ont été vengés; le mal n'est donc pas sans remede; mais il est assez pressant pour allarmer les deux Puïssances; et on ne peut se dissimuler que les maximes anciennes s'affoiblissent; que les liens de l'obéissance se relâchent; que la majesté de l'Etre suprême et celle des Rois sont outragées: que le zèle religieux et celui de la Patrie s'éteignent presque dans tous les coeurs, et que dans l'ordre de la foi, dans celui des moeurs, dans l'ordre même de l'Etat, l'esprit du siècle semble le menacer d'une révolution qui annonce de toutes parts une ruine et une destruction totale.

C'est donc comme Pasteurs et comme Citoyens, comme Evêques de l'Eglise de Dieu et comme membres d'un Etat, dont nous avons l'honneur de former le premier ordre, que nous nous croyons obligés d'élever la voix contre cette multitude d'Ouvrages impies, qu'on ne craint pas de répandre publiquement depuis quelques années, et nous ne croirions pas moins manquer au serment que nous avons fait entre les mains de notre Souverain, qu'à celui que nous avons prononcé aux pieds des Autels, si nous n'employons pas tous les moyens qui sont en notre pouvoir, pour nous opposer à ces productions criminelles et aux malheurs qu'elles nous annoncent.

Mais considérant que parmi tant d'Ouvrages enfantés par l'esprit de mensonge, il y en a plusieurs qui produisent des effets plus funestes, soit parce que le charme de la nouveauté, ou la séduction du style, ou la triste célébrité de leurs Auteurs leur ont donné plus d'éclat, soit parce qu'ils renferment des principes plus pervers et des traits d'une impiété plus scandaleuse, et qu'ils sont par-là même dignes d'une flétrissure particulière.

Considerant de plus que ces Ouvrages ne contiennent pas seulement des propositions condamnables, mais que le fonds en est mauvais, et qu'ils n'ont pour objet dans toutes leurs parties que d'attaquer la Religion chrétienne, les principes des moeurs et ceux qui servent de fondement à la constitution des Etats.

NOUS Archevêques et Evêques députés du Clergé de France, et assemblés à Paris dans le Couvent des Grands-Augustins, instruits et animés par les exemples des hommes respectables qui nous ont précédés dans l'Episcopat, après un mûr examen et le saint nom de Dieu invoqué, nous avons condamné et condamnons tous les Ouvrages qui ont été faits dans ces derniers temps contre la Religion chrétienne, la regle des moeurs, et les principes de l'obéissance qui est dûe au Souverain, et en particulier les Livres intitulés: L'ANALYSE DE BAYLE, LE LIVRE DE L'ESPRIT, LE DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE, EMILE ET LES OUVRAGES FAITS POUR SA DEFENSE, LE CONTRAT SOCIAL, LES LETTRES DE LA MONTAGNE, L'ESSAI SUR L'HISTOIRE GENERALE, LE DICTIONNAIRE PHILOSOPHIQUE, LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, LE DESPOTISME ORIENTAL... comme contenant des principes respectivement faux, injurieux à Dieu et à ses augustes attributs, favorisant l'Athéisme, pleins du poison du Matérialisme, anéantissant la regle des moeurs, introduisant la confusion des vices et des vertus, capables d'altérer la paix des familles, d'éteindre les sentimens qui les unissent, autorisant toutes les passions et les désordres de toute espèce, destructifs de la révélation, tendant à inspirer du mépris pour les Livres saints, à renverser leur autorité, à dépouiller l'Eglise du pouvoir qu'elle a reçu de JESUS-CHRIST, et à décrier ses Ministres, propres à révolter les Sujets contre leur Souverain, à fomenter les séditions et les troubles, scandaleux, téméraires, impies, blasphématoires, et aussi offensans pour la Majesté divine, que nuisibles au bien des Empires et des Sociétés.

Et en conséquence nous défendons, sous les peines de droit, à tous les Fidèles confiés à nos soins, de lire ou de retenir lesdits livres et autres de cette nature, les exortant à se souvenir que cette défense est moins une précaution salutaire, qu'un avertissement nécessaire sur un devoir essentiel de leur vocation; que celui qui aime le péril y périra; et que c'est déja se rendre coupable de péché, que de se permettre même, par un simple motif de curiosité, des lectures capables d'éteindre la foi, de corrompre les moeurs, et d'altérer la tranquillité de l'Etat.

3 - CONDANNA DI « DE L'ESPRIT » DI HELVÉTIUS

Della vasta eco e dell'influsso che dovette suscitare la prima opera di Helvétius è documento significativo la condanna lanciata dall'Arcivescovo di Parigi, lo zelante Cristoforo de Beaumont, il 22 novembre 1758. Ne diamo qualche tratto fra i più salienti.

MANDEMENT *de Monseigneur l'Archevêque de Paris, portant condamnation d'un Livre qui a pour titre « De l'Esprit »*.

[...] Oui, M. T. C. F.[2], ce sont-là les noires *Vapeurs* de l'Enfer; ce sont les œuvres du Prince des ténebres, et nous avons la douleur d'en voir les traces trop marquées dans un Livre extrêmement répandu parmi les brebis confiées à nos soins. Le grand éloignement où nous sommes de notre

---

[2] Mes Très Chers Frères.

Diocèse ne nous a pas permis d'élever le voix aussi-tôt que ce pernicieux Ouvrage, intitulé de l'*Esprit*, a vu le jour. Nous ne l'avons connu qu'après l'éclat scandaleux qu'il a fait dans la Capitale et dans les principales Villes du Royaume. Alors nos entrailles pastorales se sont émues, et nous avons desiré les larmes de *Jérémie*, pour satisfaire à la Majesté Divine outragée par un si grand attentat.

Mais notre douleur seroit insuffisante, si elle demeuroit concentrée dans nous-mêmes. Nous devons la partager avec vous, M. T. C. F., et vous prémunir en même temps contre la seduction. Comme le mal est pressant, et que les remèdes ne pourroient être différés sans danger, nous n'entreprendrons pas de former un plan d'instruction détaillée. Nous nous contenterons d'articuler les points principaux qui rendent le Livre de l'*Esprit* extrêmement répréhensible, et nous nous hâterons de prononcer l'anathème qu'il a si justement mérité.

Saint *Augustin* observe que l'Ennemi de notre salut est en même temps et un Lion furieux qui attaque à force ouverte, et un Serpent tortueux qui cherche à tendre des embûches. Tels sont aussi ses émissaires. *Celse* combattoit ouvertement le Christianisme, *Hobbes* déguisoit son abominable système. Dans le Livre de l'*Esprit* on emploie tour à tour la hardiesse et l'artifice contre la Religion sainte que nous professons. Tantôt on paroît vouloir subjuguer de force l'Empire de JESUS-CHRIST, et établir sur les ruines les Passions, les Loix purement humaines, la Philosophie profane. Tantôt on procede avec plus de circospection, on témoigne de l'estime pour l'Evangile, on affecte d'en reconnoître la douceur et la beauté, on déclare qu'il est capable d'*élever l'ame à la sainteté*, etc. (*De l'Esprit*, in 4, page 232) langage insidieux, M. T. C. F.! Au fonds cet Ouvrage ne respire que la haine du Christianisme, que le dessein formé d'éteindre dans tous les esprits la lumière Divine dont JESUS-CHRIST même est l'Auteur.

[...] L'Auteur du Livre qui arme aujourd'hui notre zele, est un Partisan déclaré de la *Philosophie* du siecle. Il se plaint souvent, et avec toute la vivacité d'un intérêt personnel, de ce qu'il appelle des *déclamations contre les Philosophes* (page 180). Il accuse les *Dévots* de haïr la Philosophie, et à ce titre il les taxe de *bigotterie* et de *fanatisme* (page 560, 561, 564). Il ne doute point que les Philosophes d'aujourd'hui ne soient des *hommes de génie*; il les défend, les flatte, les comble d'éloges. Il s'éleve avec force contre ceux qui retardent les *progrès* de la Philosophie, etc.

[...] Ainsi quand l'Auteur du Livre de l'*Esprit* nous promet d'étendre nos lumieres, de nous développer les principes de la morale, de nous délivrer des préjugés et des erreurs qui nous environnent, de nous faire connoître les ressorts d'une bonne législation, de nous ouvrir la route du bonheur, de nous rendre utile à la société, etc. voyons si ces instructions conviennent avec le dépôt dont la conservation doit nous être infinement chere; si tout le plan de cette science prétendue rentre dans celui de l'Evangile. Mais que peut-on imaginer qui y soit plus contraire?

Il suffit, pour vous en convaincre, de vous rappeller que ce pernicieux Ouvrage (de l'*Esprit*) n'annonce et ne respire qu'une indifférence extrême à l'égard de toute Religion. Combien de fois n'y parle-t-on pas des Religions en général, et par conséquent de celle qui est l'unique vraie, comme de pures *opinions*! Quelle attention n'y apporte-t-on pas à exalter la sagesse

prétendue de ceux qui passent pour Athées ou pour Matérialistes! Quel soin n'y prend-on pas de faire entendre au Lecteur que *l'espoir ou la crainte des peines ou des plaisirs temporels, sont aussi propres à former des hommes vertueux, que les peines et les plaisirs éternels!* (page 58, 68, 109; page 233. Ibid.).

Mais ne nous trompons-nous pas, M. T. C. F., et de pareils traits ne prouvent-ils que de l'indifférence pour la Religion? Ne renferment-ils pas plutôt des principes formellement opposés à toute espece de culte; et si l'on rapproche de ces divers textes, ceux où l'Auteur se déclare pour la tolérance universelle, ceux où il invective sans distinction et sans réserve contre tous les Intolérans, ceux où il manifeste un fonds d'animosité contre les Ministres de l'Eglise, ceux où il s'égaye en rapportant de petits faits très-insultans pour la Religion, ceux où il renverse, autant qu'il est en lui, toute la morale de l'Evangile, pourra-t-on s'empêcher de reconnoître que ce Livre *s'éleve avec hauteur contre toute la science de Dieu?* (2 Cor. X, 5).

[...] Il est bien surprenant, M. T. C. F., que les Incrédules d'aujourd'hui, jaloux, comme ils le sont, du titre de Philosophes, s'attachent à une doctrine aussi monstrueuse que l'est le Matérialisme. Cent fois on a développé l'horreur et l'absurdité de ce système. On a démontré la spiritualité de notre ame par le sentiment que nous avons de la pensée, par la faculté qui est en nous de produire des jugemens, des raisonnemens, des desirs, des doutes, des résolutions, par la vivacité avec laquelle nous comparons nos idées, nos sensations, nos réminiscences, par l'avantage de pouvoir nous élever à la connoissance de Dieu, de la vertu, de la loi, du mérite, et en général, de tous les objets purement intellectuels, par le libre arbitre inseparablement attaché à notre nature. Et cet amour nécessaire de l'existence, cette ardeur dominante que nous éprouvons pour la gloire, ce cri violent de toutes nos facultés vers la possession d'un bonheur sans bornes et sans vicissitudes, ne sont-ce pas autant de gages d'une vie future autant de témoignages sensibles et subsistans de l'immortalité de l'ame? Argumens infaillibles par eux-mêmes, et qui se présenterent à l'intelligence humaine, jusqu'au milieu des ténebres de l'Idolâtrie. Quelle force n'acquierent-ils point par les lumieres de la Révélation! Quelle joie ne répandent-ils point dans les coeurs que la grâce a détachés du monde!

Cependant, le Livre de l'*Esprit* (page 5, 32 et page 2) vient nous enlever cette puissante ressource et cette douce consolation. Il commence par mettre en problème la spiritualité de l'ame; il semble n'admettre entre l'homme et la bête que des différences accidentelles dans le physique et dans la conformation des organes; imagination qui étoit déja venue, il y a plus de quinze siecles, au grand adversaire de la Religion Chrétienne, à l'impie *Celse*. Il disoit que l'homme et l'abeille ne différoient pas essentiellement, et qu'on pouvoit en juger par leurs travaux respectifs. A quoi *Origene* répondoit que l'homme opere par la raison, et la bête par l'instinct (Orig., *Lib. IV contr. Cels.*): ce qui signifie que l'homme a dans lui-même le sentiment de son action purement spirituelle, et qu'on ne peut assurer la même chose de la bête, dont la nature nous est inconnue.

L'Auteur du Livre de l'*Esprit* passe bientôt du pur problème aux assertions positives: il parle toujours de l'ame comme d'un être, qui n'a que la *sensibilité physique* (page 293, 328, 371); il n'admet dans cette puissance,

que de la force et du mouvement; il la soumet comme le corps à des *attractions* et à des *inerties*; il fait voir qu'il ne la croit capable ni d'aimer Dieu, ni de le posséder, puisqu'il avance cette étrange proposition; *que l'homme n'étant, par sa nature, sensible qu'aux plaisirs des sens, ces plaisirs, par conséquent sont l'unique objet de ses desirs* (page 326). Quelle doctrine, M. T. C. F.! Elle anéantit, tout à la fois, et la spiritualité de l'ame, et son immortalité; elle rabaisse l'homme à l'état des animaux; elle borne toutes ses vues aux biens de cette vie. Et quels biens encore! Ce ne seront ni les beautés de la vertu, ni les richesses de la science, ni les délices de l'amitié, ni la gloire de servir la Patrie, etc. Tout se bornera aux *plaisirs des sens*, à la satisfation des desirs terrestres.

[...] Ce n'est pas, M. T. C. F., que les Loix humaines, la Politique, la Jurisprudence ne puissent et ne doivent aussi concourir au gouvernement des hommes; mais ces moyens doivent toujours être subordonnés à la Religion: ces moyens sont, sans la Religion, pleins d'artifices, d'inutilités, de dangers même à mille égards. Otez la Religion, tout le pouvoir des Législateurs humains se borne à l'extérieur; et c'est aussi ce que prétend l'Auteur de l'*Esprit*.

Mais les principes de son Livre vont plus loin: ils sont les mêmes que ceux de *Hobbes*; ils tendent à détruire tous les fondemens de la Justice et de la probité; à effacer toutes les notions qu'on a eues jusqu'ici de la vertu et des devoirs qu'elle impose. Selon ce dangereux moraliste, *la sensibilité physique, et l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice: l'intérêt est l'unique Juge de la probité, et du mérite des hommes: si l'on perd l'intérêt de vue, on n'a nulle idée nette de la probité: l'Univers moral est soumis à la Loi de l'intérêt, comme l'Univers physique l'est aux Loix du mouvement: avant la formation des Sociétés, il n'y avoit aucune Loi... ni par conséquent aucune injustice: la vertu est le desir du bonheur général: la Justice consiste dans l'observation exacte des conventions que l'intérêt commun a fait faire, etc.* (page 276, 48, 55, 127, 53, 279, 134 et 278).

Ainsi, M. T. C. F., il ne subsistera aucune distinction primordiale, et fondée sur la Loi même éternelle de Dieu, entre le Juste et l'Injuste; il n'y aura aucune obligation naturelle de pratiquer certains devoirs, et d'éviter certaines fautes. Toute la législation, par rapport aux hommes, dépendra de leur union en société, et de la volonté des premiers Chefs, qui les auront rassemblés. Quand on se rendra coupable de quelque injustice, on pourra être soumis aux peines portées par les Legislateurs; mais du reste nul cri de la conscience, nulle crainte de tomber entre les mains de l'Arbitre Suprême de toutes choses. Qu'il se trouve des motifs d'honnêteté, de charité, de magnanimité pour entreprendre des actions vertueuses, ce seront de savoir si l'intérêt personnel ou public se rencontre dans ses entreprises; cet intérêt sera le mobile de tout, le juge unique du mérite, la cause absolue, et le ressort total de ces actions.

[...] Quelles armes encore les saints monumens du Christianisme ne nous fourniroient-ils point contre les pernicieuses regles de Morale, que le même Ouvrage publie? Nous l'avons déja insinué, M. T. C. F.; dans le Livre de l'*Esprit*, la base des moeurs est le *plaisir* (page 361 et suiv.), sans en excepter même le plus sensuel, le plus honteux, le plus indigne de l'homme. L'Auteur propose l'amour profane comme le grand ressort des vertus; il

remet, à cette occasion, sous les yeux de son Lecteur, les pratiques licentieuses de quelques peuples idolâtres; il ne rougit point de rassembler quantité d'Anecdotes obscènes, d'Images indécentes, de Maximes scandaleuses. O détestable Philosophie du dix-huitieme siecle; c'est donc là le terme; disons plutôt le précipice où tu conduis les hommes! Quoi, M. T. C. F., ces passions que JESUS-CHRIST et les Saints Apôtres nous ont ordonné de combattre, de réprimer, de mortifier, on vient nous les représenter comme l'ame de toutes les grandes et héroïques actions? Ce fruit malheureux du péché, ce germe de corruption, qui fait gémir les plus grands Saints, on nous le vante comme le mobile géneral du gouvernement des hommes? Ce n'est pas encore assez, on condamne en quelque sorte la raison à se taire, en présence des passions; à leur céder l'Empire au moins durant la plus grande partie de nos jours.

Car voici, M. T. C. F., les propositions surprenantes qu'on trouve dans le Livre de l'*Esprit. Que la raison nous dirige dans les actions importantes de la vie, je le veux: mais qu'on en abandonne les détails à ses goûts et à ses passions. Qui consulteroit surtout la raison, seroit sans cesse occupé à calculer ce qu'il doit faire, et ne feroit jamais rien* (page 618). Et quand il s'agit d'instructions élémentaires, d'education de la jeunesse, l'Auteur trouve de grands avantages à ne *point s'opposer aux passions* (page 337) de ce premier âge. Il appelle des *Pédans, des Déclamateurs, des Gens sans esprit* (page 164) ceux *qui recommandent sans cesse la modération des desirs* (page 373). Il prétend que *celui qui, pour être vertueux, auroit toujours ses penchans à vaincre, seroit nécessairement un malhonnête homme*; et au lieu de se souvenir des égards qui sont dûs à un sexe dont la pudeur fait le plus bel ornement, il semble l'inviter à franchir toutes les barrieres, il lui en fournit des exemples, il l'arme de prétextes, il fait l'apologie des excès en ce genre. Que de choses, M. T. C. F., nous sommes obligés de supprimer, pour épargner à vos oreilles des détails dangereux, des termes capables de blesser l'honnêteté publique.

Nous devons nous taire également sur les endroits où ce Livre effraye la Patrie et alarme les Citoyens. Eh! falloit-il donc, en traitant *de la puissance des passions* (page 298 et suiv. et page 223) faire paroître sur la scene, des hommes *bravant le Ciel*, et armés contre leurs Souverains? Falloit-il chercher dans l'Antiquité, des traits qui ne méritent qu'un éternel oubli, des forfaits dont les Auteurs ne furent que des furieux ou des impies? Mais, voilà, M. T. C. F., ce qu'opere encore l'orgueilleuse Philosophie du siecle. Elle accoutume ceux qui s'y livrent à discuter les droits des Puissances, après avoir combattu ceux de la Divinité. Les mêmes Ecrivains, qui nient l'immortalité de l'ame, la vie future, les principes des moeurs, entreprennent aussi de rompre les noeuds qui attachent les Sujets à leurs Maîtres. On n'attaque pas, il est vrai, à découvert, l'autorité dont on dépend immédiatement; on cherche des objets de critique dans les Religions éloignées; on paroît borner ses observations, ou plutôt ses invectives, aux gouvernemens qui passent, ou qu'on donne pour despotiques. Mais dans ces discussions téméraires, on ne manifeste toujours que trop les sentimens d'indépendance et même de révolte, dont on s'est laissé prévenir contre tout ce qui porte les caracteres du Pouvoir Suprême. Bientôt on pousse l'audace jusqu'à donner des idées favorables de ceux qui se sont signalés par d'énormes attentats; on ne craint pas de les représenter comme des hommes rares, comme des

puissans génies: et quelles impressions de pareilles images ne peuvent-elles point faire sur des Lecteurs trop crédules ou déja passionnés!

Le Livre de l'*Esprit* mérite de grands reproches sur l'article que nous ne faisons qu'indiquer ici. On y trouve une doctrine bien opposée à celle du grand Apôtre, qui nous apprend qu'*il n'y a point de Puissance qui ne vienne de Dieu; que c'est lui qui a établi toutes celles qui sont sur la terre; qu'ainsi celui qui s'oppose aux Puissances, résiste à l'ordre de Dieu, et attire la condamnation sur lui-même... qu'il est donc nécessaire de s'y soumettre, non seulement par la crainte du châtiment, mais aussi par un devoir de conscience* (Rom. XIII, 2, 5).

Telles sont les véritables regles, M. T. C. F.; nous ne pouvons trop vous en recommander l'estime et la pratique; mais pour demeurer dans les termes de cette humble et chrétienne subordination, il faut bien concevoir que la paix et le bonheur des Etats en dépendent, que la sûreté même des Particuliers y est attachée; que JESUS-CHRIST le modele de toutes les vertus, a donné l'exemple de la soumission la plus parfaite à l'égard de toutes les Puissances; que les Apôtres et les Martyrs ont obéi aux commandemens les plus injustes et aux persécuteurs les plus cruels; qu'il n'appartient jamais aux Sujets de juger leurs Maîtres, et que les écarts, en ce genre, sont de véritables usurpations de l'autorité même de Dieu, qui seul peut demander compte aux Princes de leur administration.

Gardez-vous aussi, M. T. C. F., en réfléchissant sur ce qui touche la Patrie et le Gouvernement, d'adopter un principe très-pernicieux du Livre de l'*Esprit*. *Qu'importe*, dit-il, *au Public la probité d'un Particulier? Cette probité ne lui est de presque aucune utilité* (page 81). Eh!, M. T. C. F., chaque Particulier n'est-il pas Membre de la Société, et par conséquent du Public? Si chaque Particulier est sans probité, le Public peut-il être sans vice, et si chaque Particulier est homme de bien, le Public peut-il n'être pas vertueux? Quand JESUS-CHRIST et ses Saints Disciples ont recommandé les vertus, et la plus grande de toutes qui est ha charité, n'ont-ils pas prétendu établir les fondemens de la félicité publique? Et quand *saint Augustin* assure que *ce qui fait la justice de quelque Société que ce soit, c'est uniquement d'obéir à Dieu*, n'entend-il pas que, si tous les Particuliers pratiquent cette sainte *obéissance*, toute la *Société* sera censée fidèle aux volontés de Dieu, et posséder par ce moyen la *Justice*?

C'en est assez, M. T. C. F., sur ce Livre trop fameux de l'*Esprit*. Nous nous répétons que la présente Instruction n'en est ni l'analyse détaillée, ni l'examen suivi: beaucoup moins en est-ce la réfutation complete. Il se trouve, dans ce déplorable Ouvrage, quantité d'autres traits qui mériteroient les attentions rigoureuses de notre zele. Ce sont des expressions peu vraies et peu décentes sur quelques passages de l'Ecriture, des Peres et des Conciles: ce sont des imputations hazardées ou malignes sur les Professions Saintes et les Engagemens Monastiques: ce sont des éloges donnés à certains Livres, à certains sentimens, au moins très suspects en matiere de Religion: ce sont des attentions pleines d'artifice pour distinguer la fonction du Philosophe de celle du Théologien; attentions dont le but est de pouvoir attaquer le Christianisme en paroissant se renfermer dans les bornes de la pure Philosophie. Mille autres choses, tout-à-fait repréhensibles, pourroient donner lieu à un

grand Ouvrage Théologique, dont nous ne pouvons envisager que sous un coup d'oeil général, le plan, l'étendue et l'utilité.

[...] Enfin, M. T. C. F., n'oubliez point en la présence de JESUS-CHRIST l'Auteur du Livre qui nous donne occasion de vous parler. Si le devoir de notre Ministere nous oblige d'élever la voix contre son pernicieux Ouvrage, sa personne nous est toujours très-chere, et nous nous intéressons très-particulièrement à son salut. Il a fait même, en se rétractant, une démarche dont nous devons lui tenir compte; démarche néanmoins qui auroit pû et dû être encore marquée et plus satisfaisante. Desirons ardemment qu'il y ajoute tous les caracteres et toutes les oeuvres d'une sincere et édifiante conversion. Le Livre dont il est l'Auteur, le rend très-coupable aux yeux de Dieu et des hommes. En le publiant, il a mis dans le monde le germe d'une séduction dont il n'est pas même en son pouvoir d'arrêter le cours. Les suites d'un Ouvrage qui blesse la Religion et les Moeurs, sont comme éternelles; c'est une odeur de mort qui infecte toute la postérité: c'est une plante maudite qui étouffe d'âge en âge le bon grain semé dans le champ du Pere de Famille. Mais, M. T. C. F., les grandes miséricordes du Seigneur éclatent dans les grandes fautes. L'Auteur du Livre de l'*Esprit* rentrant en lui-même, et donnant des marques publiques d'une foi humble et soumise constante et zelée, remplira de joie les vrais Fidèles, confondra les Incrédules opiniâtres, désabusera ceux qui auroient eu le malheur de se laisser séduire. [.....]

Par Monseigneur, DE LA TOUCHE

(Si trova in Appendice al *Dictionnaire Anti-Philosophique*, ed. cit., pp. 395-413).

E' stato conservato il testo della ritrattazione di Helvétius delle dottrine di *De l'Esprit* di cui parla l'Arrêt del 1763. Il testo della dichiarazione di Helvétius è riportato nel *Dictionnaire Anti-Philosophique*, nell'art. *Helvet.* « M. *Helvet* **, instruit que le Parlement procédoit à la condamnation de son livre, crut devoir présenter une Requête qui fut déposée au Greffe de la Cour. Il y disoit que plus il réfléchit sur le malheur qu'il a eu de composer son livre intitulé *De l'Esprit*, plus il craindra toujours de ne s'être pas suffisamment expliqué par ses précédentes rétractions et déclarations; qu'en conséquence il se croit obligé de chercher à dissiper, autant qu'il est en lui, jusqu'à l'apparence de doute sur la sincérité de la douleur et de son répentir. Qu'il requiert qu'il plaise à la Cour lui donner acte de ce qu'il désavoue, déteste et rétracte formellement et précisément toutes les erreurs dont son livre est rempli; lui donner pareillement acte de ce qu'il fait et fera toujours profession des vérités contraires aux dites erreurs, se soumettant en tout au jugement qui sera prononcé par la Cour, la suppliant très-humblement de vouloir bien considérer, que sa faute a eu pour principe l'égarement de son esprit, plutôt que celui de son coeur » (p. 132).

Una dichiarazione simile è presentata anche dal censore del libro M. Tercier. La pubblicazione postuma di *De l'Homme* mostrerà che le opinioni di Helvétius erano rimaste intatte su tutti i punti. Era mancato solo il coraggio di professarle apertamente.

4 - ARREST DU PARLEMENT

Documenti ufficiali della letteratura irreligiosa e atea sono le condanne del Parlamento di Parigi. Ne diamo alcuni saggi presi dall'Appendice del *Dictionnaire Anti-Philosophique*, attribuito all'Abbé Nonnotte, à Avignon, chez La Veuve Girard et François Seguin, Imprimeurs-Libraires, à la Place Saint Didier 1767.

ARREST DU PARLEMENT, *du 6 Février 1739, qui condamne plusieurs Livres à être lacérés et brûlés par l'Exécuteur de la Haute-Justice.* [.....]

« La Cour ordonne que les Livres intitulés *De l'Esprit,* le *Pyrrhonisme du Sage,* la *Philosophie du bon sens,* la *Religion naturelle, Lettres semi-philosophiques, Etrennes des Esprits forts,* et *Lettre au R. P. Berthier sur le Matérialisme,* seront lacerés et brûlés en la Cour du Palais, au pied du grand escalier d'icelui, par l'Exécuteur de la Haute-Justice; fait défenses à toutes personnes, de quelque qualité et condition qu'elles soient de composer, approuver, imprimer, ou faire imprimer et distribuer aucuns Livres, Ecrits et Brochures sous quelque dénomination que ce soit, contre la Religion, l'Etat et les bonnes moeurs, à peine d'être poursuivis extraordinairement et punis suivant la rigueur des Ordonnances; ordonne qu'à la requête du Procureur-Général du Roi, il sera informé pardevant le Conseiller-Rapporteur, pour les Témoins qui seroient en cette Ville, et pardevant les Lieutenans Criminels des Bailliages et Sénéchaussées du Ressort et autres Juges des cas Royaux à la pursuite des Substituts du Procureur-Général du Roi; pour les témoins qui se trouveroient lesdits Lieux, contre les Auteurs, Imprimeurs et Distributeurs desdits Livres ayant pour titre: le *Pyrrhonisme du Sage,* la *Philosophie du bon sens,* la *Religion naturelle, Lettres semi-philosophiques, Etrennes des Esprits forts,* et *Lettre au R. P. Berthier*: enjoint à tous ceux qui en ont des Exemplaires, ensemble de celui intitulé *De l'Esprit,* de les remettre incessamment au Greffe de la Cour pour y être supprimés; fait très-expresses inhibitions et défenses à Durand, Libraire, et à tous autres de réimprimer, vendre et débiter lesdits Livres, et à tous Colporteurs et Distributeurs, de les colporter ou distribuer, le tout à peine d'être poursuivis extraordinairement et punis suivant la rigueur des Ordonnances. Et ayant égard aux requêtes desdits Helvétius et Tercier, et usant d'indulgence à leur égard, donne acte audit Helvétius de ce qu'il désavouë, déteste et retracte formellement et précisément toutes les erreurs dont son Livre est rempli, lui donne pareillement acte de ce qu'il fait et fera toujours profession des vérités contraires auxdites erreurs, se soumettant en tout au Jugement qui sera prononcé par la Cour, la suppliant très-humblement de vouloir bien considérer que sa faute a eu pour principe l'égarement de son esprit plutôt que celui de son coeur; et audit Tercier, de ce qu'il désavouë et déteste toutes erreurs dont ledit Livre (*De l'Esprit*) se trouve rempli, et retracte formellement l'approbation qu'il a mise au bas dudit Livre, déclarant qu'il fait et fera toute sa vie profession des vérités opposées auxdites erreurs, que c'est par inadvertance qu'il a approuvé ledit Livre, et a été l'occasion de son impression, qu'il supplie très-humblement la Cour d'user d'indulgence à son égard, déclarant en outre qu'il est si répentant de sa faute, que désormais il n'etend plus se changer d'examiner ou d'approver aucuns Livres » (p. 417 s.).

(Segue la condanna dei primi 7 volumi usciti della *Encyclopédie*, di cui nello stesso anno si occuperà un *Arrêt* speciale, un mese dopo, l'8 marzo. Cf. il testo nell'*Op cit.*, p. 419 s.). Fra gli *Arrêts* dello stesso anno figura anche la condanna del sunto commento di Voltaire all'Ecclesiaste e al Cantico dei Cantici (*Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des Cantiques*, par M. de Voltaire, imprimé à Geneve, chez les Frères Cramer, 1759), ch'è bollato come: « ... une traduction infidèle et licentieuse... composée dans un esprit opposé à celui de la Religion » (*Op. cit.*, p. 421).

Diamo invece il testo integrale della condanna dell'*Emilio* di Rousseau (pp. 422-425).

ARREST DU PARLEMENT, *qui condamne* Emile, ou de l'Education, *par Jean-Jacques Rousseau, à être lacéré et brûlé par l'Exécuteur de la Haute-Justice.*

Ce jour, les Gens du Roi sont entrés, et M^e^ Omer-Joly de Fleury, Avocat dudit Seigneur Roi, portant la parole, ont dit:

Qu'ils déferoient à la Cour un imprimé en quatre volumes *in octavo*, intitulé, *Emile, ou de l'Education, par J. J. Rousseau, Citoyen de Geneve, dit imprimé à La Haye en M.DCC.LXII.*

Que cet Ouvrage ne paroît composé que dans la vûe de ramener tout à la Religion naturelle, et que l'Auteur s'occupe dans le plan de l'Education qu'il prétend donner à son Eleve, à développer ce systême criminel.

Qu'il ne prétend instruire cet Eleve que d'après la nature qui est son unique guide, pour former en lui l'homme moral, qu'il regarde toutes les Religions comme également bonnes, et comme pouvant toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le Gouvernement, dans le génie du Peuple, ou dans quelqu'autre, selon les temps et les lieux.

Qu'il borne l'homme aux connoissances que l'instinct porte à chercher, flatte les passions comme les principaux instrumens de notre conservation, avance qu'on peut être sauvé sans croire en Dieu, parce qu'il admet une ignorance invincible de la Divinité qui peut excuser l'homme; que selon ses principes, la seule raison est juge dans le choix d'une Religion, laissant à sa disposition la nature du culte que l'homme doit rendre à l'Etre suprême que cet Auteur croit honorer, en parlant avec impiété du culte extérieur qu'il a établi dans la Religion, ou que l'Eglise a prescrit sous la direction de l'Esprit-Saint qui la gouverne.

Que conséquemment à ce sistême; de n'admettre que la Religion naturelle, quelle qu'elle soit chez les differens Peuples, il ose essayer détruire la vérité de l'Ecriture-Sainte et des Prophéties; la certitude des miracles énoncés dans les Livres Saints, l'infaillibilité de la Révélation, l'autorité de l'Eglise, et que ramenant tout à cette Religion naturelle, dans laquelle il n'admet qu'un culte et des loix arbitraires, il entreprend de justifier non-seulement toutes les Religions, prétendant qu'on s'y sauve indistinctement, mais même l'infidélité et la résistance de tout homme à qui l'on voudroit prouver la Divinité de JESUS-CHRIST et l'existence de la Religion Chrétienne, qui seule a Dieu pour Auteur, et à l'égard de laquelle il porte le blasphême jusques à la donner pour ridicule, pour contradictoire, et à inspirer une

indifference sacrilège pour ses mystères et pour ses dogmes qu'il voudroit pouvoir anéantir.

Que tels sont les principes impies et détestables que se propose d'établir dans son Ouvrage cet Ecrivain qui soumet la Religion à l'examen de la raison, qui n'établit qu'une foi purement humaine, et qui n'admet de vérités et de dogmes en matiere de Religion, qu'autant qu'il plait à l'esprit livré à ses propres lumieres, ou plutôt à ses égaremens, de les recevoir ou de les rejetter.

Qu'à ces impietés il ajoute des détails indécens, des explications qui blessent la bienséance et la pudeur, des propositions qui tendent à donner un caractère faux et odieux à l'autorité souveraine, à détruire le principe de l'obéissance qui lui est dûe, et à affoiblir le respect et l'amour des Peuples pour leurs Rois.

Qu'ils croient que ces traits suffisent pour donner à la Cour une idée de l'Ouvrage qu'ils lui dénoncent; que les maximes qui y sont répandues forment par leur réunion un systême chimérique, aussi impraticable dans son exécution, qu'absurde et condamnable dans son projet. Que seroient d'ailleurs des Sujets élevés dans les pareilles maximes, sinon des hommes préoccupés du scepticisme et de la tolérance, abandonnés à leurs passions, livrés aux plaisirs des sens, concentrés en eux-mêmes par l'amour propre, qui ne connoîtroient d'autre voix que celle de la nature, et qui au noble desir de la solide gloire, substitueroient la pernicieuse manie de la singularité? Quelles règles pour les moeurs! Quels hommes pour la Religion et pour l'Etat, que des enfans élevés dans des principes qui font également horreur au Chrétien et au Citoyen!

Que l'Auteur de ce Livre n'ayant point craint de se nommer lui-même, ne sçauroit être trop promptement poursuivi; qu'il est important puisqu'il est fait connoître, que la Justice se mette à portée de faire un exemple tant sur l'Auteur que sur ceux qu'on pourra découvrir avoir concouru soit à l'impression, soit à la distribution d'un pareil Ouvrage digne comme eux de toute sa sévérité.

Que c'est l'objet des Conclusions par écrit qu'ils laissent à la Cour avec un exemplaire du Livre; et se sont les Gens du Roi retirés.

Eux retirés:

Vû le Livre en quatre tomes, in 8°, intitulé *Emile, ou de l'Education, par J. J. Rousseau, Citoyen de Geneve.* Sanabilibus aegrotamus malis; ipsaque nos in rectum, natura genitos, si emendari velimus juvat. Senec. de Ira. Lib. XI, cap. XIII, tom. 1, 2, 3 et 4; *à La Haye, chez Jean Neaulme, Libraire, avec Privilège de Nosseigneurs les Etats de Hollande et Westfrise.* Conclusion du Procureur-Général du Roi; ouï le Rapport de M[e] Pierre-François Lenoir, Conseiller; la matiere mise en délibération.

La Cour ordonne que ledit Livre imprimé sera lacéré et brûlé en la Cour du Palais, au pied du grand escalier d'icelui, par l'Exécuteur de la Haute-Justice; enjoint à tous ceux qui en ont des Exemplaires, de les apporter au Greffe de la Cour, pour y être supprimés; fait très expresses inhibitions et défenses à tous Libraires d'imprimer vendre et débiter ledit Livre, et à tous Colporteurs, Distributeurs ou autre de le colporter ou distribuer, à peine d'être poursuivis extraordinairement, et punis suivant la rigueur des Ordonnances. Ordonne qu'à la Requête du Procureur-Général du Roi, il

sera informé pardevant le Conseiller-Rapporteur, pour Témoins qui se trouveront à Paris, et pardevant les Lieutenans Criminels des Bailliages et Sénéchaussées du Ressort, pour les Témoins qui seront hors de ladite Ville, contre les Auteurs, Imprimeurs ou Distributeurs dudit Livre; pour les informations faites, rapportées et communiquées au Procureur-Général du Roi, être par lui requis et par la Cour ordonne ce qu'il appartiendra; et cependant ordonne que le nommé J. J. Rousseau, dénommé au Frontispice dudit Livre, sera pris et appréhendé au corps, et amené ès Prisons de la Conciergerie du Palais, pour être ouï et interrogé pardevant ledit Conseiller-Rapporteur, sur les faits dudit Livre, et répondre aux Conclusions que le Procureur-Général entend prendre contre lui; et où ledit J. J. Rousseau ne pourroit être pris et appréhendé, après perquisition faite de la Personne, assigné à quinzaine, ses biens saisis et annotés, et à iceux Commissaires établis, jusqu'à ce qu'il ait obéi suivant l'Ordonnance; et à cet effet ordonne qu'un Exemplaire dudit Livre sera déposé au Greffe de la Cour, pour servir à l'instruction du Procès. Ordonne en outre que le présent Arrêt sera imprimé, publié et affiché par-tout où besoin sera. Fait en Parlement, le 9 Juin 1762.

Signé, DUFRANC

In apertura dell'opera (pp. XV-XX) si legge la condanna del *Dictionnaire* di Voltaire e delle *Lettres de la Montagne* di Rousseau, contro cui si rivolge l'intera opera.

ARREST DU PARLEMENT, *qui condamne le* Dictionnaire Philosophique portatif *et les* Lettres écrites de la Montagne, *par Jean Jacques Rousseau, première et seconde partie, à être lacérés et brûlés par l'Exécuteur de la Haute-Justice.*

Ce jour, toutes les Chambres assemblées, les Gens du Roi sont entrés, et M[e] Omer-Joly de Fleury, Avocat dudit Seigneur Roi, portant la parole, ont dit:

Messieurs,

Si la fausse Philosophie, qui jette tant de dépravation sur les moeurs n'est pas assez éclairée, ou n'a pas assez de bonne-foi pour abjurer ses erreurs, au moins devroit-elle se repaître en silence de ses chimeres et de ses absurdités. Pour pouvoir insensiblement se produire et faire des Prosélytes, elle avoit marché d'abord par des voies obscures, et employé des moyens qui n'étoient pas à la portée de tout le monde; vous l'avez cependant arrêtée dans sa route, et ses essais capables de tromper votre vigilance, n'ont pas échappé à votre pénétration; il est étrange aujourd'hui, que secouant sans pudeur le voile sous lequel elle avoit jusqu'ici déguisé sa marche, elle leve le front pour paroître ce qu'elle est; qu'elle profère hautement l'iniquité, ouvre la bouche contre le Ciel, et veuille répandre avec plus de facilité par toute la terre le poison de l'incrédulité de son esprit et du libertinage de son coeur. C'est le seul but que l'on ait pu se promettre du *Dictionnaire Philosophique portatif* que l'on ose faire paroître, et on se porte à cet excès sous le règne d'un Prince qui, par la maniere dont il gouverne ses Peuples, ne cherche qu'à affermir dans leur coeur la vérité du dogme et la pureté de la morale.

Si l'Auteur étoit connu, il ne vous paroîtroit pas moins digne que son Ouvrage des peines les plus rigoureuses. Quelle frénesie possede donc certains esprits de nos jours? Quel fruit pensent-ils retirer de leur doctrine impie, cruelle même pour l'humanité? Que présente-t-on dans ce Dictionnaire? Les dogmes de la Religion présentés comme des nouveautés introduites par la succession des temps; dérision de la discipline et des usages de l'Eglise; anéantissement des saintes Ecritures et de toute Révélation: on essaye de sapper les fondemens de la Religion Catholique: on nie la Divinité de JESUS-CHRIST: on ne craint pas, on ne rougit pas de traiter de fable ce que les Evangélistes en rapportent, et de donner pour institution humaine la foi et la discipline de l'Eglise; les Sacremens, le culte des Saints pour superstition. On rapporte des allégories, des figures qui se trouvent dans les Ecrivains Sacrés, mais on soustrait aux Lecteurs l'objet des allégories, les vérités et les faits annoncés par les figures, et qui en rendent le rapport et la justesse sensibles.

On expose des contradictions entre les Auteurs divins, et on tait avec soin les explications qui concilient de la maniere la plus satisfaisante ces contrariétés apparentes. On se permet de falsifier les Textes de l'Ecriture, et on en donne des traductions infidèles; on y ajoute même quelquefois pour tromper le Lecteur peu attentif; on ne respecte pas plus les Textes des Peres, et on porte la témérité jusqu'à vouloir jetter un vernis d'ignorance ou d'idiotisme sur les plus fameux génies, tels que les *Augustin* et les *Chrysostome*, etc.

Point de miracles; c'est, selon l'Auteur, insulter Dieu que d'en supposer. Point de péché originel dans l'homme; point de liberté dans sa volonté; point de Providence générale ni particuliere: la matiere est éternelle selon lui: il n'y a de certitude que la Physique et la Mathématique: illusion que l'espérance d'une vie future, l'homme périt tout entier; invectives contre les actes consacrés par la Religion: loix divines et humaines également méprisées; on présente les Religions comme faites pour les climats. Toutes les Loix qui concernent la Physique sont calculées pour le méridien qu'on habite, et les Rites de la Religion sont de même nature. On paroît admettre une Religion naturelle dans laquelle on reconnoîtroit Dieu quelconque; mais quelle seroit cette Religion, et quel Dieu y reconnoîtroit-on, puisque, selon l'Auteur, on n'a aucune idée de Dieu, qu'on ne peut le connoître, et qu'on ne lui rendroit aucun culte, sous prétexte qu'il n'a pas besoin de nous?

Mysteres, Dogmes, Morale, Discipline, Culte, Vérité de la Religion, Autorité divine et humaine, tout est donc en butte à la plume sacrilège de cet Auteur qui se fait gloire de se ranger dans la classe des bêtes en mettant l'homme à leur niveau, puisqu'il n'admet de bonheur que celui des sens, et qu'il consent à périr entièrement comme elles.

Et quels moyens emploie-t-on pour inviter à adopter ces erreurs? Le ridicule, la plaisanterie, les doutes, les sophismes, les objections, les difficultés, les blasphêmes même mille fois répétés par les impies depuis dix-huit siecles, et mille fois réfutés, résolus avec la force et l'évidence qui fait le caractere de la vérité, et qui ne peuvent en imposer qu'a ceux qui négligent de s'instruire, et à ceux qui ont quelqu'intérêt à se laisser séduire et à se faire illusion.

Tel est l'Ouvrage que la République de Geneve a déja condamné aux flammes, et que tout Etat policé, n'eût-il pas l'avantage que nous avons d'être dans le sein de l'Eglise Catholique, ne peut s'empêcher de proscrire,

parce qu'il n'est pas de Société aux intérêts de laquelle ne soient contraires la licence, l'indépendance et l'irréligion. Doit-on s'étonner que les Loix qui gouvernent les différens Etats, ne soient pas plus respectées par cet Auteur, et que celle en particulier, qui assure depuis tant de siecles le Sceptre et la Couronne aux Princes aînés mâles de nos Rois, soit aussi l'objet de ses railleries.

A ce premier Ouvrage nous en joindrons un autre intitulé *Lettres écrites de la Montagne*, etc. en deux Parties. L'Auteur dans la première s'occupe à défendre ses précédens Ouvrages, et en particulier son *Emile*, contre la proscription prononcée par le Conseil de la République de Geneve: malheureusement opiniâtre dans le systême qu'il a adopté, loin de profiter des censures qui en ont été faites, d'avouer avec candeur les erreurs dont on l'a convaincu, et de les détester; il renouvelle tous ses principes impies et détestables contre la Religion Catholique et contre JESUS-CHRIST même qui l'a fondée, contre la Révélation et les Livres Saints, contre les Miracles, toutes les autres erreurs, enfin dont le détail a révolté si justement tous les esprits à la lecture d'*Emile*. A ces impiétés il ajoute de nouveaux blasphêmes que nous n'osons répéter, et qui annoncent un de ces Philosophes orgueilleux qui résistent à la vérité en lui opposant leurs illusions, *hommes corrompus dans l'esprit et pervertis dans la Foi, mais le progrès qu'ils feront aura des bornes, car leur folie sera connue de tout le monde.*

Quel abus plus énorme et plus déshonorant de l'esprit et des talens! La Religion aura toujours des *Celse*, des *Julien*, des *Socin*, des *Bayle*, des insensés, en un mot, qui blasphêmeront contr'elle et contre son divin Auteur: mais malheur à ces hommes qui, flattés d'ériger une école d'erreur et d'iniquités, et d'y perpétuer la race des impies, se chargent de l'horreur et de l'exécration des hommes sages et vertueux de tous les siecles et de tous les Pays.

[De tels Philosophes, dit un des plus grands Orateurs de la Hollande, sont ceux qui se piquent le plus *de bon air et de belles manieres*, ce n'est même souvent que les fausses idées qu'ils s'en sont formées qui les déterminent au systême de l'incrédulité: ils trouvent, dit-il, que la raison sent trop l'Ecole, et que la foi est pédantesque: ils croient que pour se distinguer dans le monde, il faut affecter de ne point croire et de ne point raisonner. Qu'ils apprennent de cet homme célebre, qu'on les regarde dans le monde comme des insensés: ils vivent avec des personnes qui croient un Dieu et une Religion, avec des personnes qui ont été élevées dans ces principes: bien plus encore, ils vivent dans une Société dont les fondemens vont crouler avec ceux de la Religion; ensorte que, s'ils parviennent à sapper ces derniers, ils vont par cela même sapper les autres: tous les Membres sont intéressés au maintien de cet édifice qu'ils veulent détruire... L'Univers entier les conjure de ne point établir des systêmes dont la connaissance va lui être funeste: malgré tant de voix, malgré tant de prieres, malgré tant d'instances, et parmi tant de gens intéressés à l'établissement de la Religion, soutenir que la Religion est une chimere, s'acharner à la combattre, mettre toute son application et toute sa gloire à la détruire, n'est-ce pas le comble de la brutalité et de la fureur?]

Nous remettons à la Cour ces Imprimés, avec les conclusions par écrit

que nous avons prises à ce sujet. Et se sont lesdits Gens du Roi retirés. Eux retirés:

Vû les deux Imprimés, in 8°, le premier portant pour titre, *Dictionnaire Philosophique portatif*, Londres 1764, commençant par l'article *Abraham*, et finissant par l'article *Vertu*, contenant 344 pages d'impression, sans nom d'Auteur ni d'Imprimeur; le second intitulé *Lettres écrites de la Montagne*, par Jean-Jacques Rousseau, première et seconde Partie, à Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1764, contenant la première Partie 334 pages, et la seconde 226 pages d'impression. Conclusion du Procureur-Général du Roi. Ouï le rapport de M[e] Joseph-Marie Terray, Conseiller. La matiere mise en délibération.

La Cour ordonne que lesdits deux imprimés seront lacérés et brûlés au pied du grand escalier du Palais par l'Exécuteur de la Haute-Justice, Enjoint à tous ceux qui en ont des Exemplaires de les rapporter au Greffe de la Cour, pour y être supprimés; fait défenses à tous Imprimeurs, Libraires, Colporteurs et autres, de les imprimer, vendre, débiter, ou autrement distribuer, sous telles peines qu'il appartiendra. Ordonne qu'à la Requête du Procureur-Général du Roi, et par-devant le Conseiller-Rapporteur que la Cour commet, il sera informé contre ceux qui auroient composé, imprimé, vendu, ou autrement distribué lesdits deux Imprimés, pour ladite information faite, et communiquée au Procureur-Général du Roi, être par lui requis ce que de raison, et par le Cour ordonné ce qu'il appartiendra. Ordonne en outre que le présent Arrêt sera imprimé, publié et affiché par-tout où besoin sera. FAIT en Parlement, toutes les Chambres, le dix-neuf Mars mil sept cens soixante-cinq.

Signé, DUFRANC

5 - DERIVAZIONE CARTESIANA DELL'« ESPION TURC »

Il Meslier ch'è l'unico a citarlo, a mia conoscenza, nulla dice del suo autore. Anche il titolo completo è un po' diverso, a giudicare da quella ch'è forse la prima edizione: *L'Espion dans les Cours des Princes Chrétiens, ou Lettres et Memoires d'un Envoyé secret de la Porte dans les Cours de l'Europe, où l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les Cours où il s'est trouvé, avec une Dissertation curieuse de leurs Forces, Politique et Religion*, à Cologne (leggi: Rouen), chez Erasme Kinkius, 1696, in 8 tomi. Nel foglio della copertina interna c'è il ritratto dell'autore anonimo con la scritta: *Mehemet Espion Turc*, Aet. Suae LXXII, che ha finito per dare il titolo all'opera, la quale meriterebbe uno studio accurato in merito alla dipendenza del Meslier. L'Autore è stato individuato nel genovese Gian Paolo Marana, sul quale esiste uno studio di P. Toldo, *Dell'« Espion » di Gian Paolo Marana e delle sue attinenze con le « Lettres Persanes » del Montesquieu*, in « Giornale storico della letteratura italiana », XXIX (1897), pp. 45-79; cf. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino 1953, p. 133, nota 41. Devo queste informazioni al prof. S. Cotta (dell'Università di Roma) che qui ringrazio vivamente.

Nella *Préface particulière* (non paginata) del primo volume veniamo informati della composizione dell'opera e del suo autore: tutta una finzione letteraria certamente, come per l'anonimo manzoniano. Vi si parla infatti di uno scienziato italiano (*un savant italien*) il quale, recatosi a Parigi e rimasto conquistato dalla sua bellezza, decide di rimanervi. Nella necessità di dover cambiare alloggio, trova accoglienza presso un vecchio italiano che gli offre un appartamento. In esso, frugando per curiosità in un gabinetto, gli capitò sotto gli occhi un grosso involto di carte scritte in arabo, una lingua che egli conosceva a perfezione (?), e che trattavano soprattutto dei problemi politici di maggior attualità del tempo: ciò lo spinse a farne immediatamente la traduzione italiana la cui prima edizione fu esaurita appena pubblicata, suscitando in Italia enorme interesse. Un viaggiatore inglese, di passaggio in Italia, venuto a conoscenza dell'opera, ne fu entusiasta e la tradusse subito in inglese pubblicandola a Londra « ... et c'est sur la traduction angloise qu'on a fait celle-ci » (ch'è il nostro testo francese!). Fin qui la finzione letteraria.

Nella prima grande *Préface générale* leggiamo invece un'informazione ben più solida ed importante qual è l'ispirazione cartesiana dell'opera la quale fa molta luce su quello che si potrebbe chiamare il « cartesianesimo di sinistra » dell'indirizzo di Bayle, Spinoza e simili. Data la rarità del testo vale la pena riferirlo nella sua parte più significativa: « Il me semble aussi qu'à considerer que nôtre Espion a été élévé dans la Religion Mahometane, il ne pouvoit prendre une meilleur route pour se défaire des foibles de l'éducation et des fables de l'Ecole, pour me servir de noms qu'un grand homme donne aux Idées Enfantines que nous nous formons des choses, que de suivre les conseils de son cher Descartes le Philosophe de la France, qu'il admiroit tant; et qu'il conseille à ceux qui veulent perfectionner leur Raison et parvenir à la connoissance de la pure verité, de se dépouiller des préjugez de l'enfance et de la jeunesse, et de se débarasser, et nettoyer l'Esprit de toute la crasse que les premieres impressions étrangeres y ont laissée. Après s'être ainsi nettoyé l'entendement, il devient comme une Table rase également susceptible de bonnes ou de mauvaises impressions. Et c'est là le premier pas du Franc-Arbitre: car avant cela l'homme est un parfait Esclave, emporté çà et là par le premier vent qui soufle contre lui. Mais il commence à se sentir quelque force et quelque vigueur, lors qu'il est capable de dire solidement en soi-même, *cogito, ergo sum*, se fixant donc à ce principe, et bâtissant sur ce fondement, il construit un Fort où il est à couvert de toutes les attaques de ses Ennemis declarez et de tous les artifices de ses Ennemis cachez. Rien n'est alors capable de le faire sortir de la bonne route; rien ne peut le débaucher ni la profanation des Athées et des Libertins, ni les ridicules enthousiasmes de Fanatiques et des Bigots. C'est là la conduite qu'il semble que nôtre Espion a tenue avec soi-même lorsqu'une fois il a été à l'âge où l'on commence d'ordinaire d'examiner les fondemens de la Religion, et de mettre au Creuset, s'il faut ainsi dire, du bon sens et de la Raison les enseignemens et les traditions qu'on tient de ses Peres. Il n'est donc pas surprenant que dans certaines Lettres qu'il écrit à ses familiers et intimes amis, il parle de ces sortes de matieres avec plus de liberté que quand il écrit au Moufti, à son Vicaire, aux Predicateurs du Serrail, ou aux autres Grands de la Cour Ottomane. Il ne laisse pas

neanmoins quelquefois de se donner la liberté de faire des questions et de proposer ses doutes à ces derniers; ce qui montre évidemment qu'il n'étoit pas entierement satisfait de plusieurs Principes des Mahometans. Lorsqu'il écrit au Juif de Vienne son Correspondant, il tâche de le ramener de la confiance aveugle et trop opiniâtre qu'ont ceux de sa Nation aux Rabins Hebreux qu'il appelle des pieux Badins. Il tourne en ridicule leurs fables et leurs vaines institutions et conseille à son ami de n'être pas Bigot, mais de remplir gayement les devoirs de sa commission, et de s'attacher avec zele au service du grand Seigneur. Il lui étale encore souvent la vanité et la superstition de certains Chrétiens: ce qu'il fait à la verité d'une maniere assez vive, mais pourtant sans aucun fiel. Au contraire il parle par tout avec eloge de Jésus-Christ nôtre Sauveur et se contente de condamner les vices et les erreurs de ses Adorateurs: et en cela il ne fait que ce que feroit un Théologien chrétien, que son devoir oblige de censurer et de reformer tout ce qu'il voit de mauvais en ceux qui font profession de la foi chrétienne. Il paroît en general exempt de Superstition et de Bigoterie, et s'il semble quelquefois partial et marquant quelque penchant, c'est sur l'abstinence de viandes, et sur le dogme de la Metempsicose. On peut conclure de là qu'il étoit Pithagoricien, ce qui n'est chez les Turcs ni nouveau, ni extraordinaire, puisqu'il y a une Secte particuliere de Mahometans toute devouée aux preceptes de ce Philosophe; et on sait bien que le Pithagorisme est en grande reputation dans tout l'Orient. Il ne faut donc pas s'étonner s'il fait paroître tant d'attachement pour les Indiens qui sont les gens du monde les plus rigides observateurs de l'Abstinence, et les plus zelez partisans de la Doctrine de Pithagore, comme nous l'apprenons de nos voyageurs modernes. Quoi qu'on ne puisse pas dire qu'il soit Antiquitaire, il paroît neanmoins grand Amateur des Antiquitez, et grand Admirateur des nouvelles découvertes, pourvu qu'elles soient importantes, et dignes de l'application d'un homme sage: mais il n'aprouve pas cette espece de curiosité qui ne va qu'à ramasser des Medailles, des Images, des Portraits, et mille autres bagatelles, qui ne peuvent servir ni à enrichir l'Histoire, ni à regler la Chronologie, ni à éclaircir aucune difficulté de consequence que la longueur du tems a fait naître, et qui ne sont recommandables qu'à cause de leur Antiquaille, de leurs caracteres éfacez et de leur figure bisarre. Il n'est pas non plus pour ces petits progrès des Arts ou des Sciences, qui ne vont qu'à l'avantage de quelque mêtier particulier, et qui ne servent qu'à distraire l'Esprit des sojets plus solides. Il aspire à quelque chose de plus grande: il aime les Antiquitez; mais celles seulement qui sont utiles à dévoiler les premiers tems, et à faire voire le monde dans son Berceau, s'il m'est permis de parler ainsi. C'est pour cela qu'il s'appuye si fort sur les archives des Chinois et des Indiens. Il admire les nouvelles découvertes, mais ce ne sont uniquement que celles qui peuvent contribuer à faire connoître les parties du monde qu'on ne connoît pas encore, ou qui peuvent nous donner de la construction du Ciel une Idée plus juste et plus parfaite que celle que nous avons deja ». (Manca anche qui la paginazione: il testo riferito si trova nelle pp. 19-24 della *Préface générale*. È stata conservata l'ortografia originale, come per gli altri testi dell'epoca). Un po' più avanti, parlando della passione delle donne per gli studi filosofici, è ancora ricordato « ... le fameuse Monsieur Descartes, dont l'eclat surpasse de beaucoup les anciens

Philosophes Peripateticiens et fait eclipser le Stagirite et toutes les anciens Lumieres de la Grece et de l'Italie » (t. I, lett. 113, p. 353).

Una sorpresa di qualche importanza è stata per me il rinvenimento nella Bibl. Naz. Vittorio Emanuele di Roma del primo (e forse unico) volume di quella che potrebbe essere la prima edizione dell'opera. Esso porta un titolo leggermente diverso e l'indicazione esplicita del Marana (come traduttore!): *L'Espion du Grand-Seigneur et ses Relations secretes envoyées à Constantinopole, contenant les evenements les plus considérables pendant la vie de Louis le Grand.* Traduit de l'arabe, par le Sieur Jean Paul Marana, à Amsterdam, chez Henry Weltstein, 1688. Quando si pensi che l'ultima lettera (come risulta nell'edizione del 1742) è datata nel 1693, è da pensare che si tratti senz'altro della prima edizione dell'opera. Essa differisce da quella sopra citata — che per convenzione possiamo chiamare seconda — per alcuni importanti caratteri. Si apre con una dedica al Re di Francia (à Louis le Grand) in data 1° gennaio 1684, in cui fra l'altro si fa il nome del presunto autore certo Mahmut di cui si dice ch'era « ... Arabe de Nation, s'est caché dans Paris quarentecinque années, on il servoit d'Espion à l'Empereur des Turcs, il s'est gouverné de sorte qu'on n'a jamais descouvert qu'il y eut vescu, et il y est mort dans un âge fort avancé. Il a laissé beaucoup des Memoires écrits en langue arabe, qui contiennent ce qu'il a pû remarquer de plus considerable parmi les Chrétiens, et particulierement pendant le Regne de Votre Majesté ». Quanto all'affare della traduzione manca ogni accenno alla versione inglese e italiana e chiama il francese la sua « langue naturelle », facendo però chiaramente cenno della sua patria genovese: « Je ne dis point à V.M. de quelle Nation je suis, ni quelle est ma condition, parce que les Hommes qui ont peu de fortune ne sont d'aucun Païs. Mais si V.M. apprend que je suis né à Gennes, je la suplie de me vouloir honorer de sa Royale Protection ».

Da un confronto veloce di questa prima (presunta) edizione con la seguente sopra citata risulta: 1) una diversa distribuzione delle lettere; 2) la mancanza di data che compare invece nella seconda edizione; 3) la mancanza (nella prima edizione) delle due *Préfaces* generale e particolare. Viene quindi da pensare che l'Autore abbia riveduto la sua opera con aggiunte e rimaneggiamenti. La Bibl. Naz. Vittorio Emanuele di Roma ha un esemplare dell'opera completa di tale revisione in 7 volumi, che porta l'indicazione di « Quinzième édition, à Londres, aux dépenses de la Compagnie, 1742 ». Un confronto con i due volumi della seconda (presunta) edizione sopra citata, a nostra disposizione, mostra la piena conformità del testo, dell'ordine e della data delle lettere, con la differenza che le due *Préfaces* in quest'edizione posteriore sono paginate (con numeri romani).

Da uno sguardo sommario al contenuto anche degli altri volumi risulta sempre più evidente il carattere anticristiano e antiromano dell'opera al quale ha certamente attinto il Meslier: il cristianesimo è agli antipodi dell'Islam e le pratiche della religione cristiana sono superstizione (t. I, lett. 12, p. 30 ss.); deplora l'abuso di potenza da parte dei Papi (t. I, lett. 117, p. 366; t. II, lett. 28, p. 82 ss.; t. VII, lett. 9, p. 51 ss.), la trascuratezza nel contegno tenuto nelle chiese (t. II, lett. 1, p. 2 ss.), ma non ha argomenti da opporre all'Incarnazione del Verbo (t. II, lett. 9, p. 29 s.), e tutto sommato preferisce l'Islam e i Musulmani al Cristianesimo e ai Cristiani (t. II, lett. 77, p. 238 ss.);

deplora le sètte e le guerre che i Cristiani fanno dappertutto gli uni contro gli altri (t. IV, lett. 19, p. 81 ss.; t. VII, lett. 6, p. 39 ss.); attacca la condotta scandalosa di alcuni Papi e accusa Leone X di incredulità (t. VII, lett. 4, p. 25 ss. e ved. t. II, lett. 66, p. 204); si mostra invece favorevole ai Quietisti e li difende dagli attacchi dell'Inquisizione, dei Domenicani e dei Gesuiti (t. V, lett. 108, p. 424 ss.). Ma si professa favorevole alla religione (t. I, lett. 41, p. 117 ss.) ed è risolutamente contrario all'ateismo che considera la piaga più grave dell'Occidente: « Il se trouve en Occident une infinité de gens, qui non seulement méprisent et difament nôtre Loi, mais même la leur, et qui se moquent ouvertement de toutes les Religions du monde. On les connoît sous le nom d'Athées et de Libertins; c'est à dire Ennemis declarez de la creance d'un Dieu; animaux infames et étourdis qui n'osent demeurer seuls, de peur que venans à penser à eux-mêmes ils ne deviennent plus sages » (t. II, lett. 66, p. 200; fra gli atei più celebri ricorda Nino, Sardanapalo e Dionigi di Siracusa).

In questa critica sono accomunati atei e libertini di cui traccia i caratteri fondamentali: « Ceux-ci ont été des Athées Rois, à l'impieté desquels personne n'a osé trouver à redire. Les Libertins de aujourd'hui sont plus modestes et plus politiques. Ils n'osent pas violer les Temples, ni profaner publiquement les Autels des Chrétiens; mais ils tâchent de ruiner sous main tout ce qui s'appelle Religion, et de grossir le nombre de leurs partisans. [...] Ils sont Ennemis declarez de la Resurrection des bons et des mauvais Esprits, du jour du Jugement, du Paradis et de l'Enfer. Ils ne regardent la Religion que comme une invention de la politique pour reduire le monde sous une même forme de Gouvernement, et ne font point de difficulté d'appeller Moyse, et Jésus Fils de Marie, des Imposteurs, aussi bien que Mahomet nôtre Saint Legislateur. Ils se mocquent des miracles et tournent les prophéties en redicule; et l'on ne gagne pas plus de leur parler de l'apparition d'un mort, que de leur dire qu'il y a un homme dans la Lune » (l.c., p. 203 ss.). Di ateismo, secondo il Nostro, è infetta la stessa Corte di Roma, che mercanteggia indulgenze e favori spirituali: « Le commerce spirituel qui se fait à la Cour Souveraine de la Chrétienté n'à pas peu contribué à faire tomber dans l'Athéisme une infinité de gens car par-là la Religion devient méprisable; on ne la regarde plus que comme un artifice de la politique, et comme un stratagème inventé par les Ecclesiastiques pour retenir les fous dans le respect et dans la dépendance. Ainsi ceux qui ont meilleure opinion d'eux-mêmes, et qui voudroient passer pour des gens sensez, prennent occasion de là de pointiller sur les principes fondamentaux de toutes les Religions et de disputer contre l'existence de Dieu. Au lieu de se soumettre tranquillement à des Dogmes qu'ils font semblant de regarder, ou qu'ils regardent effectivement comme des impostures manifestes, ils secoüent comme des poulains farouches et indomtez, non seulement le joug de la Religion naturelle, mais même celui de la Morale commune. Et comme ils ont trop de bon sens pour être les dupes d'un ombrage de Religion, aussi n'ont-ils pas assez de foi pour gober toutes les fraudes pieuses de l'Eglise comme autant de Oracles du Ciel, dont il ne faut aucunement douter. Ils aiment mieux être Sceptiques en tout, et ne s'attacher qu'à satisfaire à leurs passions. Et il n'y a point de momens qu'ils croient plus mal employez que ceux qu'on donne à penser à la vie à venir »

(l.c., p. 205 s.). Non esita infine ad accusarli tutti senz'altro di ateismo: « ... que les Chrétiens sont ennemis de vrai Dieu, de l'Empereur et de la Religion » (t. I, lett. 41, p. 117), sia a causa del dogma della Trinità (t. V, lett. 23, p. 89), sia perché responsabili principali della irreligione (t. VII, lett. 43, p. 237 s.).

L'accusa diventa esplicita in una lettera del settimo volume: « Il déclame contre les Chrétiens, de faire profession ouverte d'Athéisme, et de nier publiquement l'existence de Dieu, et se rejouit de ce que ce crime est inconnu parmi les Sectateurs de Mahomet » (t. VII, lett. 24, p. 125). La ragione della pesante accusa è di pretendere che l'unico vero Dio sia quello della fede cristiana, e insieme di aver oscurato con le dispute di scuola il concetto di Dio: « En un mot, ils ont si subtilement philosophé sur leur Dieu, et raisonné si finement sur le nom qu'ils devoient lui donner, qu'ils l'ont enfin tout-à-fait perdu de vue, et qu'ils se demandent tous les jours l'un à l'autre, s'il est bien vrai qu'il y ait en effet quelque chose de pareil au monde » (l.c., p. 126). Ed infine la constatazione che sarà frequente negli storici dell'ateismo del secolo seguente: « ... car enfin ce n'est que parmi eux [= i cristiani] qu'il se trouve des Athées, ce n'est que parmi eux qu'il se trouve des Hommes douez d'un esprit si fort et de facultez si extraordinaires de l'ame, qu'ils puissent nier l'existence de celui de qui ils tiennent l'être » (l.c., p. 128).

Una curiosità: in una lettera datata nel 1656 si parla di una nuova stella apparsa in Europa che avrebbe suscitato l'attesa e l'entusiasmo messianico negli Ebrei (t. IV, lett. 30, p. 113 ss.). Pensando che la cometa delle celebri *Pensées* del Bayle apparve nel 1680 e che la presunta prima edizione del nostro *Espion* è del 1684, vien quasi da dubitare che si tratti dello stesso fenomeno e che la data delle lettere sia un espediente letterario.

Però, in conclusione, bisogna dire che gli argomenti religiosi sono nell'opera appena delle parentesi nell'intrigo degli affari politici dell'Europa ai quali è rivolta principalmente l'attenzione del Marana.

6 - VOLTAIRE E IL « SYSTÈME DE LA NATURE »

Uno dei giudizi più complessi sull'opera maggiore di D'Holbach è indubbiamente quello di Voltaire che lo trova superiore per lo stile a Spinoza: anche se la critica si limita ad alcuni punti della prima parte del primo volume, essa è assai significativa degli umori, tutt'altro che favorevoli, di Voltaire. Il testo che riportiamo è certamente posteriore all'art. *Athées, Athéisme* del *Dictionnaire Philosophique*, ispirato interamente dal Bayle, come si è visto: esso è preso dalle *Questions sur l'Encyclopédie* (Sect. IV): le citazioni del *Système* sono prese dalla prima edizione, prima parte.

Du Système de la Nature

L'auteur du *Système de la Nature* a eu l'avantage de se faire lire des savants, des ignorants, des femmes; il a donc dans le style des mérites que n'avait pas Spinoza: souvent de la clarté, quelquefois de l'éloquence, quoiqu'on puisse lui reprocher de répéter, de déclamer, et de se contredire

comme tous les autres. Pour le fond des choses, il faut s'en défier très-souvent en physique et en morale. Il s'agit ici de l'intérêt du genre humain. Examinons donc si sa doctrine est vraie et utile, et soyons courts si nous pouvons.

« L'ordre et le désordre n'existent point, etc. » (P. I, p. 60).

Quoi! en physique un enfant né aveugle, ou privé de ses jambes, un monstre n'est pas contraire à la nature de l'espèce? N'est-ce pas la régularité ordinaire de la nature qui fait l'ordre, et l'irrégularité qui est le désordre? N'est-ce pas un très-grand dérangement, un désordre funeste, qu'un enfant à qui la nature a donné la faim, et a bouché l'œsophage? Les évacuations de toute espèce sont nécessaires, et souvent les conduits manquent d'orifices: on est obligé d'y remédier: ce désordre a sa cause, sans doute. Point d'effet sans cause; mais c'est un effet très-désordonné.

L'assassinat de son ami, de son frère, n'est-il pas un désordre horrible en morale? Les calomnies d'un Garasse, d'un Le Tellier, d'un Doucin, contre les jansénistes, et celles des jansénistes contre des jésuites; les impostures des Patouillet et Paulian ne sont-elles pas de petits désordres? La Saint-Barthélemy, les massacres d'Irlande, etc., etc., ne sont-ils pas des désordres exécrables? Ce crime a sa cause dans des passions; mais l'effet est exécrable; la cause est fatale; ce désordre fait frémir. Reste à decouvrir, si l'on peut, l'origine de ce désordre; mais il existe.

« L'expérience prouve que les matières que nous regardons comme inertes et mortes prennent de l'action, de l'intelligence, de la vie, quand elles sont combinées d'une certaine façon » (P. I, p. 69).

C'est là précisément la difficulté. Comment un germe parvient-il à la vie? l'auteur et le lecteur n'en savent rien. De là les deux volumes du *Système*; et tous les systèmes du monde ne sont-ils pas des rêves?

« Il faudrait définir la vie, et c'est ce que j'estime impossible » (P. I, p. 78).

Cette définition n'est-elle pas très-commune? la vie n'est-elle pas organisation avec sentiment? Mais que vous teniez ces deux propriétés du mouvement seul de la matière, c'est ce dont il est impossible de donner une preuve; et si on ne peut le prouver, pourquoi l'affirmer? pourquoi dire tout haut: *Je sais*, quand on se dit tout bas: J'ignore?

« L'on demandera ce que c'est que l'homme, etc. » (P. I., p. 80).

Cet article n'est pas assurément plus clair que les plus obscurs de Spinoza, et bien des lecteurs s'indigneront de ce ton si décisif que l'on prend sans rien expliquer.

« La matière est éternelle et nécessaire; mais ses formes et ses combinaisons sont passegères et contingentes, etc. » (P. I, p. 82).

Il est difficile de comprendre comment la matière étant nécessaire, et aucun être libre n'existant, selon l'auteur, il y aurait quelque chose de contingent. On entend par contingence ce qui peut être et ne pas être; mais tout devant être d'une nécessité absolue, toute manière d'être, qu'il appelle ici mal à propos *contingent*, est d'une nécessité aussi absolute que l'être même. C'est là où l'on se trouve encore plongé dans un labyrinthe où l'on ne voit point d'issue.

Lorsqu'on ose assurer qu'il n'y a point de Dieu, que la matière agit par elle-même, par une nécessité éternelle, il faut le démontrer comme une

proposition d'Euclide, sans quoi vous n'appuyez votre système que sur un peut-être. Quel fondement pour la chose qui intéresse le plus le genre humain!

« Si l'homme d'après sa nature est forcé d'aimer son bien-être, il est forcé d'en aimer les moyens. Il serait inutile et peut-être injuste de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux. Dès que le vice le rende heureux, il doit aimer le vice » (P. I, p. 152).

Cette maxime est encore plus exécrable en morale que les autres ne sont fausses en physique. Quand il serait vrai qu'un homme ne pourrait être vertueux sans souffrir, il faudrait l'encourager à l'être. La proposition de l'auteur serait visiblement la ruine de la société. D'ailleurs, comment saura-t-il qu'on ne peut être heureux sans avoir des vices? n'est-il pas au contraire prouvé par l'experience que la satisfaction de les avoir domptés est cent fois plus grande que le plaisir d'y avoir succombé: plaisir toujours empoisonné, plaisir qui mène au malheur? On acquiert, en domptant ses vices, la tranquillité, le témoignage consolant de sa conscience: on perd, en s'y livrant, son repos, sa santé; on risque tout. Aussi l'auteur lui-même en vingt endroits veut qu'on sacrifie tout à la vertu; et il n'avance cette proposition que pour donner dans son système une nouvelle preuve de la nécessité d'être vertueux.

« Ceux qui rejettent avec tant de raison les idées innées... auraient dû sentir que cette intelligence ineffable que l'on place au gouvernail du monde, et dont nos sens ne peuvent constater ni l'existence ni les qualités, est un être de raison » (P. I, p. 167).

« En vérité, de ce que nous n'avons point d'idées innées, comment s'ensuit-il qu'il n'y a point de Dieu? cette conséquence n'est-elle pas absurde? y a-t-il quelque contradiction à dire que Dieu nous donne des idées par nos sens? n'est-il pas au contraire de la plus grande évidence que s'il est un être tout-puissant dont nous tenons la vie, nous lui devons nos idées et nos sens comme tout le reste? Il faudrait avoir prouvé auparavant que Dieu n'existe pas, et c'est ce que l'auteur n'a point fait; c'est même ce qu'il n'a pas encore tenté de faire jusqu'à cette page du chapitre X » (*Dictionn. Philos.*, ed. R. Naves, pp. 513-515).

L'esposizione prosegue polemizzando contro l'ateismo del *Système* con l'analisi dell'argomento capitale per l'esistenza di Dio nella letteratura deista, cioè la finalità naturale, specialmente biologica: la posizione atea del *Système* è qualificata per « sottise innouïe » (l. c., p. 516). La Sect. V ha per argomento: *De la nécessité de croire un Etre suprême* e vi leggiamo che il *Système* è rimasto inferiore a Spinoza in quanto questi ammette un'intelligenza nel mondo.

In una nota del 1770, all'art. *Causes finales*, riferisce integralmente la critica del *Système* alla finalità (P. II, p. 158 ss.), dopo aver premesso la seguente presentazione assai lusinghiera: « Il vient, en 1770, un homme très-superieur à Spinoza à quelques égards, aussi éloquent que le juif hollandais est sec; moins méthodique, mais cent fois plus clair; peut-être aussi géomètre, sans affecter la marche ridicule de la géométrie dans un sujet métaphysique et moral: c'est l'auteur du *Système de la Nature*; il a pris le nom de Mirabaud, secrétaire de l'Académie française. Hélas! notre bon Mi-

rabaud, n'était pas capable d'écrire une page du livre de notre redoutable adversaire. Vous tous qui voulez vous servir de votre raison et vous instruire, lisez cet éloquent et dangereux passage du *Système de la Nature* » (*Dictionn. philos.*, ed. cit., p. 539).

Nei momenti cruciali dell'ateismo di cui pullula il testo holbachiano, Voltaire non manca di chiarire il proprio dissenso con brevi, ma efficaci note e rimanda alla confutazione che ne ha dato negli articoli *Athéisme* e *Dieu*. Ci sembra perciò esagerata l'accusa di ateismo che il *Dictionnaire Anti-Philosophique* fa a Voltaire, accomunandolo ad Helvétius: « L'espèce d'athéisme, qui se montre dans le livre *De l'Esprit*, trionfe dans le *Dictionnaire Philosophique* » (s.v. *Athéisme*, à Avignon 1767, p. 36. Il *Dictionnaire Anti-Philosophique* è attribuito all'Abbé Nonnotte, ma quest'articolo è dell'Abbé Troublet).

7 - HELVÉTIUS NEL GIUDIZIO DI LAHARPE E DIDEROT

Sul suo sensismo o sensualismo radicale l'Helvétius è stato attaccato violentemente sia da Jean-François Laharpe (1739-1803) con la *Réfutation du Livre De l'Esprit* nel 1788 (ma pubblicato à Paris, chez les Marchands de nouveautés, nel 1797), sia dal Diderot che si occupò della medesima opera ma analizzò a fondo soprattutto la seconda con la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* (cf. *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, p. 563 ss.). Ambedue, sia pur con movenze diverse, richiamano l'Helvétius ad una maggiore aderenza ai principi di Locke e soprattutto alla distinzione capitale di sensazione e riflessione.

Il Laharpe inizia risoluto: « On n'a pu ranger Helvétius parmi les écrivains qui appartiennent à la philosophie, que dans un siècle où l'on a tout confondu; les hommes, les choses, les idées et les mots. Si Condillac est un philosophe, il est impossible qu'Helvétius en soit un » (*Op. cit.*, p. 9). Malgrado le apparenze, il *De l'Esprit* si affianca a *L'Homme machine* di La Mettrie ch'è detto... « l'athée du Roi de Prusse », e la sua opera « ...eruption d'une perversité folle et brutale » (p. 11). È vero che Helvétius comincia con Locke, ma per allontanarsene subito e nei punti cruciali (p. 16 ss.): « Nous avons vu que Condillac s'était illustré en étendant et approfondissant les principes de Locke. Helvétius n'a fait qu'abuser, et en outrant les vérités que Locke avait découvertes, il en a tiré les plus fausses conséquences » (p. 18). Un esempio lampante è il celebre problema posto da Locke, se Dio possa dare alla materia la capacità di pensare...: « Locke a prouvé autant qu'il est possible à l'homme, c'est-à-dire, par les seuls principes de l'analogie entre le connu et l'inconnu, que l'ame doit être une substance simple et indivisible, et par conséquent immatérielle. Cependant il ajoute qu'il n'oserait affirmer que Dieu ne puisse douer la matière de pensée. Condillac est de son avis sur le premier article, et le combat sur le second. Je suis entièrement de l'avis de Condillac, et tous les bons métaphysiciens conviennent que c'est la seule inexactitude qu'on puisse relever dans l'ouvrage de Locke. [...] Celui qui invinciblement a démontré l'immatérialité essentielle du principe pensant, n'était plus le maître d'admettre dans aucune

hypothèse quelconque, la possibilité de rendre ce principe matériel » (p. 28 s.). E tutto il saggio è una rivendicazione del punto di vista di Locke: cf., p. es., la discussione del problema della libertà (p. 72 ss.), la confutazione del piacere e del dolore come unici principi di moralità (p. 92 ss.) e la dottrina delle passioni in generale (p. 102 ss.).

Quanto al Diderot, non contento di una critica al *De l'Esprit* (ed. Naigeon, t. III, p. 251 ss.), egli dedicò un ampio esame sullo scorcio della vita al *De l'Homme* e ciò può essere un documento delle incertezze da parte del vecchio *philosophe* di decidersi per un materialismo radicale come aveva fatto l'Helvétius. L'editore e il critico più recente di Diderot pensa che « ... la *Réfutation d'Helvétius* marque une date essentielle dans l'évolution de la philosophie des lumières » (P. Vernière, in: Diderot, *Oeuvres philosophiques*, ed. cit., p. 560). La critica di Diderot attacca specialmente i seguenti punti dell'opera di Helvétius: I. *Sentir c'est juger*: dove Diderot gli rimprovera di aver sostituito al cartesiano: « Je pense, donc j'existe » la versione stravagante: « Je sens, donc je veux sentir agréablement » e conclude risoluto: « J'aime Hobbes qui prétend que pour tirer une conséquence qui menât à quelque chose, il fallait dire: Je sens, je pense, je juge, donc une portion de matière organisée comme moi peut sentir, penser et juger » (p. 564). - II. *Gloire et plaisir physique*: critica l'eudemonismo sensualistico radicale che l'Helvétius aveva dedotto, ma a torto, dai principi sensistici i quali erano in sé giusti (cf. spec. p. 576, il confronto con Rousseau). - III. *Nature et Génie* (p. 576 ss.). - IV. *Qu'est-ce que l'esprit?*: dove difende, contro Helvétius, che lo spirito è una qualità naturale (p. 581 ss.). - VI. *Vérité et identité*: respinge la teoria di Helvétius che riduce la verità alla constatazione di un fatto: « Le blanc est blanc, le noir est noir » (p. 598 ss.). - IX. *Découverte de la vérité*: contesta che la verità si trovi subito appena intravista, ma essa rimane sempre più o meno nascosta all'uomo ed ha bisogno di ricerca continua (p. 616 ss.). - X. *Despotisme éclairé*: non è vero che il miglior governo, secondo l'affermazione di Federico II di Prussia citata dall'Helvétius, sia quello di un principe dispotico ma illuminato... (p. 619 s.).

8 - UN'APOLOGIA ANONIMA DI « DE L'ESPRIT » DI HELVÉTIUS

Alla valanga di critiche e accuse e alla condanna contro l'opera di Helvétius rispose fra l'altro un saggio anonimo di una penna che doveva essere assai vicina al filosofo e forse da lui stesso ispirata, tant'è la somiglianza di certe movenze di stile e di pensiero. Si tratta del saggio: *Examen des critiques du livre intitulé « De l'Esprit »*, Londres 1760. Nell'*Avertissement* l'autore, pur riconoscendo la buona fede dei critici, si dice allarmato dal fatto più generale « ... que les accusations de matérialisme, d'athéisme etc., ne portent pas sur le seul *livre de l'Esprit*; elles enveloppent les ouvrages de la plus grande partie des Savans de France » (p. 5). Se qualcuno è veramente caduto in tali errori, sia pure colpito, ma la colpa non è della filosofia ch'è anzi benemerita di aver liberato la religione dai pregiudizi così ch'essa è ora diventata « une affaire de convinction ». Poiché non si può salire alle verità rivelate se non si ha prima l'evidenza delle verità naturali: « Rien n'est donc plus dangereux que l'obscurcir les vérités naturelles, puisqu'elles sont

le seul fondement légitime qui puisse assurer le consentement qu'on doit aux autres. C'est à quoi ne pensent pas assez ceux qui embrouillent la Philosophie par des idées chimériques, contre lesquelles dépose notre sentiment intime bien observé ». E protesta indignato: « On ne fait pas moins de tort à la Religion divine en accusant légèrment d'incrédulité des hommes dont les talens honorent et servent la Patrie, et que leurs vertus rendent chers à la société. Il semble qu'on ait pris à tâche d'établir que tous les Savans sont Athées ou Déistes, et que le don de la foi n'est accordé qu'aux ignorans et aux imbecilles. Mais le comble du blasphême, c'est d'employer, pour défendre l'éternelle vérité, les armes propres du mensonge, une adresse frauduleuse, des imputations téméraires et enfin la persécution » (p. 9 s.).

Perciò, pur rispettando il giudizio dei tribunali, dei pastori e dei dottori della Facoltà di teologia di Parigi, egli vuole anzitutto far presente che la verità fondamentale per la conservazione di ogni società, ossia l'osservanza dei doveri imposti agli uomini dalla natura e il buon ordine della società, sta alla base ed è l'oggetto del libro *De l'Esprit* (p. 16 s.). La censura della Facoltà di teologia invece di chiarire ha confuso di molto la situazione col proposito evidente di « ... indisposer l'autorité souveraine contre les Philosophes » (p. 21).

Ciò non potrà riuscire che estremamente nocivo poiché « ... les vérités philosophiques sont, après celles de la vraie Religion, le dépôt le plus sacré que l'on puisse conserver aux hommes. On peut dire même que c'est aux Philosophes à nous conduire au pied des autels, à nous prouver avec évidence la nécessité et la certitude de la révélation, à disposer par la raison tous les hommes raisonnables à se soumettre aux dogmes de la foi » (p. 28 s.). La polemica è rivolta contro gli attacchi del *Journal de Trévoux* e il nostro anonimo — pur dissentendo su alcuni punti — è convinto che il libro incriminato « ... n'enseigne (ni) le matérialisme ni le mépris de la Religion sainte » (p. 31).

Nel condurre la sua requisitoria, l'autore insiste da una parte nella critica alla dottrina delle « idee innate » di derivazione cartesiana, ch'era la posizione dei rigidi censori della Sorbona, ritorcendo contro di loro l'accusa con l'appoggio del protestante Barbeyrac: « Les Théologiens, dit M. Barbeyrac, donnent eux mêmes beaucoup de prise aux Athées, lorsque ne se contentant point des preuves incontestables qu'on a des grandes vérités de la Religion et de la Morale, ils s'entêtent par un zele imprudent de quelques raisons pour le moins fort douteuses, criant après cela, que tout est perdu si l'on n'admet celles-ci comme les premières » (p. 182; cf. p. 190 ss.). Dall'altra scagiona il libro dall'accusa sia di aver trascurato di trattare della Legge naturale e dei doveri dell'uomo verso Dio, sia di non aver preso in considerazione il problema dell'immortalità: su questo i teologi stessi hanno fatto poco o punto luce anzi hanno portato molta confusione. E conclude: « C'est donc injustement qu'on reproche aux Philosophes de s'en tenir à la décision de l'Eglise sur la nature de notre âme. Si notre corps, comme l'Eglise l'enseigne, est doué d'une faculté sensitive ou passible qui nous est commune avec tous les autres animaux, le sentiment intime de la Loi naturelle et de l'immortalité de l'âme distingue essentiellement l'homme de la bête. Il ne peut méconnoître la lumiere divine qui l'éclaire, qui constitue en lui l'intelligence, la raison, et qui lui montre la règle de ses devoirs » (p. 168).

Quanto all'accusa fatta dalla rivista gesuita (*Journal de Trévoux*) di materialismo, come conseguenza del pensiero professato dall'autore di *De l'Esprit*, il nostro anonimo non trova di meglio che citare la dottrina del gesuita P. Buffier che ha direttamente ispirato la dottrina della conoscenza contenuta nell'opera portata ora in giudizio: « Il [P. Buffier] enseigne que nous n'avons de pensées et de connoissances que par l'usage des sens, qui sont une partie du corps » (p. 110; cf. spec. p. 171 ss.).

Strano perciò il giudizio del giornalista di Trévoux: « Le P. Buffier est orthodoxe, parce qu'il a rapporté toute l'intelligence humaine à l'usage des sens, et l'*Auteur de l'Esprit* est matérialiste, parce qu'il ne rapporte à l'usage des sens que les *sentimens obscurs* » (p. 175). Il nostro anonimo ammette che la gnoseologia di *De l'Esprit* (e quella del P. Buffier) viene da Locke, ma non si tratta affatto di ridurre tutto a un « *sentiment toujours obscur*: [...] car discerner, s'intéresser, délibérer, vouloir, raisonner, juger, se déterminer, tout cela dans l'ordre naturel s'exerce par nos sensations affectives et représentatives. En effet toutes nos connoissances se rapportent à ces deux sortes de sensations, sentimens et idées » (p. 183).

Ciascuno perciò resti al suo compito: « Les Théologiens sont juges de la foi révélée, et les Philosophes de la foi raisonnée. Les Théologiens et les Philosophes s'égarent souvent dans leurs raisonnemens sur les matieres qui sont de leur ressort: mais la certitude des dogmes de la foi révélée est assurée par l'infaillibilité de l'Eglise, et la certitude des vérités philosophiques par l'évidence. C'est l'évidence de la Théologie naturelle qui conduit à la certitude de la foi révélée et de l'infaillibilité de l'Eglise. L'évidence est donc le principe de la certitude des vérités humaines et divines. Or l'évidence consiste dans l'observation de nos propres sensations » (p. 186 s.). È sulla linea di questo « sensismo aperto » che l'anonimo si è impegnato a difendere la nuova filosofia di *De l'Esprit* ch'egli giudica ben più fondata dell'innatismo razionalistico dei teologi. Con le lacune e i difetti che può presentare (v. p. 236 ss.), il giudizio non può essere che positivo: « ... L'*Auteur de l'Esprit* a suivi dans son ouvrage le plan que doit se proposer un Philosophe qui a en vue la législation, et il l'a rempli, sauf les écarts dont nous avons parlé » (p. 241).

L'opera, chiunque ne sia l'autore, è un documento significativo delle condizioni della filosofia cristiana all'epoca dei lumi e della via senza uscita in cui si trascinerà ancora nei secoli seguenti, dilacerata a turno dal razionalismo e dal sensismo, dall'idealismo e dall'empirismo.

9 - VOLTAIRE, CONDILLAC E LA MATERIA PENSANTE

Da fervido seguace dell'empirismo e deismo inglese, Voltaire non poteva lasciarsi sfuggire la tesi della possibilità della « materia pensante » e vi si attaccò con un impegno maggiore dello stesso Locke facendola passare da ipotesi a tesi [3]. E' questo il tema preciso della corrispondenza tenuta nel 1735

---

[3] La possibilità o tesi della materia pensante è dottrina certamente già stabilita per Voltaire fin dal *Traité de métaphysique* del 1734 (cf. ch. V) e ritorna

col gesuita De Tournemine e si vede bene che il problema sta al centro della sua concezione metafisica. Dopo aver affermato che secondo la scoperta della gravitazione fatta da Newton il movimento è intrinseco alla materia, passa a formulare il suo quesito: « On a regardé comme impie cette proposition: *Nous ne pouvons pas assurer qu'il soit impossible à* DIEU *de communiquer la pensée à la matière.* Je trouve cette proposition religieuse, et la contraire me semble déroger à la toute-puissance du Créateur. Ceux qui me condamnent, me reprochent de croire l'ame mortelle. Mais quand même j'aurais dit, *l'ame est matière*, cela serait bien éloigné de dire, *l'ame périt.* Car la matière elle-même ne périt point. Son étendue, son impénétrabilité, sa nécessité d'être configurée et d'être dans l'espace, tout cela et mille autres choses lui demeurent après notre mort. Pourquoi ce que vous appelez *ame* ne demeurerait-il pas? Il est certain que je ne connais ce que j'appelle *matière*, que par quelqu'une de ses propriétés. Je connais même ces propriétés très-imparfaitement. Comment puis-je donc assurer que DIEU tout-puissant n'a pu lui donner la pensée? DIEU ne peut pas faire ce qui implique contradiction; mais il faut, je crois, être bien hardi pour dire que la matière pensante implique contradiction. Je suis bien loin de croire que je puisse affirmer que la pensée est matière. Je suis bien loin aussi de pouvoir affirmer que j'aie la moindre idée de ce qu'on appelle *esprit.* Je dis simplement qu'il me paraît aussi possible que DIEU fasse penser la substance étendue, qu'il me paraît possible que DIEU joigne un être étendu a un être immatériel »[4]. Il problema è nei termini di Locke, ma Voltaire lo mette nel vivo della polemica metafisica e religiosa.

Ciò è dimostrato dall'insoddisfazione per la risposta del gesuita il quale sembra poco incline a riconoscere con Newton che il movimento è una proprietà (concessa da Dio) alla materia e Voltaire non vuole credere che ciò sia per paura che ne scapiti la validità della prova dell'esistenza di Dio. Quanto al secondo problema Voltaire, contro la difficoltà del dotto Padre presa dalla divisibilità della materia, ribadisce la sua convinzione: « Vous avez beau dire, la matière est divisible; ce n'est ni comme divisible ni comme étendue qu'elle peut penser; mais la pensée peut lui être donnée de DIEU, comme DIEU lui a donné le mouvement et l'attraction, qui ne lui sont pas essentiels, et qui n'ont rien de commun avec la divisibilité. Je sais bien qu'une pensée n'est ni quarrée, ni octogone, ni rouge, ni bleue; qu'elle n'a ni quart, ni moitié: mais le mouvement et la gravitation ne sont rien de tout cela, et cependant existent. Il n'est donc pas plus difficile à DIEU d'ajouter la pensée à la matière, que de lui avoir ajouté le mouvement et la gravitation. Je vous avoue que plus je considère cette question, et plus je suis étonné de la témé-

---

nelle *Lettres philosophiques* del 1738 (*Lettre* XIII « Sur M. Locke », ed. F. A. Taylor, Oxford 1961, p. 42; cf. anche l'importante variante riportata in appendice, p. 130 ss., assieme alla prima redazione ancora più esplicita su questo punto della lettera a p. 135 ss.). La polemica di Voltaire col p. De Tournemine su questo punto non è toccata nella monografia cit. di Alfred R. Desautels, *Les mémoires de Trévoux*... (Roma 1956) che si ferma al 1734.

[4] Voltaire, *Mélanges littéraires*, III, in *Oeuvres complètes*, Paris 1784, t. 49, p. 46 s.

rité des hommes qui osent ainsi borner la puissance du Créateur à l'aide d'un syllogisme » (*l. c.*, p. 53 s.). E Voltaire ricorda al suo interlocutore che alcuni Padri della Chiesa hanno concepito Dio stesso e gli angeli come corporei.

Voltaire ha occasione di riprendere la questione l'anno appresso (1736) in una lettera a M. de Formont, nella quale osserva che se non si ammette quella possibilità di una materia capace di pensare, non si può ammettere neppure che un'anima spirituale (*un être pensant*) si possa unire al corpo. Lo spunto polemico, com'è detto espressamente un po' più sotto, è contro il p. De Tournemine e Voltaire precisa il senso della sua tesi: « On dit que la pensée peut être ajoutée de DIEU à la matière, comme le mouvement et la gravitation qui n'ont aucun rapport à la divisibilité; donc DIEU peut donner à la matière des attributs tels que la pensée et le sentiment, qui ne sont point divisibles » (*l. c.*, p. 74).

È interessante notare come il caposcuola del sensismo francese, l'abate Condillac, rigetti invece con orrore l'ipotesi del Locke, benché l'abbia scelto per maestro nella teoria del conoscere: « Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connoître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connoître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnemens qu'on fonde sur cette ignorance, sont tout-à-fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas *un*; c'est une multitude » [5]. Segue una decisa professione di spiritualismo cristiano: mentre prima del peccato l'anima era esente da ignoranza e da concupiscenza, comandava perfettamente ai sensi e Dio l'aveva già fornita d'idee, dopo il peccato l'anima per conoscere deve dipendere dalle impressioni dei sensi e tutte le nostre idee vengono dall'esperienza sensibile: ogni altra ipotesi, nella situazione attuale dell'uomo, è priva di senso.

10 - APOLOGETICA CATTOLICA E ILLUMINISMO

L'apologetica cattolica, specialmente in Francia dov'era il campo principale di battaglia, partì subito alla carica contro l'irreligione e l'ateismo: ma è facile scorgere in tutta quest'esuberante letteratura il carattere se non sempre improvvisato ed eccessivamente oratorio, quello di una scarsa penetrazione dei principi profondi del movimento. Invece di riportarsi al fondamento [6], come l'analisi speculativa esige, si portavano avanti le « conse-

---

[5] Condillac, *Essai sur l'origine de connoissances humaines*, P. I, Sect. I, ch. 1, § 7, éd. G. Le Roy, Paris 1947, t. I, p. 7 *a-b*. Anche nel riassunto di quest'opera (*L'art de penser*, P. I, ch. 1) Condillac si scaglia contro i « mauvais raisonnemens des philosophes qui attribuent à la matière la faculté de penser » (ed. cit., p. 718 *b*), ma non nomina più espressamente Locke.

[6] Il rimprovero non va certamente al poema di Racine, *La religion* (pubblicato verso il 1743. Cf. nell'edizione del 1801, à Riom et à Clermont, la lettera di

guenze » nell'ordine pratico e morale obliando spesso perfino la celebre polemica del Bayle. Diamo soltanto qualche accenno.

1) Le *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité ou Réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce siècle*, di un certo abate Lamourette, dottore in teologia (à Paris, chez l'Auteur, 1786), ispirate al Bossuet, obbediscono al criterio ora accennato tanto nello stile come nel contenuto. L'Autore, comunque, si è accorto che, a differenza degli attacchi esteriori contro la religione nei tempi antichi, i moderni *philosophes* ne demoliscono i fondamenti (p. 33 ss.). Quanto alla virtù di certi increduli, se essa è vera virtù, non passerà molto che costoro, secondo il Nostro, faranno ritorno alla religione e al cristianesimo (p. 51). A questo punto è introdotto un ampio accenno polemico alla posizione del D'Holbach: « Mais l'Auteur du *Système de la Nature*, en précipitant, comme il l'a fait, la réduction de tous les systèmes philosophiques à l'Athéisme, a brusqué les intentions de sa Secte, qui ne vouloit pas faire éclater si-tôt ce dénoûment de ses graves manoeuvres. Car on étoit sagement convenu de ne pas effaroucher le monde par des idées si extraordinaires. On avoit même fait semblant de lancer les plus foudroyans anathèmes contre les anciens Athées, et d'établir la nécessité d'un Dieu et d'une Providence. La prudence avoit été plus loin encore. Songeons qu'il y a des âmes extrêmement foibles et craintives, avoit-on dit, qui ont de Dieu et de l'avenir une peur insurmontable. Laissons-leur donc croire que Dieu veut être adoré, qu'il y a des vertus et des devoirs dans cette vie, des punitions et des récompenses réservées pour l'autre: car tous ces articles sont sans conséquence, pourvu que nous parvenions à faire rejetter toute révélation. En effet, s'il est reçu que Dieu ne parle aux hommes qu'au fond de leur conscience, vous n'êtes plus comptable qu'à vous-même de vos actions et de votre conduite. Votre conscience qui ne vous donnera jamais plus de lumière que vous n'en voudrez, ne traversera point du tout vos penchans, et sera toujours aux ordres de votre coeur. Vous voilà donc juge absolu et imperturbable du bien et du mal, seul créateur de vos principes et de votre morale. Que faut-il davantage? La liberté se trouveroit-elle plus à couvert sous les pavillons de Spinoza? Ainsi, réussissons seulement à rendre le Christianisme haïssable et ridicule: et toutes les règles qui gênent l'independance, s'évanouiront comme une vapeur » (pp. 55-57). L'esame piuttosto frettoloso del *Système de la Nature* (ch'è detta la « Bibbia dell'ateismo ») si trova più avanti (p. 119 ss.) ed è ridotto al silenzio con un paio di citazioni di Bossuet. Più avanti è presentata allo stesso modo la critica al *De l'Homme* di Helvétius (p. 145 ss.). Preziosa, per giudicare la perspicacia critica del Nostro, è una nota in cui, mentre è incerto sull'autore del *Système*, non vuole che *De l'Esprit* sia opera di Helvétius: « Quelques personnes m'ont assuré que l'Ecrivain que je parois avoir ici en vue, n'est point l'Auteur du *Système de la Nature*, et que cet Ecrit doit le jour à un Philo-

---

Benedetto XIV) che riprende e critica con acume i principi del razionalismo e del deismo derivati soprattutto da Spinoza come il Racine stesso osserva nelle note; ed. cit., pp. 20 e 27 (Bayle), 45 (Locke), 64 (Spinoza), 179 e 193 (Toland).

sophe maintenant réfugié en Prusse. D'autres, également dignes de foi, affirment le contraire, et disent même le savoir de la meilleure source. Je ne veux être injuste envers personne, et je déclare que sur ce point, d'ailleurs fort indifférent au sujet que je traite, je n'accuse aucun particulier, et ne décide de rien. Mais on doit convenir, si on a lu avec quelque réflexion, que le livre *De l'Homme* qui n'est assurément pas de M. Helvétius; que le *Code de la Nature*; que les *Pensées philosophiques*; que le *Système social* et celui *de la Nature*, tiennent les uns aux autres par une unité de principes, une ressemblance de vues, et un concert de résultats, qui rendroient bien excusable l'erreur qui voudroit y reconnoître l'empreinte de la même friperie » (p. 97).

2) Forse primo in ordine di tempo e più attrezzato dal punto di vista culturale è il monumentale: *Examen du Matérialisme ou réfutation du Système de la Nature* del celebre teologo l'abbé Bergier, decorato di un Breve di Clemente XIV in data 5 luglio 1769 (cito l'ed. di Tournay, Typ. J. Casterman, 1838). L'opera segue quasi capitolo per capitolo il *Système* ch'è citato non solo con accuratezza ma è situato nel giro di alcuni scritti antireligiosi del tempo come la *Contagion sacrée* pubblicata sotto il nome di Trenchard (ora attribuita allo stesso D'Holbach), l'*Essai sur les préjugés* attribuito al Du Marsais e il *De l'Esprit*. Quanto all'Autore, anche il Bergier non mostra né si mostra preoccupato di conoscerlo ma sa che ha pubblicato altri scritti che avevano preparato il *Système*. Scrive infatti nell'*Avertissement*: « Dans les divers Ouvrages que l'Auteur de celui-ci a donnés précédemment au Public, il s'est attaché principalement à combattre le Déisme; c'était alors l'hypothèse enseignée dans presque tous les livres écrits contre la Religion. Plusieurs principes que l'on a eu lieu d'y remarquer, annonçaient assez clairement que les philosophes n'en demeureraient pas là, qu'ils ne tarderaient pas de professer l'Athéisme formel et le Matérialisme pur. On avait prévu cette progression, et la publication du *Système de la Nature* ne doit pas nous surprendre » (p. V).

L'atteggiamento del Bergier non conosce tentennamenti: una volta individuato il fondo materialistico del *Système*, le sue dottrine non sono che un cumulo di contraddizioni. Così, p. es., all'affermazione iniziale che l'uomo è opera della natura, osserva: « Ce langage est moins celui d'un Philosophe qui raisonne, que celui d'un malade qui rève » (p. 4). Il Bergier attacca subito la dottrina fondamentale del *Système* cioè il principio di Toland che « ... il movimento è essenziale alla materia » in quanto non si suppone più che la materia sia omogenea, come nella concezione dell'estensione di Cartesio e Spinoza, ma piuttosto composta di particelle eterogenee (p. 11); nella controversia fra i fisici se l'attrazione dei corpi sia un effetto della gravitazione o viceversa, il Nostro si rifugia nel mistero e attribuisce come Newton e D'Alembert la causa dei due fenomeni ad una particolare volontà del creatore (p. 25). Nella confutazione della « generazione spontanea », sostenuta nel *Système*, il Bergier non si lascia sfuggire la buona occasione dell'ironia: « L'observation est curieuse. Autrefois on s'est moqué d'Aristote et de ses disciples, quand ils ont dit que les plantes et les animaux naissaient de pourriture; grâces à la nouvelle Philosophie, Aristote avait raison ». E per la confutazione si richiama al Diderot della fase deista: « La seule découverte des germes, selon l'Auteur des *Pensées philosophiques*, a dissipé une des

plus puissantes objections de l'Athéisme » (p. 30). A p. 32 cita, certamente dal Diderot, per la teoria dei germi, il Néedham (il quale si appoggia sulle celebri ricerche dello Spallanzani). Sul ricorso del *Système* a Cartesio il quale « ... pour former l'Univers, ne demandait que de la matière et du mouvement », risponde seccamente: « Mais ce n'est pas là ce que Descartes a écrit de plus sensé » (p. 39 s.). Un po' più avanti è citata contro l'ateismo la *Lettera sull'entusiasmo* (Sect. 3) di Shaftesbury: « Un écrivain très connu et plus que suspect d'incrédulité, dit que l'Athéisme vient d'un fond de mauvaise humeur » (p. 45). Più avanti a Cartesio è riconosciuto il merito di aver trovato il concetto moderno di « spirito », ma egli non faceva che riprendere la tradizione: « On peut se convaincre que Plotin, disciple de Platon, saint Augustin, Claudien Mamert, ont parlé de la spiritualité de l'ame dans les mêmes termes que Descartes, en ont donné les mêmes preuves, et ont établi comme lui, que *ce qui pense ne peut être matière* » (p. 131). La difesa della spiritualità dell'anima è messa sotto l'autorità di Bayle (p. 120 s.); nella concezione sensualistica della conoscenza e della morale il Bergier ha cura di mostrare passo per passo l'accordo totale del *Système* con il *De l'Esprit* (pp. 139, 142, 152, 153, 163, 165, 166, 168 s., 174, 177, 184 e passim). Più avanti contro le idee innate c'è il richiamo ad Aristotele, ripreso nei tempi moderni da Locke: « Il se fonde d'abord sur le principe d'Aristote: *rien n'entre dans notre esprit que par la voie des sens.* Ainsi Aristote, adoré d'abord par les Philosophes, méprisé ensuite et regardé comme un rêveur, est remis aujourd'hui en honneur par les Matérialistes » (p. 197). Nella difesa della libertà, la parola decisiva è lasciata unicamente alla testimonianza della coscienza con l'autorità di D'Alembert (p. 210).

Si può pertanto riconoscere al Bergier uno sforzo notevole di studio del testo del *Système* ch'è frugato in ogni parte e situato nel suo ambiente storico immediato, anche se in forma ristretta. Ma il suo respiro filosofico è scoperto, così che la preoccupazione apologetica di trovare contraddizioni dappertutto si sovrappone al discorso risolutivo che qui del resto è impedito dall'eclettismo e dall'eccessiva semplificazione delle dottrine: il nuovo materialismo non è per il Bergier che un semplice ritorno ad Epicuro e a Lucrezio!

3) L'apologeta cattolico più informato e solido ci sembra ancora il domenicano Antonino Valsecchi nell'opera fondamentale *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, libri tre, Padova 1768 (ho a disposizione la trad. lat., II ed., di Venezia, Pezzana, 1770 e la VII ed. ital., in Padova, Stamperia del Seminario, 1805. - Ved. ora su questo punto l'accurata analisi che ha fatto dell'opera apologetica del Valsecchi, nell'ambito della letteratura religiosa del Settecento, A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano,* Bologna 1966, spec. p. 256 ss.).

Scopo preciso dell'opera è la confutazione dei *Philosophes*. Già nel lib. I, sui fondamenti della religione naturale, è toccato l'ateismo: l'esposizione sommaria in c. II, § 3, Maupertuis, Diderot; § 5, Toland, anche c. X, § 6; § 8, Helvétius, già attaccato in c. I, § 6, § 10, § 13 e P. II, c. V, §§ 5-12 per Rousseau. Helvétius è forse dopo Bayle e assieme a Spinoza l'autore più discusso: c. IV, § 12, § 13; c. VI, § 8; c. VII, § 2, § 3; la confutazione in c. III, spec. § 6 sulle *Lettres Persanes* di Montesquieu e c. XIV, § 9 di *L'esprit des Loix* del medesimo. Non conosce Diderot di cui però cita ano-

nime le *Pensées philosophiques*; qui non conosce né cita nulla (mi sembra) di D'Holbach. Invece conosce molti altri anonimi come: *Epitres sur la Religion essentielle de l'homme*, *Lettres juives*, *Les Moeurs*, *Le traité de la Raison humaine*, *L'examen de la Religion*, *La Religion des Dames*, *La Princesse de Malhabar* e il celebre *Le Telliamed*... « quibus addi possunt duo Poetae Popius, et Voltaerus, Helvetius, Roussojus, aliique plurimi, quorum scripta larvata praeferentia titulos Ephemeridum, Narrationum, Satyrarum, Romanensium etiam in mulierum manus incidunt ». Nei §§ 8-12 la confutazione del sistema ateo di Spinoza. La critica a Spinoza ritorna, assieme a Hobbes, nel lib. III, c. IV, § 5 e passim.

L'attacco frontale contro l'ateismo è nel lib. III, pars I, che inizia con la tesi: « Impietatis fons non est in intellectu, sed in corde » e fonda la sua trattazione sulla tesi di Fénelon che « ... non c'è via di mezzo fra religione cattolica e ateismo » (ch'era già la tesi di Campanella!). L'esposizione dell'ateismo segue alla lettera il Bayle delle *Pensées* e del *Dictionnaire* (nell'ed. del De Maizeaux) di cui fa ampie citazioni nel testo originale (ed. cit., p. 315 ss.). Il Valsecchi mostra di conoscere i nomi, e quasi sempre anche le opere dei principali fautori dell'ateismo illuministico; oltre i già citati si rilevano: De La Mothe le Vayer, Saint Evremont, Shaftesbury (Mylordus Shaftsburgius), Tindal, Locke, Collins, Woolston, Pope, Voltaire, Rousseau, Montesquieu (p. 317 e passim), La Mettrie di cui è citato *L'Homme machine* (p. 321). Difende energicamente Pascal contro il noto attacco di Voltaire (lib. II, c. V, § 2). La tesi di Bayle sui rapporti fra religione e morale è esposta nei cc. III-IX (pp. 326-365).

Segue la discussione del deismo nel c. X e nel c. XI (*systema libertinorum est societati perniciosum*, p. 374 ss.), riprende la confutazione della tesi del Bayle; in particolare discute gli argomenti più importanti del Bayle a cui si è alleato il Toland (cc. XII-XVI). La seconda parte tratta della seconda fonte dell'empietà cioè il turbamento della ragione. L'intento apologetico dell'opera è nella sua stessa disposizione che fa precedere la dimostrazione della verità della religione naturale (lib. I) alla difesa della religione cristiana (lib. II), per discutere il problema dell'ateismo solo alla fine (lib. III). Ma già nel lib. I, l'Autore è costretto di volta in volta a incontrare i suoi principali rappresentanti come si è visto. Manca qualsiasi avvertenza o sospetto della novità del *cogito* moderno e tanto l'esposizione come la critica seguono la facile e comoda riduzione dell'ateismo al materialismo e allo scetticismo. L'obiettivo apologetico principale dell'opera è senza dubbio la confutazione della tesi del Bayle, di cui si è già detto a suo luogo, e in conformità dell'atteggiamento fondamentale dell'opera l'Autore non lascia occasione per mostrare che l'ateo non è stato e non può essere che uno scostumato e un fellone. La distinzione fra deismo e ateismo è per il Valsecchi pressoché trascurabile (cf. lib. III, c. X, § 6): « ... aut parvum aut nullum discrimen est inter Athei Deum negantis et Deistae systemata, qui si eum agnoscit, humana tamen eum non gubernare sentit » (ed. cit., p. 370 *b*): deisti e atei sono insieme compresi sotto l'etichetta di « libertins » e « spiritus fortes ». Si tratta quindi dell'opera fondamentale, a nostro avviso, per conoscere l'atteggiamento della teologia cattolica alla fine del sec. XVII verso il pensiero moderno e misurare i meriti e i limiti di un metodo ch'è giunto quasi intatto fino ai nostri giorni.

4) Un'altra critica insigne, da parte teologica, dell'opera del D'Holbach è dovuta al medesimo Valsecchi che chiama il *Système de la Nature* il « Codice dell'Ateismo » nell'opera *La Religion Vincitrice*, in Genova 1776, p. VI. Sono espressamente citati il Bergier e l'Holland. La parte prima tratta del *Système* di D'Holbach, ch'è creduto opera dello (pseudonimo) Mirabaud, mentre la seconda tratta dell'opera del Freret, *Examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne.* Questa critica del Valsecchi si qualifica rispetto a quella del Bergier per una maggiore conoscenza delle fonti, per la densa problematica e la ricchezza di riferimenti testuali e la conoscenza della letteratura deistica inglese, come già nella sua opera principale, anche se dà un po' di fastidio il tono oratorio. La linea esegetica è assai lineare: il *Système* non fa che riesumare alla lettera il sistema materialistico di Lucrezio (v. l'indice del c. I, p. 53). Nella presentazione (« A chi legge ») il Nostro distingue fra i vecchi e i nuovi avversari della religione: mentre quelli « ... agguerriti comparvero e di sottil metafisica, o di erudizione molteplice... che ragionavano, che sapean trarre in campo difficoltà meritevoli d'esser disaminate e disciolte », la produzione dei moderni filosofi ovvero « il fondo di codesti Libri infiniti, che inondano alla giornata, altro non è e altro esser non può che il riproducimento novello di fole antiche » (p. III s.).

La confutazione del *Système* è preceduta dal saggio *Del Ragionamento intorno allo Spirito filosofico*, che in tre paragrafi dà il panorama dell'attacco dei « filosofi » contro la religione. La prima colpa risale ai critici della Religione rivelata: « Il vantarsi seguaci di una Religion naturale è una illusione, giacché cotesto Naturalismo in un Deismo degenera, che poi con breve illazione in Ateismo finisce » (p. 7). Introdotti dal D'Alembert, sono citati i libri dei Sociniani, di Bayle, *Le Christianisme raisonnable*, *La Religion essentielle*, di Rousseau, Boulanger, Voltaire, Mirabaud (= D'Holbach), Helvétius... e si legge un accenno simpatico ai casi di Galileo (p. 47).

La situazione creata dai filosofi libertini è descritta con stile biblico e mitico, una « guerra di giganti contro il cielo », ma senz'alcun esito: « Gli Spinoza col suo Panteismo, col suo Materialismo gli Elvezi, col suo Allegorismo i Woolstoni, col suo Pirronismo i Bayli, col suo Despotismo i Boulengeri, e dopo questi Duci tutta l'altra legione de' Libertini coi loro Saggi, Mescolanze, Poemi, Romanzi profani e sacrileghi sono stati o da zelanti Prelati, o da dottissimi uomini con giustissime confutazioni svergognati, smentiti, convinti. Sicché un Sistema, anzi un argomento solo non v'ha contro la Religione da' miscredenti prodotto, che stato ancora non sia a gloria della verità, e a loro disonore disciolto ». In particolare il *Système* tiene la palma e viene riportato il giudizio del giudice Seguier nella *Requisitoire* tenuta al Parlamento di Parigi nel 1770, che già conosciamo. Per confutare la tesi fondamentale che « il moto è essenziale alla materia », menziona la critica del Wollaston secondo la traduzione francese: *Ebauche de la Religion naturelle* (à La Haye, chez Jean Swart, 1756), Sect. V, Prop. 13: « Il n'y a rien de mieux prouvé dans toute la physique, que cette inaction et cette inertie de la matière ». Così il testo riportato dal Wollaston che però non sono riuscito a trovare. La tesi del Wollaston dice nel testo originale. « It is so far from being true that God is corporeal, that there could be no such thing as either matter or motion, if there was not some Superior being, upon whom they depended. Or, God is such a Being, that without him there could be neither

matter nor motion » (*The Religion of Nature delineated*, London, reprinted in the jear 1724 by Sam. Palmer. L'edizione inglese è anonima; il mio esemplare porta in fondo alla p. 218, vicino all'indicazione N. N., il nome per intero scritto a mano: William Wollaston). L'esposizione che il Valsecchi fa della trama del *Système* è appoggiata da continui riferimenti all'originale francese, ma lo scopo apologetico e la mentalità prevalentemente teologica non gli permettono di andare a fondo dei principi dell'avversario ch'è il sensismo lockiano nella versione di Toland. Come il Bergier, anche il Valsecchi crede di aver detto tutto riducendo l'avversario al materialismo, ciò che l'avversario non ha difficoltà alcuna di ammettere: si trattava invece di chiarire qual era il tipo di materialismo e quale l'itinerario proprio (la nuova versione empirista data da Locke al *cogito* cartesiano con la dottrina della « idea » come riflessione sull'esperienza).

Sulla scia del Valsecchi, ch'è espressamente citato, e di altri apologeti del Settecento (Concina, Moniglia, Del Giudice, Ansaldi...) si muove l'opera apologetica di S. Alfonso M. de' Liguori, diretta in particolare contro i deisti: *Breve dissertazione contra gli errori de' moderni increduli oggidì nominati Materialisti e Deisti. - Riflessioni sulla verità della divina Rivelazione contra le principali opposizioni dei Deisti. - Verità della Fede* (voll. 2). Le citazioni rimandano all'edizione Marietti, Torino 1825-1826.

I principali « empi » sono Spinoza, Bayle e Hobbes; e conosce la posizione di Locke che « ... in un modo almeno furbo ha posto in dubbio se il pensare e il discorrere convenga alla materia » [...] al quale « ...si è unito il signor Voltaire nella sua lettera 13 dicendo: io sono corpo e penso. *Io non so di vantaggio* » (*Breve dissertazione...*, p. 52 s. La posizione viene attribuita anche a Hobbes: *Verità della Fede*, vol. I, p. 81). Fra i deisti e gli illuministi, sono citati Collins, Toland, l'Argens, Tindal, Montaigne, Woolston, l'Evremont, Shaftesbury (è scritto sempre: « Schanfrerbury »!), Le Moine... (*Breve dissertazione...*, p. 4 - Ved. l'elenco delle opere principali in lingua francese d'ispirazione illuministica in *Verità della Fede*, p. 8, di cui è dato l'autore solo Helvétius per *De l'Esprit*: si tratta soprattutto delle opere di Montesquieu, Voltaire e Rousseau).

Come loro maestro è indicato il Bayle: « L'empio Pietro Bayle è quello poi che guarda le spalle a tutti questi scrittori esecrandi; mentr'egli raccoglie tutte le loro empietà, ma ora le difende, ed ora le impugna; sicché il suo intento non è altro che mettere tutte le cose in dubbio, così gli errori degli increduli, come le verità della fede, per concludere finalmente che non vi è alcuna cosa certa da credere, né alcuna religione che siam tenuti ad abbracciare » (*Verità della Fede*, vol. I, p. 9 s. - Ved. più avanti, p. 239 s., nota, la discussione della tesi del Bayle sulla possibilità di atei osservanti la legge morale).

È interessante leggere come un anonimo descrive la situazione della cultura a Parigi alla vigilia della grande rivoluzione: « Il existe à Paris, me dit-il, une foule nombreuse de gens éclairés qui vont à la vérité par des sentiers bien extraordinaires. Les uns croient que tout est dans la nature et qu'en épiant ses secrets on peut éterniser presque notre existence, créer les métaux; les autres que tout est dans la bible et qu'en étudiant ses pieuses

allégories, on peut participer au pouvoir de l'être éternel qui d'un coup d'oeil régit le monde. Ceux-ci endorment la matière pour faire parler la raison; ceux là font taire la raison pour asseoir leurs dogmes; ici le monde est un chef-d'oeuvre qui atteste la puissance de son céleste auteur, là c'est un atôme de boue abandonné à un principe malfaisant qui le désole et le tourmente à son gré; dans un lieu des fantômes effrayans errent dans une demeure qui n'est plus la leure, dans un autre l'espèce humaine est comme la feuille qui lorsqu'elle est dessechée tombe, se décompose, grossit les sels de la terre et se reproduit sous une autre forme » (*La philosophie de nos jours*, [Paris?], MDCCLXXXVIII, p. 15)[7].

---

[7] Nel suo « destino storico » l'ateismo moderno è una risultanza del principio d'immanenza con la deviazione materialistica del fondamento dell'essere la quale, iniziatasi con la dottrina medievale della pluralità delle forme, ha finito per togliere la « differenza metafisica » fra atto e potenza, fra materia e forma, con la conseguenza di attribuire un atto formale imperfetto alla materia come tale ed un atto esistenziale sia alla materia come alla forma. Di qui la necessità del *vinculum substantiale* che a Leibniz è suggerito dallo scotista Suarez e che è già il prologo dell'essere come spontaneità (cf. sul *vinculum*, e sull'intera concezione della sostanza di Leibniz, la *Epist.* XXX al P. Des Bosses, in *Opera Philosophica Omnia*, ed. J. E. Erdmann [1840], rist. con aggiunte e prefazione di R. Vollbrecht, Aalen 1959, spec. p. 741, col. a).

Di qui anche l'affermazione di Locke e Toland della « continuità metafisica » fra materia e pensiero, che Marx fa risalire allo stesso Scoto, ossia della possibilità di attribuire il pensiero alla materia ch'è l'aspetto noetico di quella prima tesi metafisica. Un critico contemporaneo della posizione di Locke-Toland vedeva nella tesi della possibilità della « materia pensante » non solo la rovina della spiritualità e dell'immortalità dell'anima ma della stessa libertà dell'uomo: « We must therefore affirm, if there be nothing in man but matter, that matter thus disposed, ecc. thinks. I here ask you, whether it be not agreeable to your ideas, that if nothing guides matter thus disposed, there could be no such thing as freedom; for freedom implies in some cases, a power of acting or not acting; but you can never deduce this from any being, that has nothing in it, but matter disposed into a system. For there being nothing to hinder its operations, it would always act or operate, where the cause were sufficient; where the cause were not sufficient, no operation or effect would succeed. And hence, if I mistake not, Mr. Hobbes was obliged, from this principle to deny all Liberty in man » (B. Bayly, *On the Immateriality of the Soul and its Distinction from the Body*, in « The Miscellaneous Works of Mr. John Toland », by Mr. Des Maizeaux, London 1747, vol. II, p. 20 s.).

IV

LA RISOLUZIONE ATEA DELL'IDEALISMO

1

IL CONFLITTO SPINOZIANO («SPINOZASSTREIT»: G. E. LESSING - F. H. JACOBI) COME MOMENTO RISOLUTIVO DEL RAZIONALISMO NELL'ATEISMO IDEALISTICO

Il considerare l'idealismo come la forma più compiuta del pensiero moderno, come l'espressione teoretica e sistematica più alta del principio d'immanenza, è uno dei riferimenti fondamentali della presente ricerca: ad esso compete il merito di aver tentato e realizzato in un modo inatteso ma consapevole la sintesi della metafisica spinoziana e dello *Ich denke* kantiano ossia del principio monistico (e naturalistico) dell'essere e della nuova concezione della produttività della coscienza. Una sintesi quindi di elementi, che oggi possono sembrare disparati e strani, ma che in realtà mostrò un fascino che ha pochi riscontri nella storia del pensiero e che appartiene ormai alle strutture di fondo della coscienza occidentale.

Si tratta che nell'idealismo le aspirazioni e istanze più vitali del pensiero moderno — quali l'appartenenza essenziale della verità alla coscienza; l'aspirazione di accogliere in una unità dinamica la natura e l'uomo così come la natura e l'Assoluto; il proposito di penetrare e cogliere l'Uno e il Tutto nel molteplice e nel disperso; la nostalgia di cogliere l'eterno nel tempo e di congiungersi alla prima fonte della Vita e infine la sinteticità creativa della coscienza tutta protesa ad assorbire nell'atto speculativo l'elevatezza della religione storica [1]... — avevano fatto brillare la speranza di sciogliere alla fine l'enigma della libertà e di mettere nelle mani dell'uomo, con il senso compiuto della storia, la soluzione del mi-

---

[1] Perciò l'espressione programmatica di un criterio, che condividiamo senza riserva: «Was die Idealisten gewöhnlich unter Christentum verstehen, ist kein Christentum» (H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, München 1927, p. 18) può essere radicalizzata: «Was die Idealisten unter Gott verstehen, ist kein Gott!».

stero dell'esistenza. Se pensiamo di poter individuare nel monismo spinozistico e nello *Ich denke* kantiano i due motivi più profondi e operanti dell'idealismo, non intendiamo escludere altre derivazioni e suggestioni quali, per esempio, le correnti misticheggianti (Eckhart, Böhme, Bengel, Oetinger), e più in là ancora la stessa filosofia classica con Platone, Aristotele e il neoplatonismo soprattutto e lo stesso cristianesimo..., com'è ovvio per chi abbia un po' di familiarità con gli scritti di Fichte, Schelling, Hegel. E non va neppure dimenticato che l'idealismo metafisico è sorto nella diaspora protestante, ossia in un clima di religiosità svincolata da ogni autorità esterna e da ogni dipendenza storica e tutta intenta o tentata a riconoscersi, senza inciampi e differenze, nelle esperienze religiose più varie: a differenza, per esempio, del nostro Vico il quale, operando in un clima cattolico, si muoverà in una direzione nettamente contraria ossia nel chiaro e progressivo superamento del primitivo e dell'indifferenziato barbarico verso il distinto e il chiaro delle superiori forme d'incivilimento [2].

La polemica pertanto fra teismo e ateismo, che aveva scosso il deismo illuministico, sembrava dovesse sopirsi prima con la religione naturale del *Vernunftglaube* di Kant e poi soprattutto con il teologismo esplicito degli idealisti e specialmente di Hegel: ma è stato soprattutto Hegel — dopo lo « scandalo » più o meno rientrato o superato di Fichte — a far « precipitare » il principio d'immanenza nella sua ormai inderogabile esigenza di « ateismo immediato », se così può dirsi. Kant infatti aveva diffidato la « religione statutaria » ossia quella fondata sulla realtà storica e legata al culto e all'autorità esterni e con ciò pensava di tener più salda all'interno della coscienza l'affermazione di Dio, della libertà e dell'immortalità; Jacobi che ha denunziato lo spinozismo ateo di Lessing, come presto diremo, magnifica invece il teismo convinto di Kant [3]. Egli cita a conferma due testi significativi: l'uno del periodo precritico e l'altro del periodo critico. Nel primo testo Kant afferma con vigore che il concetto di Dio non deve fermarsi all'Assoluto, all'Essere supremo, ma che alla sua natura appartengono l'intelletto e la volontà [4], cioè il

---

[2] Ha raccolto gli sparsi elementi di questi influssi sul razionalismo tedesco fino a Jacobi e Kant, G. Zart, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1881 (cf. spec.: p. 207 ss., Die Glaubensphilosophen-Hamann, Jacobi; p. 215 ss., Der systematische Kritizismus).

[3] Cf. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, S. W., III, p. 342 ss.

[4] Jacobi cita dal saggio, importante per il progressivo distacco di Kant dall'indirizzo spinoziano e wolffiano, del 1763: *Der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes* (cf. I Abt., IV Beitr., 1. « Das notwendige

carattere di « persona » dotata di effettiva libertà nel suo agire verso il mondo e verso l'uomo così che la Provvidenza è un elemento costitutivo del concetto di Dio. Lo spunto antirazionalistico e antispinoziano è ancor più evidente nel secondo testo kantiano che diamo per esteso anche noi: « Poiché sotto il concetto di Dio di solito non si comprende soltanto una natura eterna che operi ciecamente, quasi fosse la radice di tutte le cose, ma un'Essenza suprema la quale è il sostentatore delle cose con intelligenza e volontà, e poiché è soltanto questo concetto che c'interessa, si potrebbe allora, a rigore, negare al *deista* ogni fede in Dio e lasciargli unicamente l'affermazione di un'essenza originaria o di una causa suprema. Però poiché nessuno può essere incolpato di negare ciò che non ha il coraggio di affermare, allora è più giusto e benevolo il dire che il deista crede in un Dio, mentre il teista crede in un Dio vivente (*summam intelligentiam*) » [5].

È stato merito di Kant, afferma ancora l'ultimo Jacobi, di aver raddrizzato l'equilibrio dello spirito umano: infatti, mentre da Aristotele in poi si era andata sviluppando nelle scuole filosofiche la tendenza a sottoporre la conoscenza immediata a quella mediata, l'attività percettiva originaria alla riflessione, l'essere alla parola, e specialmente la ragione all'intelletto, Kant risollevò l'onore della ragione e della percezione interiore al primo posto [6]. E Jacobi scusa, anzi approva, l'agnosticismo teoretico di Kant, quando trova insufficienti tutte le prove finora presentate

---

Wesen ist ein Geist », dove lo spunto antispinoziano è evidente: ed. Cassirer II, 92 ss.). Sulla posizione antispinoziana di Jacobi ed il suo significato nello sviluppo del pensiero tedesco ed in particolare dell'idealismo, v. la precisa analisi di B. Magnino, *Romanticismo e Cristianesimo*, Brescia 1962, t. I, p. 149 ss.; cf. anche: L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris 1894, p. 139 ss.; F. A. Schmid, *Friedrich Heinrich Jacobi*, Heidelberg 1908, spec. p. 248 ss; O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart 1933, p. 110 ss. (sulla differenza fra la concezione di Dio cristiana e quella di Jacobi).

[5] « Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloss eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da Niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der *Deist* glaube einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott* (*summam intelligentiam*) » (*Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Dialektik, II Buch, III Hauptst., 7 Absch.; A 633, B 661; Reclam 495 s.).

[6] Cf. *Vorrede zugleich Einleitung...*, S. W., II, p. 11 s.

dalla filosofia speculativa dell'esistenza di Dio, dell'immortalità e della libertà...: una perdita ch'era stata decisamente compensata da Kant col primato conferito alla ragione pratica sulla ragione teoretica, facendo perciò scaturire quelle tre verità metafisiche dell'*a priori* morale e chiamando tale accettazione col termine di « fede razionale pura ». Così Kant aveva salvato la sorte della filosofia, sollevandola al di sopra della polemica sterile fra dogmatismo e scetticismo e iniziando la sua età della maturità (l'età critica). Ma Kant, secondo Jacobi, si è messo in disaccordo con se stesso: mentre da una parte la dottrina kantiana tacitamente presuppone nell'animo umano l'esistenza di due fonti di conoscenza diretta specificamente distinte, il senso e l'intelletto, in realtà non ne ammette che una soltanto, quella del senso, così che l'intelletto non è affatto una seconda fonte di conoscenza, ma solo facoltà di giudicare condizionata dal dato dell'intuizione sensibile, sia essa pura oppure empirica. La conseguenza di questa situazione è che la stessa intuizione sensibile in Kant non può essere detta « percezione » nel vero senso della parola, cioè come presentazione diretta e immediata della realtà, ma è detta « fenomeno »: con ciò è resa impossibile anzitutto l'apprensione della realtà sovrasensibile, perché mancante di una propria intuizione, e poi anche la stessa realtà sensibile è fatta presente solo come « fenomeno » e non come « cosa in sé ». Kant quindi prima si rivolge alla fede naturale e razionale [7], ma poi l'abbandona e si affida all'intelletto che in quella posizione non spiega nulla ma distrugge tutto e finisce nella pura soggettività, a differenza della fede jacobiana che conduce alla piena oggettività perché si fonda — come si è visto — sulla ragione, la quale come fede naturale e razionale non ha la funzione di spiegare, ma quella di rivelare immediatamente il reale del mondo sovrasensibile [8]. Kant perde invece, in un secondo tempo, lo stesso reale presentato dall'intuizione sensibile in quanto proclama l'idealità pura delle

---

[7] Jacobi ricorda la celebre dichiarazione di Kant nella prefazione alla II ed. della *Kritik der reinen Vernunft*: « Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen » (Bd. XXX). Jacobi dà un testo leggermente diverso (S. W., II, p. 30, nota).

[8] È forse il momento cruciale nella convergenza-divergenza di Jacobi e Kant. Jacobi lo nota quasi di sfuggita, ma con forza. La differenza è che Kant rimane attaccato alla concezione tradizionale che svaluta, anzi nega, la percezione immediata affermando che « ... l'uomo mediante i suoi *sensi* riceve soltanto rappresentazioni (*Vorstellungen*) le quali *possono* certamente riferirsi a oggetti esistenti in sé e indipendenti da queste rappresentazioni, ma non contengono affatto nulla di ciò che appartiene agli oggetti dati indipendentemente dalle rappresentazioni ». C'è nel

forme di spazio e tempo. E vani sono allora per Jacobi tutti gli sforzi di Kant per difendersi dall'idealismo.

Per Jacobi quindi il risultato della critica di Kant agli idealismi di Cartesio, Malebranche, Berkeley... fu la proclamazione di un idealismo totale, universale e completo che volatilizza tanto il mondo materiale, come quello spirituale: Kant perciò si oppone all'idealismo [9], una volta che non è in grado di dimostrare la corrispondenza effettiva fra le rappresentazioni e la realtà e così va perduto completamente tanto il mondo della materia come quello dello spirito. Resta in Kant, Jacobi lo riconosce, l'affermazione positiva della « fede », la quale prende il posto della metafisica da lui distrutta: alla base della fede sta la coscienza della propria vita e della propria libertà e il sapere più vero scaturisce nell'uomo dalla sua volontà. Alla libertà, continua Jacobi, va necessariamente connessa la Provvidenza (*Vorsehung*) poiché un'onnipotenza senza provvidenza è cieco fatalismo; queste due realtà sono però inafferrabili per l'intelletto di tipo kantiano o idealistico in generale dove la libertà è preceduta dalla necessità ed è concepita in modo meccanicistico: non è la libertà in se stessa che produce *con intenzione*, ch'è il principio *originario di opere e fatti*, la sola libertà ch'è degna di questo nome. Se è vero che l'uomo ha conoscenza diretta di quest'attività, mediante la fede come attività della ragione, egli è anche consapevole d'aver di fronte a sé una natura che si trasforma di continuo secondo leggi di una ferrea necessità: ha coscienza cioè di non essere onnipotente e perciò comprende che al di sopra della natura c'è un Onnipotente, la cui copia (*Nachgebild*) è l'uomo [10]. Ma tutto questo, lamenta Jacobi, è passato del tutto inosser-

---

kantismo, perciò, un cerchio chiuso in cui tutto è predeterminato *a priori* da parte del soggetto, a partire dalle forme *a priori* di spazio e tempo fino alle dodici categorie dell'intelletto e infine alle tre idee della ragione. Siffatte rappresentazioni, conclude Jacobi, finiscono per « ... manifestare solo se stesse » e perciò non rappresentano nulla; si dicono bensì apparizioni (*Erscheinungen*), ma in realtà sono « vuoti fantasmi » (*leere Gespenster*) che ci lasciano completamente all'oscuro sulla realtà (*Vorrede...*, S. W., II, p. 35 s.). Qui Jacobi ha toccato, senza svilupparlo, il concetto antico aristotelico-tomistico di conoscenza come assimilazione e « presenza ontologica » quale istanza fondamentale contro il principio nominalistico e moderno della idea-rappresentazione.

[9] Jacobi rivendica a sé la paternità dell'argomento usato da Kant nella II ed. della *Kritik der reinen Vernunft* contro l'idealismo: « Senza il tu non c'è l'io » (*ohne Du kein Ich*), poiché già si trova nei suoi *Briefen über die Lehre des Spinoza.* Il medesimo principio sarà ripreso anche da Fichte, ma per sfociare nell'idealismo assoluto che per Jacobi è nullismo e ateismo, come vedremo.

[10] *Vorrede...*, S. W., II, p. 44 s.

vato: anzi nella dottrina idealistica della « ragione assoluta » i concetti di libertà, razionalità e necessità finiscono per coincidere nell'unico concetto di « incondizionato », di « essenza eterna delle cose » e di « eterna forza originaria » di quest'essenza. Il responsabile di quest'identificazione di libertà e forza è Spinoza ed è per questo che Jacobi considera Spinoza il maggior responsabile dell'ateismo moderno, ch'è in fondo cieco fatalismo e materialismo.

Risoluzione del panteismo spinoziano nell'ateismo

Tutto il pensiero di Jacobi, sia nella parte negativa contro la filosofia della « rappresentazione » e sia nella parte positiva con la teoria della fede, resta allo « stato principale » ovvero iniziale, a differenza di Kant che si applicò alla ricerca delle strutture e degli idealisti che passarono risoluti ad elaborare la « dottrina della scienza » (*Wissenschaftslehre*). Scrittore occasionale e pensatore asistematico, egli tocca spesso gli aspetti decisivi e ultimi dei problemi, ma la sua profondità resta al livello dell'immediatezza e dell'intuito, così che la sua opera è più quella di un meditativo che non di uno speculativo. E speculativo Jacobi neppure voleva esserlo perché, a suo avviso, la speculazione pura ed ogni filosofia pura conducono inevitabilmente all'ateismo: è questo il significato della sua celebre polemica antispinoziana, sostenuta con l'amico M. Mendelssohn nelle Lettere che gl'indirizzò sulla dottrina di Spinoza [11].

L'accusa di panteismo e di ateismo a Spinoza non era nuova [12]: ciò che mosse Jacobi fu la scoperta, meramente occasionale, che Lessing era spinoziano, ma il protagonista della controversia non è Lessing, bensì Spinoza [13]. L'accusa poteva avere un duplice senso: lo spinozismo è contenuto (ossia si dissolve) nel panteismo, oppure viceversa il panteismo è contenuto nello spinozismo: nel secondo caso si può avere un panteismo che si svincola dai limiti e dai caratteri di quello

---

[11] F. H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza*, in *Briefen*, I ed. 1785, II ed. 1789. Sulle circostanze della polemica, v.: L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris 1894, p. 140 ss.

[12] Era certamente nota a Jacobi l'accusa di Bayle.

[13] Cf. *Jacobis Spinoza Büchlein*, nebst Replik und Duplik, hrsg. von Fritz Mauthner, München 1912; H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916, p. XII.

spinoziano e che può essere detto uno « spinozismo depurato ». Jacobi difese il primo senso, invece Mendelssohn con Herder e Goethe, seguiti poi dagli idealisti trascendentali, presero le parti del secondo [14]. Per Jacobi lo spinozismo è la forma più coerente e più compiuta di panteismo, l'unico panteismo possibile; per gli altri invece si può concepire una concezione metafisica di tipo spinoziano la quale può essere guarita dalle conseguenze negative della posizione di Spinoza: è in questa tensione che Mendelssohn prese le difese di Lessing e poi Hegel stesso prese direttamente la difesa dello stesso Spinoza. Tuttavia la « grande accusa » di Jacobi è stato un decisivo campanello di allarme circa il nichilismo metafisico e religioso del pensiero moderno e merita indiscutibilmente il primo posto, come pubblico accusatore dell'ateismo della filosofia pura speculativa.

L'*atto di accusa* è contenuto in alcune proposizioni lapidarie che si trovano a conclusione della corrispondenza con Mendelssohn: esse esprimono un'interpretazione sintetica del razionalismo sia antico come moderno i cui principi sono destinati a subire la stessa fine.

Lo spinozismo è ateismo [15]

Il significato della proposizione per Jacobi non è controversibile, checché sia degli umori dei vari Autori interessati: per lui, e per ogni teista, Dio va concepito come dotato di pensiero e di volontà libera e perciò fonte di Provvidenza verso il mondo e soprattutto verso l'uomo: ciò che manca completamente in Spinoza ed in ogni forma di panteismo. In nota Jacobi invita lo spinozismo a professare con sincerità il proprio ateismo, approva l'accusa di ateismo che l'Hardouin aveva fatta a Plinio confutando la difesa del Malesherbes e rigetta risolutamente il termine di « cosmoteismo » coniato da costui e accolto poi da Kant, Tiedemann e Tennemann... per i quali Spinoza non può essere accusato di ateismo. Ma un Dio, insiste Jacobi, ch'è soltanto l'Essere supremo, l'Uno, la Sostanza unica... è una specie di meccanismo universale esclu-

---

[14] Gli elementi biografici e dottrinali di questo celebre *Spinozasstreit*, nella decisiva crisi di passaggio da Lessing a Kant, sono ora esposti nel saggio di A. Pupi, *Alla soglia dell'età romantica*, Milano 1962. La ricostruzione analitica delle varie fasi della controversia è stata fatta con particolare impegno da V. Verra, *F. H. Jacobi.* Dall'illuminismo all'idealismo, Torino 1963, cc. 3-5, p. 69 ss.

[15] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 216.

sivo, è il fato cieco, è una Vita (ammesso che sia vivente) cieca e impersonale, non è Dio, non è ciò che si può e si deve intendere per Dio. L'essenza di questa posizione è il principio degli antichi Ἓν καὶ πᾶν che Spinoza, secondo Jacobi, ha in comune col Bruno al quale hanno attinto le proprie idee metafisiche anche Cartesio, Gassendi, Leibniz [16]... ed è la formula che dà il prototipo seguito poi da tutte le metafisiche speculative.

Due erano state le difficoltà che avevano arrestato le filosofie meccanicistiche e materialistiche dell'antichità: quella di derivare le qualità dell'essenza pensante dalle qualità dell'essenza corporale, cioè l'impenetrabilità, la figura, la posizione, la grandezza e il movimento; e in secondo luogo l'impossibilità di procurare un'esistenza *naturale* al movimento stesso o alle sue modificazioni. Il sistema cartesiano, invece di risolverle, non ha fatto che acuire queste due difficoltà. Ed ecco venire la soluzione di Spinoza col suo Ἓν καὶ πᾶν che riduce i due principi all'unità: « La materia senza la forma e la forma senza la materia sono due cose egualmente impensabili: la loro unificazione dev'essere perciò dappertutto essenziale e necessaria » [17]. Cioè, l'unificazione dei momenti e degli attributi nell'unica sostanza è la dottrina dell'Uno-Tutto (*All-Einheitslehre*). Jacobi insiste a varie riprese nella riduzione dello spinozismo a questo « fondamento ».

Nella lettera a Hemsterhuis mette in luce l'unità dell'essere come principio di derivazione dei suoi modi, l'estensione e il pensiero: « L'être n'est pas un attribut, et ne dérive d'aucune faculté; il est ce qui soutient tous les attributs, toutes les qualités et facultés quelconques: il est ce qu'on désigne par le terme de substance; à quoi rien ne peut être préposé, et que tout présuppose. Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent IMMÉDIATEMENT à la substance. Tel est le continu absolu et réel de l'étendue, et celui de la pensée. La pensée qui n'est qu'un ATTRIBUT, une QUALITÉ de la substance, ne peut en aucun sens être la cause de la substance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en est l'expression et l'action, et il est impossible que ce soit elle qui fasse agir la substance » [18].

---

[16] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 10 s. Jacobi dà un riassunto del pensiero del Bruno dal *De la causa, principio e uno* nella prima appendice (S. W., IV, II, p. 5 ss.).

[17] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, Beylage VII; S. W., IV, II, p. 134. È il punto sul quale insiste Lessing e che ha rivelato il suo spinozismo (cf. *Op. cit.*, S. W., IV, I, pp. 54, 89).

[18] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 127 s.

In questa concezione analitica dell'essere ciò che colpisce Jacobi è il posto assoluto che nell'idea compete al pensiero e il posto invece secondario attribuito alla volontà: « La volonté est postérieure à la pensée, car elle suppose le sentiment de soi-même. Elle est postérieure à l'idée, puisqu'elle exige le sentiment d'un rapport. Elle ne tient donc pas immédiatement à la substance, ni même à la pensée; elle n'est qu'un effet dérivant de rapports, et ne sauroit jamais être un principe d'action, une cause pure » [19].

Soprattutto la nozione di libertà è fatta coincidere con l'essere stesso e instaura quindi un nuovo tipo di fatalismo che si potrebbe dire razionale: « Je suis loin de nier toute liberté et je sais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimérique de pouvoir vouloir; puisque le vouloir ne sauroit être que dans la volonté qui est, et qu'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendroit qu'à lui de se donner l'existence actuelle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme, c'est le degré de sa puissance ou de la force avec laquelle il est ce qu'il est. En tant qu'il agit selon les loix seules de son être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit et qui ne peut agir que par la même raison par laquelle il est, et qui n'est que par lui-même, possède donc la liberté absolue. Voilà mes idées sur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuse qu'en tant qu'il a été fondé sur le matérialisme, ou sur l'opinion absurde que la pensée n'est qu'une modification de l'étendue, ainsi que le feu, la lumière etc., tandis qu'il est aussi impossible que la pensée provienne de l'étendue, qu'il est impossible que l'étendue provienne de la pensée » [20].

---

[19] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 129 s. Un po' più avanti si legge la seguente precisazione: « La volonté n'est qu'un être secondaire, dérivé, et de relation, ainsi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne sauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la volonté ne sauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté est exactement un effet qui produit la cause. Vous m'accordez, car vous venez de l'observer vous-même, que la volonté est postérieure non seulement à la pensée, mais encore à l'idée. Or la pensée, considérée dans son essence, n'est que le sentiment de l'ÊTRE. L'IDÉE est le sentiment de l'être, en tant qu'il est determiné, individuel, et en relation avec d'autres individus. La VOLONTÉ n'est que le sentiment de l'être determiné agissant comme individu » (l. c., p. 133 s.).

[20] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 150 s. Nella sua perorazione Jacobi fa dire a Spinoza che « ... en toutes choses l'action a précédé la réflexion,

Poiché il Mendelssohn, il destinatario di queste spiegazioni, non mostrava ancora di essere entrato nel vero nucleo speculativo dello spinozismo, Jacobi fece seguire una seconda esposizione più analitica, comprendente ben quaranta punti, che può essere considerata una delle pietre miliari dell'entrata di Spinoza nel pensiero tedesco ed il punto di partenza della metafisica dell'idealismo trascendentale. Ecco i capisaldi:

a) (*Unità, immutabilità ed eternità dell'Essere*) — « A fondamento di ogni divenire deve stare un Essere che non sia divenuto; ad ogni cominciante, qualcosa che non è cominciato; ad ogni mutabile, qualcosa di eterno immutabile ».

b) (*Unità, immutabilità ed eternità del divenire*) — « Come l'essere, altrettanto il divenire non può essere divenuto; o se mai lo stabile in se stesso, l'eterno-immutabile, il permanente nel cangiante, fosse stato solo per sé senza il cangiante, non avrebbe prodotto un divenire né in sé né fuori di sé, poiché ambedue presuppongono allo stesso modo un cominciare dal nulla ».

c) (*Coesistenza eterna di finito e Infinito*) — « Fin dall'eternità quindi il cangiante è stato coll'immutabile, il temporale coll'eterno, il finito coll'Infinito e chi ammette un cominciare del finito, ammette un cominciare dal nulla » [21].

Spinoza, continua Jacobi, dalla coesistenza eterna del finito con l'Infinito deriva insieme la sua inseparabilità dall'Infinito e la sua inconsistenza fuori dell'Infinito, altrimenti il finito sarebbe stato prodotto dal nulla (Prop. IV e V): è la critica al concetto biblico-cristiano di creazione e sarà la tesi capitale della metafisica idealistica secondo la quale solo l'Infinito è mentre il finito è accidentalità, parvenza... Quindi tutte le cose finite formano un'unica realtà con l'Infinito, non nel senso di una composizione ma come un « tutto » (*ein Ganzes*) (Prop. VI e VII) [22].

---

qui n'est que le progrès de l'action. En un mot, nous savons à mesure que nous faisons; voilà tout » (l. c., p. 157).

21 *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 172 s. Jacobi per il terzo principio cita l'*Epist.* 29 di Spinoza.

22 *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 173 ss. Jacobi rimanda a Spinoza, *Ethica*, P. I, Prop. XXVIII, Demostr. e Scholion, e illustra in nota la dottrina kantiana dell'infinità (ideale) dello spazio e del tempo secondo la Critica della ragion pura.

d) (*Dio come la realtà di tutte le cose*) — « Ciò ch'è il Primo in tutte le cose, sia nelle cose estese come in quelle pensanti, allo stesso modo (*auf gleiche Weise*), l'Essere originario (*das Ur-Seyn*), il reale onnipresente immutabile di cui ogni cosa è solo una proprietà (*nur Eigenschaft*), quest'unica infinita essenza di tutte le essenze, Spinoza la chiama Dio o sostanza »[23]. Perciò le cose particolari come tali sono *non-entia* e Jacobi riporta il celebre principio della Ep. L: « Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet » (Prop. XI, XII), che sarà uno dei pilastri dell'idealismo e particolarmente caro ad Hegel[24].

e) (*Dio come plesso unitario degli attributi infiniti e immediati, cioè l'estensione infinita e il pensiero infinito*) — « Ambedue costituiscono insieme un'essenza inseparabile, di guisa ch'è indifferente sotto qualunque di queste due proprietà Dio si consideri, poiché l'ordine e la connessione dei concetti sono identici con l'ordine e la connessione delle cose, e tutto ciò che risulta *formaliter* dalla natura infinita di Dio, deve pure risultare *objective* dalla medesima e viceversa »[25].

Ognuno di questi principi capitali è suffragato da continui riferimenti agli scritti spinoziani, non solo all'*Ethica*, ma anche alle Lettere, così da avvalorare il suo capo di accusa principale che lo « spinozismo è ateismo », perché è panenteismo, panteismo, cosmoteismo... ossia non perché neghi apertamente Dio, ma perché lo identifica col Tutto del reale ossia con l'Ente, col Reale semplicemente. E sia Dio, sia il concetto, conclude Jacobi, devono secondo Spinoza trovarsi tanto nel tutto come in ogni sua parte, ed in ogni cosa particolare, completamente e perfettamente (*vollständig und vollkommen*)[26].

f) Per la comprensione della critica di Jacobi bisogna soprattutto badare all'*identità reale* in Spinoza sia dei modi immediati dell'*estensione infinita*, il moto e il riposo, e dei *pensieri* infiniti e assoluti, l'intelletto e la volontà, in quanto questi contengono *objective* ciò che quelli contengono *formaliter* (Prop. XVI e XVII); sia della *Natura naturans* ch'è Dio, e della *Natura naturata* cioè la volontà e l'intelletto infiniti (Prop. XVIII, XIX e XX)[27]. Secondo una forma di appar-

---

[23] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 180 s.

[24] Cf. G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1844, Bd. III, p. 347.

[25] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 183 s.

[26] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 204 s.

[27] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 184 ss. La identità reale (... in una sola cosa cioè in Dio) dell'estensione e del pensiero è spiegata ancora

tenenza assoluta, l'estensione e il pensiero, benché siano due essenze differenti, sono insieme *unum et idem* nella Sostanza unica e *indivisibile*, e così sono anche in ogni cosa.

g) All'identità reale di estensione e pensiero nella Sostanza, fa riscontro l'identità reale di corpo e anima: infatti il corpo è l'esterno e l'anima l'interno, così che l'anima non si può accorgere di nulla se non mediante le affezioni del corpo. L'anima allora altro non è che il concetto immediato (*unmittelbare Begriff*) del corpo, di modo che l'eccellenza (*Vortrefflichkeit*) dell'anima altro non è che l'eccellenza del suo corpo [28]. L'essenza dell'anima s'identifica *objective* con l'essenza del corpo.

h) Le cose particolari sono perciò immutabili nella loro esistenza *eterna*: esse sono infatti prodotte da Dio mediante le affezioni (*Affektionen*) ossia disposizioni (*Beschaffenheiten*) della sua essenza. *Ma queste sono parimenti infinite ed eterne con Dio ed Egli è causa di se stesso...* e non in modo transitorio e finito (Prop. XXXVI).

i) Quanto poi alle connessioni delle cose particolari fra loro — ed è questo uno dei punti dell'affinità che Jacobi vede fra il panteismo spinoziano e la *harmonia praestabilita* di Leibniz — esse si presuppongono a vicenda e si riferiscono l'una all'altra, così che ciascuna di esse senza le altre e tutte le altre senza quest'una non possono né essere né essere pensate: cioè, esse fanno insieme un tutto inscindibile (*ein unzertrennliches Ganzes*); ossia, in un senso più esatto e proprio, esse esistono e si trovano insieme in una cosa del tutto indivisibile infinita, e in nessun altro modo esse esistono (Prop. XXXIX) [29]. Checché sia della soluzione propria di Jacobi, ossia della consistenza del *Glaube*, non vi è dubbio che nello studio di Spinoza egli è stato il primo nel sec. XVIII che ha riportato con insuperato vigore l'arduo sistema ai suoi principi svelandone il senso fondamentale.

Ciò che soprattutto colpisce Jacobi nel pensiero di Spinoza è la sua negazione della vita e personalità di Dio, di ogni propria realtà

---

nelle Prop. XXIV e XXV. Nella Prop. XXVI si legge la formula conclusiva: « Poiché la coscienza è congiunta inseparabilmente con l'estensione, tutto ciò che c'è nell'estensione, dev'esserci anche nel pensiero » (l. c., p. 193).

[28] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 196 s.

[29] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 202 s. Il secondo principio o punto nel quale Jacobi afferma che « la filosofia della Kabbala altro non è che uno spinozismo confuso » (l. c., p. 217 ss.) non presenta per la nostra ricerca particolare interesse.

del finito, della distinzione di anima e corpo e della volontà libera e delle cause finali [30], ossia quel determinismo nella vita dello spirito che lo spingerà a mettere sotto accusa anche Leibniz e la sua scuola.

Il dinamismo di Leibniz-Wolff è ateismo

La filosofia di Leibniz-Wolff infatti non è meno fatalistica della spinoziana e riporta il ricercatore infaticabile ai principi di quest'ultima. Questa la tesi risoluta di Jacobi: eppure sia Leibniz sia soprattutto Wolff avevano fatto una critica serrata dello spinozismo che arrivava alle stesse conclusioni negative di Jacobi [31].

Sembra anzitutto un poco forzato l'accostamento fra la metafisica della unica Sostanza e quella della *harmonia praestabilita* che suppone il pluralismo delle monadi: in questo senso anche l'accusa fatta a Lessing, leibniziano convinto, esige qualche attenuazione. L'insistenza di Leibniz sulla « forza » ed energia originaria propria delle monadi, che fa di ognuna di esse un centro di attività, sta agli antipodi della concezione monistica di Spinoza. La decisiva, ed eccessiva, professione di spiritualismo da parte di Leibniz, contrasta con l'identità risolutiva — come si è visto — affermata da Spinoza fra il pensiero e l'estensione, l'anima e il corpo, ciò che Leibniz stesso gli rimprovera.

Ma esiste anche una critica esplicita di Leibniz a Spinoza. Egli rimprovera all'autore dell'*Ethica* di essere partito da una concezione naturalistica: *Spinoza incepit ubi Cartesius desinit, in naturalismo*... Nella critica particolareggiata ch'egli dedica al pensiero spinoziano, si può dire che non c'è proposizione di qualche rilievo che non sia respinta con energia: la nozione di sostanza; la negazione della possibilità della creazione (*ex nihilo nihil*...); l'identificazione fra la vita di Dio con la deri-

[30] Secondo la critica recente Jacobi accusa bensì lo spinozismo di ateismo ma riconosce insieme la profonda religiosità di Spinoza (cf. A. Hebeisen, *Friedrich Heinrich Jacobi.* Seine Auseinandersetzung mit Spinoza, Diss., Bern 1960, pp. 28 ss., 34 ss.; anche H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi*, Universitas-Archiv, Bd. 97, Emsdetten 1938, p. 64 ss.).

[31] A. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris 1863. L'A. pubblica in appendice una confutazione di Spinoza, un nuovo commento all'*Ethica* e ad alcune Lettere da parte di Leibniz. L'estensione dell'accusa di ateismo a Leibniz e alla sua scuola era stata suggerita probabilmente a Jacobi dalla scoperta dello spinozismo di Lessing la cui concezione della storia s'ispirava direttamente al razionalismo leibniziano.

vazione delle creature e della potenza di Dio con la potenza delle creature... e quindi il panteismo che ne deriva; la negazione della libertà di Dio nella creazione — e quindi anche della Provvidenza — e della libertà individuale degli uomini così come dell'immortalità dell'anima individuale; infine la separazione assoluta anzi opposizione fra ragione e fede, fra filosofia e teologia... [32].

Tuttavia non si può negare come Leibniz si sentisse anche vicino a Spinoza. Quando questi scrive a Oldenburg: « Nam Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio, eodem modo, quo omnes concipiunt quod ex ipsius Dei natura sequatur, ut Deus se ipsum intelligat, quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi; et tamen nemo concipit quod Deus fato aliquo coactus, sed quod omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligat », Leibniz commenta solo: « Hoc ita explicari debet. Mundum aliter produci non potuisse, quia Deus non potest non perfectissimo modo operari. Cum enim sapientissimus sit, optimum eligit. Minime vero putandum est omnia ex Dei natura sine ullo voluntatis interventu sequi. Exemplum de operatione Dei qua seipsum intelligit, non videtur appositum, quia id fit citra interventum voluntatis » [33].

Alla fine quindi anche Leibniz identifica in Dio necessità e libertà ed allora non si vede come possa più distinguere fra la libertà con cui si afferma che Dio conosce se stesso e la libertà della *creatio ad extra*; l'ottimismo leibniziano si rivela così il *pendant* critico dell'*ordo rerum est idem ac ordo idearum* di Spinoza, benché Leibniz abbia distinto decisamente — com'è noto — fra le *vérités de raison* e le *vérités de fait*. Il razionalismo assoluto che lega la serie dei più grandi pensatori dell'epoca moderna da Descartes a Malebranche, a Spinoza, a Leibniz... procede per passi distinti ma insieme strettamente connessi e l'idealismo trascendentale ne caverà una lezione decisiva: li considererà come aspetti e momenti di un'unica soluzione [34]. Se ci fu quindi qualche incertezza, specialmente all'inizio, nella critica di Spinoza, sull'atteggiamento negativo di Leibniz sembra non ci possa essere dubbio [35]: tuttavia non trovo mai

---

[32] A. Foucher de Careil, *Op. cit.*, passim e spec. p. 196 ss.

[33] G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. C. J. Gerhardt, rist. Hildesheim 1960, Bd. I, p. 123 s.

[34] Leibniz difende anche, contro Spinoza, la realtà della resurrezione e ascensione al cielo di Cristo e quindi la sua divinità (*Op. cit.*, Bd. I, p. 124).

[35] Ved. in questo senso la dimostrazione — contro la tesi contraria di L. Stein, B. Russell e L. Brunschvicg — di G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1946, p. 197 ss. Nella *Confessio naturae contra Atheistas*, Leibniz ricorda espressamente

menzionata l'accusa di ateismo e neppure espressamente quella di panteismo, qualora non si debba intendere in questo senso quella di « naturalismo ».

Con la filosofia di Leibniz è accomunata da Jacobi nell'accusa di ateismo anche quella di Wolff, ma non dà alcuna precisa dimostrazione o esposizione [36]. Sta di fatto che Wolff si mostrò un difensore deciso dell'esistenza di Dio ed un critico quanto mai risoluto degli errori contrari: ateismo, fatalismo, deismo, naturalismo, antropomorfismo, materialismo, paganesimo, manicheismo e spinozismo. E lo spinozismo è assoggettato a una minuziosa critica da principio alla fine di cui il capo principale è quello di « fatalismo » dal quale segue la negazione di ogni religione e di ogni morale [37]. Anzi Wolff passa ad accusare direttamente lo spinozismo di empietà e a considerarlo più nocivo dello stesso ateismo esplicito e confesso: riprendendo l'espressione del Bayle, il Nostro qualifica lo spinozismo come l'unico ateismo ridotto a sistema.

Hobbes ma tace su Spinoza (cf. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. cit., Bd. IV, p. 105 s.). L'accusa di ateismo contro Spinoza partì soprattutto, come si sa, dal Bayle (*Dict. hist. et crit.*, s. v.: « Il a été un Athée de système et d'une méthode toute nouvelle », ed. di Basilea 1738, t. IV, p. 253 s. Nelle lunghe note il Bayle dà ampie informazioni sulla letteratura contro Spinoza in particolare per l'accusa di ateismo) e fu accolta quasi senza discussione dai deisti inglesi i quali potevano, sotto vari aspetti, chiamarlo un loro precursore (cf. G. Bohrmann, *Spinozas Stellung zur Religion.* Anhang « Spinoza in England », Giessen 1914, p. 59 ss.). L'accostamento fra deismo e spinozismo si trova esplicito in Leibniz: « Je crois [...] que ceux qu'on appelle *Sociniens*, et après eux ceux qu'on nomme *Déistes* et *Spinozistes*, ont beaucoup contribué à répandre cette doctrine » (Leibniz, *Opera O.*, ed. Dutens, t. I, p. 690 s.).

[36] In una breve nota Jacobi cita Kant, ma i testi a cui rimanda (delle due *Critiche* della ragion pratica e della ragion pura) sembrano piuttosto vaghi. L'accusa di ateismo partì dai pietisti della Facoltà di teologia guidati da un certo Lange, *Prüfung der vernünftigen Gedanken des Herrn Wolf von Gott, der Welt...*, in *Zwei Stücken*, Halle 1723, 1724: l'accusa gli procurò l'allontanamento dall'Università di Halle (cf. K. Erdmann, *Das Treiben der hallischen Pietisten gegen Christian Wolf und die Philosophie überhaupt*, nel vol. *Die theologische und philosophische Aufklärung des sechzehnten und neuzehnten Jahrhunderts*, Anhang I, Leipzig 1849, p. 333 ss). Ha fatto uno studio storico-critico del caso E. Zeller, *Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie.* Vorträge und Abhandlungen, Leipzig 1865, Bd. I, p. 108 ss. Lo stesso Wolff ha cercato i motivi ideali dell'accusa, nell'invidia accademica, richiamandosi ai casi di Socrate, Anassagora... fino a Cartesio e Campanella (cf. *De peccato in Philosophum*, in *Horae subsecivae Marburgenses*, a. 1731, Francofurti et Lipsiae 1731, p. 371 ss.).

[37] Chr. Wolff, *Theologia naturalis*, §§ 671-716, ed. Francofurti et Lipsiae 1741, p. 672 ss., spec. pp. 709-710, p. 721 ss.

È il § 716 della *Theologia naturalis* che ci dà in forma esemplare l'intero capo d'accusa con la tesi: « *Spinosismus ab atheismo parum distat, et aeque noxius est, immo certo respectu magis nocet, quam atheismus* ». Segue la dimostrazione.

a) « Etsi enim *Spinosa* admittat Deum, omnium rerum causam primam et unicam (§ 672): quoniam tamen negat ipsum esse sapientem (*not.* § 712) et ex libera voluntate agere (*not.* § 709), ac universum hoc gubernare (*not.* § 714), et corpora ac animas et, si quae sunt, res cogitantes alias, in eodem esse tanquam partes in toto statuit (*not.* § 708); Deum fingit a vero Deo, qui sapientia summa (§ 640, *part. I, Theol. nat.*) et voluntate liberrima praeditus (§ 431, *part. I, Theol. nat.*), universum hoc sapientia sua gubernat (§ 902, *part. I, Theol. nat.*), et in quo animae ac corpora, et, si quae praeterea dantur, res cogitantes, non existunt, quaemadmodum partes in toto (§ 708), prorsus diversum. Perinde igitur est, ac si Deum verum existere negaret. Quamobrem cum atheus sit, qui Deum existere negat (§ 411), Spinosismus ab atheismo parum distare patet. *Quod erat primum* ».

b) « Porro Spinosismus tollit omnem religionem (§ 714) atque obligationem divinam ad certas actiones committendas, alias vero omittendas (§ 715), perinde ac atheismus (§ 516, 539). Quoniam itaque atheismus noxius est, quatenus per eum religio omnis atque obligatio divina ad certas actiones committendas, alias vero omittendas tollitur, quin Spinosismus aeque noxius sit ac atheismus nullo modo dubitari potest. *Quod erat secundum* ».

c) « Enimvero cum Spinosismo indivulso nexu cohaeret fatalismus universalis (§ 709). Quamobrem cum per fatalismum universalem fatalis necessitas ad omnes omnino hominum actiones extendatur (§ 528), cum atheismo autem fatalismus universalis non necessario connectatur (§ 531); praxi morali magis obstat Spinosismus, quam Atheismus in se spectatus, cui quippe nonnisi per accidens fatalismus universalis accedit. Quoniam itaque atheismus noxius est, quatenus praxi morali obstat, quaemadmodum pluribus docebimus suo loco; evidens omnino est, Spinosismum certo respectu magis noxium esse, quam atheismum. *Quod erat tertium* ».

d) Giudizio finale: « Quodsi quis luculentius cognoscere voluerit, quantum intersit inter Deum verum et eum, quem fingit *Spinosa* et speciosa definitione ornat (§ 672), quae anguem in herba latentem fovet; quae de Deo vero tum in systemate, tum superius in sectione prima demonstrata sunt, cum Spinosismo conferat: ita nimirum patebit, quaenam eidem repugnent, et quaenam de Deo neganda sint illo admisso, consequenter constabit, quam exiguus sit illorum dogmatum

numerus, quibus in *Spinosismo* sua relinquitur veritas. Atque ea de causa factum est, ut unanimi omnium consensu athei existimentur Spinosistae et Spinosismus pro impia hypothesi habeatur, cumque auctores alii, quibus atheismi labes fuit adspersa, nacti fuerint suos defensores, nemo tamen hucusque extiterit, qui eandem a *Spinosa* abstergere ausus fuerit. Quin potius Ethica *Spinosae* unicum systema atheismi, quod publice prostat, agnoscitur; cuius adeo fundamentum subvertere nostrum esse judicavimus » [38].

Non è quindi da testi così esplicitamente antispinoziani e neppure a rigore dal contesto che la filosofia di Leibniz-Wolff può essere accusata altrettanto fatalista, e quindi atea, come quella di Spinoza, ma per il principio metodologico fondamentale cioè il razionalismo filosofico e teologico ovvero la pretesa di dedurre la realtà dell'Infinito dal finito, ossia la concezione che nega all'uomo un'apprensione propria di Dio e afferma che si deve procedere a Dio soltanto mediante dimostrazione: « Ogni via della dimostrazione porta al fatalismo » [39]. Orbene, se c'è una filosofia che nel suo procedere ripete il metodo spinoziano della dimostrazione che vuol essere rigorosa, quasi *more geometrico*, con richiami continui e spinti fino all'esasperazione ai paragrafi, trattati, altre opere precedenti... quasi come un meccanismo di un congegno perfetto sul tipo dell'*Ethica* spinoziana, questa è la compilazione monumentale prodotta da Wolff che non ha riscontro, a nostro avviso, in nessun altro filosofo se non forse — in parte — nelle *Disputationes metaphysicae* del gesuita Francesco Suarez col quale il Nostro mostra evidenti rapporti [40]. E basti quest'indicazione di fondo per la nostra ricerca.

---

[38] Chr. Wolff, *Op. cit.*, p. 729 s. Wolff è stato giudicato « .. l'ultimo vero grande conoscitore dello spinozismo prima di Jacobi in Germania » (H. Scholz, *Die Hauptschriften der Pantheismusstreit*, ed. cit., p. XLI).

[39] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, S. W., IV, I, p. 223.

[40] Cf. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelb. Abhandlungen 32, Tübingen 1945, p. 159. La dipendenza da Suarez risale allo stesso Leibniz: P. Mesnard, *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez*, Arch. de Philos. 1959, p. 7 ss. Wolff fu accusato dal teologo Budde di aver negato anche la libertà dell'uomo per aver separato completamente l'anima dal corpo con la negazione dell'influsso fisico e quindi di... « aver tolto ogni morale e religione » (cf. Hans M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*, Bern 1949, p. 152 ss.). Sulla fortuna di Wolff, anche presso i cattolici, v. gli accenni di F. Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien-München 1961, p. 140 ss.

La posizione di Jacobi abbraccia pertanto due momenti che si richiamano e s'integrano a vicenda con una perentoria chiarezza: anzitutto la filosofia pura, di cui Spinoza è il caso classico, porta all'ateismo e al fatalismo, quindi l'esistenza delle realtà sovrasensibili deve trovarsi per altra via ch'è la « rivelazione » il cui principio proprio è la fede come si è detto. La dimostrazione del primo punto ha occupato intensamente Jacobi nella polemica con Lessing[41]; essa si riduce all'osservazione di fondo che la filosofia pura si riduce a semplice riflessione sul sensibile e procede unicamente secondo il principio d'identità, applicato nella sfera del finito, così che non può più trascenderlo. A questo razionalismo si connette, osserva profondamente Jacobi, l'identificazione razionalista del concetto di causa (*Ursache*) con il concetto di fondamento o principio (*Grund*): a questo modo si toglie alla causa la sua caratteristica e la si riduce ad un'essenza puramente logica. Il concetto di causa è reale, è un « concetto di esperienza » (*ein Erfahrungsbegriff*) e perciò non si può dedurre dal concetto puramente logico di principio, come non si può risolvere in esso. Il principio allora di ragion sufficiente e quello di causa non si possono assolutamente identificare e perciò non vi può essere passaggio dimostrativo dal finito all'Infinito: è chiaro che in tutta questa polemica contro la pseudoteologia razionalistica Jacobi coglie un lato essenziale del dramma del pensiero moderno, cioè il suo girare a vuoto fin quando il pensiero è concepito come mera riflessione sull'esperienza sensibile. Infatti si afferma che una rappresentazione possibile per noi è solo quella che può essere prodotta secondo le leggi del nostro intelletto. Le leggi dell'intelletto si riferiscono soggettivamente e oggetti-

---

[41] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, Beylage VII; S. W., IV, II, p. 125 ss. A questo riguardo Jacobi cita il celebre testo di Spinoza: « Eh, pro dolor, res eo iam pervenit ut qui aperte fatentur se Dei ideam non habere, et Deum nonnisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare »: *Tract. theol. politicus*, c. 2 (F. H. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freude Lessings*, S. W., IV, II, p. 239). Il lamento di Spinoza si riferisce probabilmente all'accusa del medico olandese van Velthujsen: « Arbitror itaque me non magnopere a vero aberasse, neque Auctori a me iniuriam fieri, si denunciem eum tectis et fucatis argumentis merum Atheismum docere » (*Epist.* 42, ed. Gebhardt, t. IV, p. 218). La difesa di Spinoza è un'evasione ma è sintomatica: « Solent enim athei honores et divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes qui me norunt, sciunt » (*Epist.* 43, ed. Gebhardt, t. IV, n. 219). Veramente è un po' poco, quand'è in questione la trascendenza e la libertà di Dio nella creazione e nel governo del mondo: ch'è il punto su cui insiste anche Jacobi.

vamente alle leggi della natura, di modo che noi non siamo in grado di formarci nessun concetto come concetto di ciò ch'è semplicemente naturale e ciò che non può diventare reale secondo la natura non possiamo neanche farlo possibile nella rappresentazione, cioè pensabile. Per uscire dal labirinto, Jacobi afferma ch'è afferrato il soprannaturale, l'esistenza di Dio, prima del naturale e che quello sta a fondamento di questo, che la creazione sta a fondamento della causalità naturale che non è più di stretta necessità fatalistica, com'esige invece il principio di ragion sufficiente.

L'uomo, insiste Jacobi, ha il principio della conoscenza in generale nella ragione (*Vernunft*) che è lo spirito (*Geist*), mediante il quale l'uomo esiste [42]. Prendendo ora l'uomo tutto intero, io trovo che la sua coscienza è composta di due rappresentazioni originarie — è il principio metodologico di Jacobi della duplice immediatezza primaria, in contrasto col nominalismo del razionalismo, di Kant e dell'idealismo —: la rappresentazione del *condizionato* e quella dell'*Incondizionato.* Tutte e due sono connesse in modo inseparabile, però così che la rappresentazione del condizionato presuppone la rappresentazione dell'Incondizionato e può esser data soltanto con questa. Noi non abbiamo quindi bisogno di ricercare prima l'Incondizionato, ma della sua esistenza (*Dasein*) noi abbiamo la stessa evidenza, anzi una certezza maggiore di quella che noi abbiamo della nostra esistenza condizionata. L'Incondizionato quindi, ch'è poi Dio stesso, in quanto non può essere fondato o dedotto dalla natura perché è fuori della natura e di ogni connessione naturale con essa, vien chiamato da Jacobi il soprannaturale (*das Uebernatürliche*) dal quale poi il naturale, cioè l'universo, è derivato unicamente in modo soprannaturale e non naturale [43], come vuole Spinoza e la filosofia in genere.

Questa priorità noetica dell'Incondizionato, che Jacobi chiama risolutamente col nome di Dio (*der Gott*), riduceva di molto la di-

---

[42] Si noti ancora il concetto nuovo di ragione di Jacobi intesa come sentimento (*Gefühl*) apprensivo dell'esistenza del sovrasensibile: « Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine *Anschauung* durch den *Sinn*, so giebt es auch eine rationale Anschauung durch die *Vernunft* » (S. W., II, Vorrede, p. 59). E un po' più sotto: « Das Vermögen der Gehühle [...] ist im Menschen das über alle andere erhabene Vermögen; dasjenige, welches allein ihn von dem Thiere spezifisch unterscheidet [...]; es ist, behaupten wir, mit der Vernunft Eines und Dasselbe » (S. W., II, Vorrede, p. 61).

[43] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, Beylage VII; S. W., IV, II, spec. p. 151 ss.

stanza fra la concezione razionalistica e spinoziana e poi quella idealistica: resta, è vero, la distinzione assoluta dei due ordini di realtà e delle due conoscenze, ma anch'essa viene assai diminuita, se non proprio annullata, dalla subordinazione della conoscenza del condizionato da quella dell'Incondizionato. Su tutto questo problema, ch'è poi decisivo, Jacobi è quanto mai reticente. Il fatto poi ch'egli consideri lo spinozismo irrefutabile sul piano dell'intelletto logico [44], mostra la separazione netta ch'egli pone fra l'intelletto puro e la ragione: un'attitudine che ritornerà ancora con rinnovata prospettiva (quella spinoziana!) nell'idealismo, soprattutto in Hegel. Si deve tener presente anche, malgrado la distinzione energica fatta da Jacobi fra causa e principio o fondamento, che il principio di causa è limitato — come in Kant — all'ambito del finito. Se si deve trascendere il finito, allora si deve trascendere il principio di causalità il quale non ammette che un'azione cominci da se stessa [45]. La concezione jacobiana dell'intelletto coincide con quell'idealistica: è il semplice potere di riflessione sul finito, non l'apprensione profonda dei primi concetti e dei primi principi coi quali la mente si affaccia sul mondo e si orienta sull'Assoluto, come nella filosofia parmenideo-tomistica. Invece per Jacobi e per l'idealismo l'intelletto non presuppone in verità un Primo Principio, ad esso è presupposto sempre soltanto un qualcosa, questa o quella cosa. Esso pone una fine alla serie indeterminata delle condizioni e chiama questa fine l'inizio, o la totalità: si potrebbe mai chiamare Dio questa finzione d'inizio? Quale antropomorfismo!, conclude Jacobi. Di esso sono prigionieri tutti i nostri panteisti. E questo accadde anche a Spinoza, conclude Jacobi. Il suo universo è il medesimo oggi, ieri e sempre. Quest'universo piatto nel suo fondamento si trasforma in una polvere confusa di nature le quali non sono,

---

[44] « Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden desshalb nicht geschrieben um ein System durch das Andre zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des Logischen Verstandesgebrauches darzutun » (S. W., IV, I, Vorrede, p. XXXVII).

[45] « Das Causalitätsprincip des Verstandes führt nicht über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, hinaus. Es findet sich sogar vermittelst des Causalitätsprincips, dass es keinen Inbegriff des Endlichen geben kann, dass des Naturbegriff, geschieden vom Begriff eines Uebernatürliches, ein erdichteter Begriff ist. Soll also über das Endliche hinausgegangen werden, so muss über das Causalitätsgesetz, welches das Gesetz des Endlichen ist, hinausgegangen werden, welches nicht zulässt, dass eine Handlung sich selbst anfange » (S. W., IV, I, Vorrede, p. XXXII s.).

di cui ciascuna, ed insieme l'intera totalità, sono soltanto un nulla cangiante. Pertanto si potrebbe dire che lo spinozismo non nega né l'esistenza di un Dio, né l'esistenza di un mondo vero e reale. Ma si tratta in fondo soltanto di un gioco di parole. Si parte dall'esistenza di un mondo reale, ed ora si pone soltanto la questione se fuori e sopra di esso esista un altro Essere, oppure se esso (mondo) sia nella sua totalità il tutto, e fuori di esso non sia che il nulla.

Questo rifiuto costante di Jacobi di stabilire un rapporto fra il finito e l'Infinito in senso ascendente ha radici più profonde di quanto non sembri forse a prima vista. Certamente esso richiama anzitutto la sua adesione e interpretazione, o meglio capovolgimento, del *Belief* humiano, secondo il quale il contatto col reale, l'apprensione dell'esistenza, dev'essere qualcosa d'immediato e d'inderivabile e ciò deve valere sia per la percezione della realtà naturale e sia soprattutto per l'apprensione della realtà trascendente ch'egli — con un termine poco adatto che può creare confusione, come si è visto — chiama « soprannaturale ». Questo rifiuto ancora, e più profondamente, dimentica od almeno fa passare in secondo ordine quell'esperienza primaria centrale ch'è l'unica capace di dare consistenza e struttura sia alla percezione esterna del mondo sia all'apprensione del sopramondo e del trascendente, cioè l'esperienza dell'Io individuale e personale ch'è intrinseca e ineliminabile per ogni conoscente. Ammettere questo, non significa affatto accettare il *cogito* cartesiano e neppure lo *Ich denke überhaupt* di Kant e dell'idealismo, ma è riconoscere gli elementi o principi effettivi della tensione fondamentale che costituisce e muove l'attività di coscienza: senza la consistenza di un Io profondo, a cui siano dati e riferiti i contenuti di esperienza in qualche forma di unificazione, non c'è e non ci può essere esperienza; ancora, senza la consistenza della vita spirituale, della sfera superiore, dell'Io profondo, e quindi del suo continuo trascendersi rispetto a un mondo che pur lo condiziona nella vita pratica, non c'è neppure la possibilità di riconoscere la realtà dell'oggetto superiore che Jacobi attribuisce alla « rivelazione » della ragione, né di riconoscere la superiorità dell'Io personale rispetto al mondo nel rapporto all'Assoluto in cui lo dovrebbe porre la pretesa rivelazione. Io non posso concepire Dio come spirito, pensiero, libertà e provvidenza... se già prima, nella mia realtà umana, non ho esperienza e conoscenza diretta di ciò che questi termini significano: ricorrere qui al *salto* non significa nulla o piuttosto si tratta — come dice precisamente il termine usato da Jacobi — di un *salto mortale*, anzi non è neanche un salto, è un niente, poiché si riduce a niente ciò che l'uomo

è incapace di riconoscere. L'errore, e si tratta di un errore insanabile pari almeno a quello ch'egli rimprovera allo spinozismo, non è tanto nella sua critica al pensiero mediato e al sistema, ma piuttosto nel misconoscimento di quel nucleo primitivo vivente ch'è il centro unico possibile di tutta la sfera intenzionale conoscitiva e pratica sul quale doveva pur basarsi la sua *Lebensphilosophie* la quale, senza quel nucleo individuale spirituale incorruttibile ch'è il singolo, svanisce nel vago, in un'atmosfera, ossia in una versione spinozistica del pietismo in quanto all'Assoluto della ragione contrappone un Assoluto del sentimento, al dogmatismo razionalistico un dogmatismo dell'irrazionale. L'affermazione poi che lo spinozismo sia inconfutabile sul piano del pensiero logico-formale, è una conferma che Spinoza non resta per niente toccato dalla sua critica che morde a vuoto fin quando non contesta a Spinoza la validità teoretica del suo principio. Sui rapporti più precisi, ovvero sull'equivoco, fra la fede di Jacobi e quella cristiana e sui suoi rapporti con la religione ed in particolare col cristianesimo, si dirà fra poco.

Tocca prima accennare al concetto di ateismo nell'opera di Jacobi [46]. Contrariamente a Hume, egli afferma come un fatto storico che l'ateismo apparve dopo la credenza in Dio e la religione, in quanto la credenza in Dio corrisponde ad un impulso naturale mentre l'ateismo suppone una riflessione, ma in realtà si tratta anche del principio basilare della sua filosofia: « La fede in un Essere supremo in generale come la fonte di ogni essere e di ogni divenire, e la fede in un Dio ch'è uno *spirito*, sono ambedue dati all'uomo nell'imperscrutabile realtà della sua spontaneità e libertà senza la quale non si potrebbe pensare neppure il primo postulato di Euclide. Perciò la fede in generale in un Dio è naturale per l'uomo e quanto mai naturale è la fede in un *Dio vivente* » [47]. Si può ammettere che al primo sorgere dell'idea di Dio abbia contribuito il culto dei morti ed anche la paura suscitata dalle cause naturali, ma

[46] *Ueber die Lehre des Spinoza...*, Beylage II, « Diokles an Diotima über den Atheismus », S. W., IV, II, p. 47 ss. (lo scritto porta la data 7 settembre 1787).

[47] *Sendschreiben an Ehrard O.*, S. W., I, p. 251. Nella conversazione con Lessing: « *Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt* » (S. W., IV, I, p. 59). A questo riguardo egli cita come suo alleato contro lo spinozismo anche con compiacenza Kant, il quale scrive: « Unter dem Begriffe von Gott versteht man nicht etwa bloss eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge seyn soll und dieser Begriff eines *lebendiges Gottes* interessirt uns auch allein »: *Kritik der reinen Vernunft*, A 633, B 660 s. (cf. Jacobi, S. W., II, Vorrede, p. XXXIV).

la prima origine proviene dallo spettacolo del mondo e dalla commozione ch'esso produsse nell'anima e nell'immaginazione così da elevarsi al riconoscimento di un essere supremo: una concezione quindi che vuol evitare sia lo scoglio del puro *a priori* come del puro *a posteriori*, ricordando o riecheggiando la posizione di Vico. L'origine del politeismo è posteriore a questo teismo in quanto l'uomo, immergendosi nelle cose naturali e prendendo a conoscere le loro forze, concepì Dio in modo umanizzato e si procurò così una pluralità di dèi... La filosofia venne a dare il colpo decisivo: essa si diede a ordinare tutto in segni e concetti e ridusse la presenza della verità alla determinazione di semplici oggetti i quali si connettevano col mondo fisico e così finì per trascurare i suoi interni sentimenti (*Gefühle*) per occuparsi unicamente dei concetti.

Il frutto di quest'insistenza della filosofia sui dati del mondo esterno fu l'obiettivazione della esigenza istintiva al conoscere che spinge a trovare dovunque la « causa » nel concetto universale di *materia*. L'ultimo passo che Jacobi attribuisce a questa filosofia pura astratta, fondata sui dati dei sensi esterni, è la concezione della « materia attiva » in quanto l'uomo attribuisce alla materia il principio di un movimento interno e connesso con la sua natura; grazie a questa forza nascosta, si credette di vedere quasi con gli occhi il fondamento, lo sviluppo e l'eternità del mondo, senza preoccuparsi affatto della sua prima origine e della fonte delle sue proprietà. Questo è il *semplice e perfetto ateismo*: così per tutta la filosofia presocratica, nella quale la divinità era divenuta superflua ed il suo posto nella natura fu preso dall'*anima mundi*. La vera conoscenza filosofica di Dio nell'antichità — secondo Jacobi — si ebbe soltanto con Socrate e i suoi discepoli Platone e Aristotele, ma il loro sforzo fu reso completamente inutile perché travolto dalla politica la quale, accogliendo nella religione le concezioni delle più disparate filosofie, ridusse la divinità ad un mostro (*Ungeheuer*) di contraddizioni interne. E così si ebbe il secondo ateismo come conclusione della filosofia classica. Il terzo ateismo è il risultato del pensiero moderno il quale, iniziato da Cartesio con le migliori intenzioni, per ovviare agli errori della vecchia filosofia, adottò ben presto il metodo geometrico che portò a vedere nella conoscenza della materia e delle sue proprietà lo scopo principale del sapere. Così, conclude Jacobi, si venne a stabilire una connessione talmente intima tra fisica e metafisica, che l'insieme di quest'universo otteneva l'omogeneità più affascinante e una semplicità che escludeva ogni altro

principio, ad eccezione della materia che determina se stessa, come superfluo e inutile [48].

Per Jacobi il terzo ateismo si collega al primo, perché ambedue sono fondati sull'accettazione della materia come principio e fondamento del reale, ma il terzo è più scaltro perché dotato del metodo perfezionato della matematica. Il secondo ateismo, ch'è piuttosto miscredenza (*Unglaube*) derivata da deduzioni razionali giuste, può trovare la sua guarigione in seno ad una vera sapienza. Ma il terzo, che Jacobi chiama il « parto gigantesco della nostra stolta superbia » (*diese riesenhafte Geburt unseres thörichten Stolzes*), sarà vinto solo a patto di ammettere come verità innegabile che la materia è solo una parola con cui designiamo l'insieme degli esseri reali e dei loro rapporti con i nostri organi di senso da cui perciò dipende la nostra concezione della materia.

Sorprende, in questa « deduzione » delle forme di ateismo, non solo l'assenza di ogni cenno esplicito al panteismo in genere ed al panteismo spinoziano in ispecie, ma la semplificazione dell'ateismo a materialismo nella prima e terza forma: la seconda poi, checché pensi Jacobi, ha scarso rilievo teoretico, perché è considerata come il prodotto del sincretismo. Questa interpretazione semplicistica ha però una sua profonda ragione in Jacobi: essa corrisponde alla sua dottrina del conoscere, mediante le due fonti apprensive dirette, il senso esterno e il senso interno. La filosofia che si fonda sul primo finisce per identificare la realtà con la materia: solo la filosofia, cioè la sua la quale dopo Socrate e i socratici si rivolge al mondo morale, che fa appello al senso interno, può trovare Dio [49]. Quindi un'interpretazione dell'intera storia

---

[48] La critica moderna dà ragione a Jacobi, anche se con qualche riserva di metodo: « Der rationalistische Geist der Lehre Spinozas hat keinen Raum für eine Weltschöpfung, es ist vielmehr Weltvergötterung, ein Atheismus in kosmotheistischer Form... Diese direkte Ableitung des Systems Spinozas aus dem Rationalismus ist Jacobis neue Leistung, denn Leibniz und Bayle hatten Spinoza zwar auch schon zum Atheisten gestempelt, jedoch nicht den Atheismus als Folge des Rationalismus verstanden » (H. Holters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, Universitas-Archiv, Bd. 15, Emsdetten 1938, p. 26).

[49] Per un'informazione delle altre diramazioni della critica di Jacobi all'ateismo spinoziano, in particolare delle posizioni di Goethe e Herder, ved. K. J. Obenauer, *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion*, Jena 1923, p. 31 ss.; G. Schaeder, *Gott und Welt.* Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung, Hameln 1947, p. 218 ss.; V. Verra, *F. H. Jacobi.* Dall'illuminismo all'idealismo, Torino 1963, spec. c. IV, p. 103 ss.

del pensiero umano in chiave di ateismo, con un filo conduttore di grande semplicità ma ch'era inadeguato già per il caso cruciale di Spinoza e che doveva mostrarsi ancor più inadeguato per le nuove forme di ateismo, che già si affacciavano nel pensiero moderno dopo la rivoluzione di Kant.

Un altro testimone insigne, ma di ben altra tempra da Jacobi, del potere dissolvente della critica kantiana è stato Heine che chiama Kant « questo grande distruttore nel regno dei pensieri » (*dieser grosse Zerstörer im Reiche der Gedanken*), che ha superato di gran lunga Robespierre nel terrorismo. In particolare è con la distinzione di « noumeno » e « fenomeno » e col relegare Dio fra i noumeni inconoscibili che Kant ha preparato l'ateismo: « Dio è, per Kant, un noumeno. Secondo la sua argomentazione, l'ideale Essere trascendentale, che noi chiamiamo Dio, non è niente altro che una immaginazione. Egli è nato da una illusione naturale. Sì, Kant ci dimostra che di questo noumeno, e cioè di Dio, noi non possiamo sapere proprio nulla, e che qualsiasi dimostrazione della sua esistenza sarà impossibile anche in avvenire. Su questo capitolo della *Critica della ragion pura* noi scriviamo le parole di Dante: " Lasciate ogni speranza... " » [50]. Il vertice o punto più alto (*Pointe*) della *Kritik der reinen Vernunft* è la critica alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio e perciò di « ogni teologia speculativa » distruggendo alla radice i residui fantasmi (*Luftgebilte*) del deismo e dei deisti: « Qui si è rivelata tutta la loro impotenza, l'inconsistenza della loro concezione del mondo, della loro idea sulla natura di Dio. Ci rattrista quindi ben poco che questa idea abbia fatto fallimento. Ma questo male è stato recato loro da Kant, quando ha distrutto le loro argomentazioni intorno all'esistenza di Dio » [51]. Heine, da buon spinozista, ritiene valida per suo conto la prova ontologica, purché sia oggetto di meditazione e non di dimostrazione. L'impressione di uno scrittore qualificato di quei tempi, come l'Heine, non può lasciar dubbi e la sua testimonianza può ben suonare come un giudizio sull'*Atheismusstreit* e su tutto il movimento dell'immanenza nell'intero arco del suo sviluppo: « Da uomo veramente caparbio quale era, nel suo *Appello al pubblico* e nella sua *Giustificazione in giudizio*, Fichte si è espresso in termini ancora più duri ed aspri, anzi con espressioni che offendono il nostro

---

[50] H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Ausgew. Werke*, München 1957, Bd. IV, p. 187.

[51] H. Heine, *Op. cit.*, p. 189.

più profondo sentimento. Noi, noi che crediamo in un Dio vero, che si rivela ai *nostri sensi nello spazio infinito* e al nostro spirito nel pensiero infinito, noi che nella natura adoriamo un Dio visibile e percepiamo nella nostra anima la sua voce invisibile, siamo toccati in modo da provare disgusto alle parole aspre con le quali Fichte definisce il nostro Dio una semplice fantasticheria facendo perfino dell'ironia. In realtà è dubbio se si tratti di semplice ironia o di demenza quando Fichte spoglia il buon Dio di ogni attributo sensibile in modo da negargli persino l'esistenza, poiché esistere è un concetto sensibile ed è possibile solo sensibilmente. La *Dottrina della scienza*, egli dice, non conosce altra *esistenza* che quella *sensibile*, e, poiché si può attribuire un'esistenza soltanto agli oggetti dell'esperienza, questo predicato non è da usare per Dio. Di conseguenza, il Dio di Fichte non ha alcuna esistenza; egli non è ma si manifesta soltanto come *pura azione*, come un ordine di fatti, come *ordo ordinans*, come la legge dell'universo. In tal modo l'idealismo ha filtrato la divinità attraverso tutte le astrazioni possibili fin che, alla fine, non ne è rimasto più nulla. Ora, come da voi [in Francia] al posto di un Re, così da noi al posto di un Dio regna la legge. Ma cosa vi è mai di più assurdo di una legge atea, di una legge che non ha Dio o di un Dio-legge, che è soltanto una legge? L'idealismo fichtiano appartiene agli errori più colossali, che lo spirito umano abbia mai escogitato. È più empio e riprovevole del più grossolano materialismo. Quello che qui in Francia si chiama ateismo dei materialisti, sarebbe, come facilmente potrei dimostrare, ancora qualcosa di edificante, quasi una fede devota, in paragone dei risultati del trascendentalismo fichtiano » [52]. Però Heine riprova la condanna e repressione poliziesca dell'ateismo di Fichte.

---

[52] H. Heine, *Op. cit.*, p. 203 s.

2

EVIDENZE E OSCURITÀ DELL'« ATHEISMUSSTREIT » (F. C. FORBERG - J. G. FICHTE)

Se l'accusa di spinozismo fatta da Jacobi a Lessing e la riduzione dello spinozismo ad ateismo rimase una controversia privata fra Jacobi e Mendelssohn, il caso di Fichte straripò all'esterno e divenne un affare di Stato: le sue vicende sono note [1] e qui ci occuperemo unicamente della linea puramente teoretica della controversia. Essa ha, a nostro avviso, un significato decisivo nella nostra indagine per mostrare il processo di avanzamento del principio d'immanenza che abbatterà in modo inesorabile i fragili puntelli della teologia razionalistica e romantica. Il fatto poi che anche Jacobi, come vedremo, vi prenderà parte diretta e confermerà l'accusa di ateismo [2], fatta dai politici, sia pure con grande correttezza e sincera ammirazione per l'uomo, conferma che c'era in atto nella filosofia moderna una « cadenza » inevitabile, anche se i suoi protagonisti lottavano con tutte

---

[1] Cf. J. H. Fichte, *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, Sulzbach 1830, Bd. I, p. 350 ss., Bd. II, p. 98 ss.; K. Hase, *Jenaisches Fichte-Buchlein*, Leipzig 1856: contiene un'accurata relazione sia del primo incidente con il Senato Accademico dell'Università di Jena nel 1794 per aver tenuto lezioni di domenica, sia dei fatti del 1798 che portarono alla perdita della cattedra (pp. 1-58) con i documenti più importanti; H. Lindau, *Die Schriften zu Fichte's Atheismusstreit*, München 1912; F. Medicus, *Fichtes Leben*, II Aufl., come *Einleitung* alla sua edizione di Fichte, Bd. I, p. III ss.; W. Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Gütersloh 1923, Bd. I, spec. p. 47 ss.; W. Steinbeck, *Das Bild des Menschen in der Philosophie J. G. Fichtes*, München 1938, K. Leese, *Die Religionskrisis des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*, Hamburg 1948, spec. p. 55 ss.; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Gütersloh 1952, Bd. IV, p. 337 ss., dove l'A. espone in sintesi i risultati di alcune sue precedenti monografie.

[2] Specialmente nel *Brief an Fichte* del marzo 1799 (Jacobi, *Werke*, Leipzig 1816, Bd. III, pp. 3 ss., 9 ss.).

le forze per non esserne travolti. È difficile perciò esagerare l'importanza della polemica nella vita pubblica e culturale della Germania e poi in tutto il pensiero europeo che cominciava a trasferire anche sul piano teoretico il messaggio di libertà assoluta proclamato dal *cogito* e attuato dalla rivoluzione del 1789: gli scritti caratteristici dell'*Atheismusstreit* sono del 1798 [3], ma Fichte aveva in precedenza studiato e accolto gli ideali della rivoluzione ed aveva posto le basi della sua trasformazione monistico-moralista del kantismo.

Già a partire dal 1790 il pensiero di Fichte si muove verso quella sintesi di spinozismo e kantismo che costituirà l'asse centrale della speculazione idealistica [4]: ma è difficile fare una diagnosi analitica di questo divenire poiché esso presenta, spinto spesso ad una tensione estrema, il paradosso della religiosità più intensa e appassionata assieme alla dichiarazione più esplicita della risoluzione di Dio nella realtà in atto della libertà e dell'azione umana. Questa tensione dà il significato recondito ed essenziale della speculazione fichtiana, prima e più che per il restante e seguente idealismo: la tensione fra l'infinito cosmico spinoziano, che qui diventa l'infinito regno dei valori dell'azione e della storia umana, e l'affermazione della libertà kantiana ch'è la nuova sponda su cui l'uomo può poggiare sicuro il piede, la quale non è destinata qui a risolversi ma a spingersi sempre più oltre con l'impeto di una giovanile scoperta e della sicurezza che non è più possibile tornare indietro. Non solo lo stile di Fichte è di una forza e originalità caratteristica, ma la sua insistenza su pochi ch'erano però i fondamentali momenti della riflessione speculativa, la stessa incertezza nei termini e nei concetti stessi di fondo con la volontà titanica di eguagliare il pensiero all'azione, la riflessione speculativa all'azione politica, fanno della sua opera forse il momento più incandescente di tutto l'idealismo moderno e danno ai suoi temi un senso di attualità destinata certamente a rivivere ogni volta che si ponga la questione sull'essenza dell'immanentismo moderno.

---

[3] Ved. l'elenco dato da Fr. Meyer, *Eine Fichte-Sammlung*, Leipzig 1921, nn. 30-88, p. 8 ss.

[4] « Ehe Fichte 1790 von der kantischen Philosophie ergriffen wurde, ist er *Fatalist* mit stark *spinozistischem* Einschlage gewesen. Er fasste *Gott* als ein ewig notwendiges Wesen, das kraft ewiger Notwendigkeit die Welt denkt und dadurch so setzt wie sie ist. [...] Die Grundart des spinozistischen Begriffs vom All, das Gott ist, kehrt in etwas vergeistigter Fassung wieder » (E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, ed. cit., Bd. IV, p. 340).

La polemica dell'ateismo di Fichte ha poi avuto il merito e l'interesse di aver mostrato la priorità del momento o assunto metafisico all'interno dell'idealismo sopra il momento gnoseologico ed insieme l'impossibilità della realizzazione di tale assunto a causa della pregiudiziale immanentistica ovvero della priorità costitutiva della coscienza sull'essere, come si dirà. La medesima polemica — è di estrema importanza per noi il notarlo — ha anche mostrato l'incontro in Fichte, come poi in Schelling ed Hegel, del principio bruniano-spinoziano della sostanza ossia l'esigenza della presenza del Tutto ossia della risoluzione dei molti e dei diversi nell'Uno e nello Stesso, con il principio kantiano della libertà attiva che doveva trasfigurare quel Tutto e quello Stesso o piuttosto sublimarlo come processo di se stesso ch'è insieme atto di sé e dell'altro. Ma anche da questa parte si farà manifesta la scambievole opera nientificante dei due opposti principi ossia del principio spinoziano che tende a nientificare quello kantiano per chiudere la verità nello Ἓν καὶ πᾶν e del principio kantiano il quale, pur trasfigurandosi nella monade assoluta e creativa, non poteva abbandonare quella sfera della coscienza umana generale ch'esprimeva nella sua essenza e nella sua funzione. Così al principio panenteista ateo, proprio dello spinozismo, si combinava in Fichte il principio personalista derivato dall'*a priori* di quella ragion pratica che in Kant avrebbe dovuto invece rinsaldare l'affermazione della trascendenza. Come si è già detto, l'*a priori* della ragion pratica kantiana come dovere (*Sollen*) puro è, non meno dello *Ich denke* teoretico, intrinsecamente e consapevolmente ateo [5]: la conciliazione invocata da Kant fra libertà-virtù con la felicità nell'immortalità ultraterrena mediante la giustizia e onnipotenza di Dio, implica tutta una serie di sintesi o di progetti presi dalla sfera empirica dei *pia desideria* che non legano col principio essenziale, ch'è l'*a priori* pratico, ma che si dissolvono al primo contatto col medesimo. È ciò che per l'appunto ha fatto Fichte il quale poteva essere accusato di ateismo due volte o per un doppio motivo, vale a dire come spinoziano e come kantiano.

Il pretesto o la scintilla che provocò l'accusa fu un articolo del

[5] L'accusa esplicita di ateismo alla concezione teoretico-pratica di Kant viene avanzata in una rara pubblicazione contemporanea: *Epistulae nonnullorum Germaniae parochorum ad germanos kantianae philosophiae propagatores et asseclas - seu quam sit urgens procul a Germaniae finibus exterminandi necessitas*, Francofurti 1799 (cf. C. Fabro, *Eine unbekannte Schrift zum Atheismusstreit?*, in *Kant-Studien*, 58, 1 [1967], p. 5 ss.).

collega Forberg il quale, muovendo precisamente da Kant, aveva scritto un saggio intorno allo « sviluppo del concetto di religione » nel quale la religione (Dio, l'anima, la vita futura) veniva svuotata di ogni contenuto e ridotta ad una fede pratica nel governo morale del mondo ossia nella sua razionalità od anche, in altre parole, è la fede viva nel Regno di Dio, quale verrà sulla terra [6]. Quindi, quasi un gioachimismo laicista ch'era stato già annunciato da Lessing e che avrà uno sviluppo più esplicito in Schelling ed Hegel. È chiaro, aggiunge Forberg, che cosa s'intenda per « governo morale del mondo » (*moralische Weltregierung*): quando nel mondo le cose vanno in modo da garantire la riuscita finale del bene, allora c'è un governo morale del mondo. Se invece la virtù e il vizio sono completamente indifferenti per il destino dell'uomo, allora non c'è nessun governo morale del mondo. Qui prende rilievo e si pone al centro del nuovo orientamento della coscienza il concetto dell'uomo come « compito » (*Aufgabe*) che prende il posto, in virtù del principio d'immanenza, dell'uomo come essenza o contenuto di tipo platonico o creazionistico. Il principio che garantisce questo compito, ovvero lo spirito elevato che governa il mondo secondo le leggi morali, è la divinità e questo, s'affretta a dire Forberg, è l'unico concetto di Dio di cui la religione ha bisogno o piuttosto mediante il quale la religione stessa diventa anzitutto possibile. Così vengono subito diffidati i concetti metafisici di Dio nel senso di Essere realissimo, infinito, assolutamente necessario... [7]. Si noti la sostituzione intenzionale dell'astratto (*Gottheit*) al concreto (*Gott*) che indica all'evidenza il cambiamento di rotta nel problema di Dio.

Il Forberg liquida presto il problema della religione: si può essere religiosi sia col politeismo come col monoteismo, che sono pure concezioni antitetiche, e quindi la religione come tale non ha importanza. Quando si ammette, prosegue il nostro kantiano, che soltanto la moralità resta la regola del governo del mondo, allora per il resto è indifferente se si pensa ad una costituzione del mondo monarchica o aristocratica e non ci sarebbe nulla da obiettare da parte del cuore contro quegli uomini ultraterreni che gli antichi hanno concepiti

[6] « *Religion* ist nicht anderes, als ein *praktischer Glaube* an *eine moralische Weltregierung;* oder, um denselben Begriff in einer bestimmten geheiligten Sprache auszudrücken, ein *lebendiger Glaube an das Reich Gottes, welches kommen wird auf die Erde* » (F. C. Forberg, *Entwicklung des Begriffs der Religion*, ed. Lindau, p. 37; anche: *Fichtes Werke*, ed. Medicus, Bd. III, p. 137).

[7] F. C. Forberg, *Op. cit.*, Lindau, p. 37 ss., Medicus III, p. 137.

come dèi se avessero agito solo in modo morale. Quindi per avere una religione basta ammettere ch'esiste un governo morale del mondo ed una divinità la quale governa il mondo secondo leggi morali: chi crede a questo, ha religione. Ma ora sorge la questione: « su cosa si fonda questa fede » (*worauf gründet sich dieser Glaube*)? Il Forberg indica tre fonti delle nostre convinzioni: l'esperienza, la speculazione, la coscienza morale (*Erfahrung, Spekulation, Gewissen*). Noi apprendiamo ch'esiste un governo morale del mondo, vale a dire: noi vediamo nell'esperienza coi nostri occhi che il bene alla fine trionfa e che il male alla fine fallisce... Chi invece cerca la divinità fuori di sé, nel corso delle cose, non la troverà mai. Egli incontrerà da tutte le parti « opere del diavolo » (*Werke des Teufels*) e solo di rado, e sempre timido e dubbioso, egli potrà dire: « qui c'è il dito di Dio » (*hier ist Gottes Finger*).

La speculazione sembra, od è ritenuta, più fortunata nella dimostrazione dell'esistenza di Dio ed è ritenuta capace di dimostrare con sicurezza l'esistenza d'un governatore morale del mondo: il Forberg accenna alla prova ontologica che pretende concludere dal puro concetto dell'essere perfettissimo alla sua esistenza, alla prova della contingenza che presuppone qualcosa di assolutamente necessario e a quella dell'ordine in quanto l'ordine del mondo non è possibile senza un principio ordinatore. Ma nessuna di esse raggiunge lo scopo. Il puro concetto dell'Essere perfettissimo non contiene, cioè non dimostra la sua esistenza perché l'esistenza è un dato di fatto, non una qualità o perfezione: è la celebre critica kantiana che ha un certo, improprio però, riscontro con la non meno celebre critica di S. Tommaso all'argomento ontologico di S. Anselmo [8].

Né miglior esito, continua Forberg, ottiene la speculazione con la prova della *contingenza* (del mondo) la quale dovrebbe presupporre, e provare, l'esistenza dell'essere necessario. Ma cos'è il contingente (*das Zufällige*)? È forse ciò di cui si può pensare il non-essere? Allora in tutto l'ambito dell'intelletto umano non c'è nessun concetto per l'Essere assolutamente necessario, poiché non è possibile trovare cosa alcuna di cui non si possa pensare il non-essere. È mai il contingente ciò che non esisteva sempre, ma che una volta ha cominciato

---

[8] Cf. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 2; E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Logik, II Abt., II Buch, 3 Abschn., §§ 3-4, A 584 ss., B 612 ss. Sul polimorfismo e sul vario contrastante esito del celebre argomento anselmiano, ved. ancora: C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 275 ss.

e presuppone così una causa che gli ha dato l'esistenza? Ma perché allora questa causa, se sempre esisteva (come assolutamente necessaria), non ha dato prima al contingente l'esistenza? forse non lo poteva? ma cosa glielo impediva? forse non lo voleva? ma cosa gli ha fatto cambiare poi decisione? Ma allora anche l'Essere assolutamente necessario sta per diventare qualcosa di contingente e così sfumano i confini fra il necessario e il contingente.

C'è infine la prova presa dall'*ordine* del mondo: l'ordine non è possibile senza un principio ordinatore. Il concetto di ordine è preso dal nostro intelletto, ma anzitutto non è dimostrato che i limiti del nostro conoscere siano anche i limiti del possibile; poi, non è dimostrato che l'ordine del mondo sia così evidente da poter concludere con sicurezza all'esistenza di una divinità. Nel mondo fisico? ma un abile ingegnere (*Baumeister*) non è senz'altro un governatore morale del mondo, né un grande artefice è per ciò stesso un Dio! Nel mondo morale? meno ancora, poiché c'è pur l'esistenza del male che allora rivendica l'esistenza di un principio cattivo non meno che l'esistenza del bene l'esistenza del principio buono. Sarebbe perciò strano e insolito, partendo da un mondo perverso, arguire l'esistenza di un Dio santo. La divinità è quindi inaccessibile sia all'esperienza come alla speculazione.

Ci resta però ancora la via della *coscienza*, per la fondazione della religione, e sembra che questa sia la via buona: la religione è unicamente e semplicemente il frutto di un « cuore buono » e Forberg ricorda il Vangelo che proclama « ... beati i puri di cuore perché essi vedranno Dio » [9]. Ma come e per quale via comincia la religione nel cuore di un uomo moralmente buono, e soltanto in lui? La religione comincia, è la formula della sua teoria, soltanto e unicamente dal desiderio del cuore buono, ossia dalla ferma convinzione che il bene possa avere nel mondo il sopravvento sul male [10]. La fede nel tramonto del bene a questo mondo, la fede nel regno di Satana sulla terra, sarebbe la religione dell'inferno. A questo punto Forberg offre uno schizzo di quella che dovrebb'essere la religione dell'ideale ossia una religione senza Dio ma dell'« uomo di buon cuore » [11]. Essa consiste

---

[9] *Mt.* 5, 8.

[10] « Religion entsteht einzig und allein aus dem *Wunsch, dass das Gute in der Welt die Oberhand über das Böse erhalten möge* » (Lindau, p. 42, Medicus III, p. 138).

[11] Riassumo l'entusiasta perorazione del Forberg (Lindau, pp. 42-53, Medicus III, pp. 140-147).

nel perseguire l'accordo di tutti gli uomini su tutti i giudizi così da procurare l'avvento della « età dell'oro per i cervelli » (*das goldene Zeitalter für Köpfe*). È chiaro, ammette Forberg, che questo « regno della verità » (*Reich der Wahrheit*) costituisce un ideale che non può essere mai realizzato completamente: il compito quindi è di opporsi sempre con tutte le forze all'errore e di diffondere per ogni dove la verità ossia di comportarsi « come se » (*als ob*) l'errore mai potesse completamente morire e l'assoluto dominio della verità mai potesse arrivare. In questo compito e in questa lotta per l'avvento della verità e del bene contro il male e l'errore gli uomini di buon cuore formano la « chiesa » (*Kirche*), ch'è la vera « comunità dei Santi sulla terra » (*die Gemeine der Heiligen auf Erden*).

Ed ecco alcuni precetti del codice morale di questa « religione senza Dio ». Fa' il bene senza stancarti. Credi nella virtù che alla fine vincerà. Spera che il diritto trionferà sull'ingiustizia e la buona causa sulla cattiva. Agisci fin quando lo puoi e non tralasciare occasione per fondare il bene che puoi fondare e rifletti che dopo di te può venire una lunga notte in cui nessuno vorrà o potrà volere il bene e che il bene da te fondato sarà l'unica stella di speranza per « gli onesti nel paese » (*die Redlichen im Lande*)[12]. Fa' quello che puoi perché nel mondo le cose avvengano con maggiore bontà e chiarezza e illuminazione e nobiltà e onestà e pace e giustizia e la tua dipartita (*Ausgang*) avvenga in pace. Credi che nulla di ciò che fai o progetti di buono, per quanto sia piccolo e insignificante, andrà perduto... Credi che il Regno di Dio, il regno della verità e del diritto verrà sulla terra e impegnati completamente perché avvenga...

Si tratta quindi di una religione che s'identifica col « dovere » (*Pflicht*), cioè col dovere non di credere ch'esiste un governo morale del mondo ovvero un Dio come reggitore morale del mondo, ma è soltanto e unicamente il dovere di *agire come se si credesse* (*... Pflicht zu handeln, als ob man es glaubte*). Le dispute sul teismo e sull'ateismo non hanno più senso, se non per colui che ha ancora fiducia nella speculazione.

Il saggio finisce con un breve catechismo di questa nuova religione dell'ateo, in forma di domande e risposte su alcune « questioni insi-

[12] L'espressione richiama quella più nota degli ambienti pietisti: *die Stille im Lande*, a cui allude spesso anche Kierkegaard.

diose » che fanno luce sulla teoria che del resto non ha nulla di trascendentale [13]:

Esiste Dio? — È e rimane incerto (si tratta di una pura curiosità della sfera speculativa...).

È permesso all'uomo di credere in Dio? — No, perché si attribuisce alla sfera pratica della fede un oggetto della sfera teoretica.

La religione è una convinzione dell'intelletto o una massima della volontà? — È una massima della volontà: se fosse una convinzione dell'intelletto sarebbe superstizione!

Come agisce l'uomo religioso? — Non si stancherà mai di promuovere la causa del vero e del bene nel mondo.

Può ogni uomo avere religione? — Senza dubbio, così come può agire secondo coscienza. L'irreligione (la disperazione per la buona causa senza sufficiente ragione) è mancanza di coscienza.

Quanti sono gli articoli di fede della religione? — Due: fede nell'immortalità della virtù e fede nel regno di Dio sulla terra.

È possibile l'onestà (Rechtschaffenheit) *senza religione?* — No, sarebbe un'onestà senza interesse per l'onestà; così come la religione senza onestà non sarebbe religione, perché sarebbe interesse per l'onestà senza onestà!

Si può essere onesti, senza credere in un Dio? — Sì, poiché qui si tratta solo di fede teoretica (come si è già detto sopra).

Può un ateo avere religione? — Certo. Di un ateo virtuoso si può dire ch'egli riconosce col cuore quel Dio che nega con la bocca: così, fede pratica e incredulità teoretica possono benissimo coesistere.

Come si rapporta la religione alla virtù? — Come la parte al tutto.

Si può imparare la religione? — Sì, come le altre virtù: con l'esercizio.

È di aiuto la religione alla virtù? — Non alla virtù in se stessa, ma al dispiegamento delle virtù ossia alla manifestazione (*Erscheinung*) del carattere virtuoso.

È la religione d'impedimento al vizio? — Seppure può esserlo la superstizione, ma non la religione. Chi teme la divinità è segno che non l'ha ancora trovata. La felicità della virtù è nel trovare una divinità e l'infelicità del vizio nel non trovarne nessuna.

---

[13] F. C. Forberg, *Op. cit.*, Lindau, p. 54 ss., Medicus III, p. 147 ss. Circa queste questioni il Forberg in età matura avrebbe confessato di averle scritte con tracotanza giovanile (« *in jugendlichem Mutwillen* », Medicus I, p. 112).

Verrà una volta il Regno di Dio come il regno della verità e della giustizia sulla terra? — È incerto e, basandoci sull'esperienza del passato, è piuttosto improbabile.

Invece del Regno di Dio, potrebbe venire il Regno di Satana? — Anche questo è altrettanto incerto.

Allora la religione dell'inferiore non sarebbe altrettanto fondata come la religione dell'uomo buono sulla terra? — Di fronte al poco della speculazione, l'una non è più fondata dell'altra.

È mai la religione adorazione della divinità? — Nient'affatto. Verso un essere di cui l'esistenza è e resta sempre incerta, non c'è alcun dovere: chi lo facesse è un superstizioso.

La nozione della religione esposta in questa teoria è anche quella vera ed esatta? — Senz'alcun dubbio, supposto che si tratti di un concetto della religione razionale e non irrazionale, come qualcosa d'incomprensibile.

Ultima questione: *Il concetto di una fede pratica non è piuttosto un concetto futile che un serio concetto filosofico?* — La risposta a questa « insidiosa » questione il Forberg dice di lasciarla volentieri al lettore idoneo e insieme anche il giudizio se l'autore di questo saggio abbia voluto soltanto giocare con lui!

Il saggio che forse non è stato ancora approfondito dalla storiografia in tutte le sue parti e fonti principali è indubbiamente di grande interesse teoretico e storico, anche se il contenuto speculativo è in apparenza assai fragile: esso infatti riassume in modo abbastanza felice le principali convergenze dell'ateismo moderno da Spinoza a Kant inserendovi risolutamente la tesi di Bayle sul rapporto fra virtù e ateismo e abbozzando il progetto della religione senza Dio ossia della pura religione dell'ideale morale del laicismo moderno.

L'ateismo di Forberg restava ancorato ad un kantismo a sfondo scettico e decisamente pragmatico e anticipava di un secolo la celebre teoria del « come se » di Vaihinger [14].

---

[14] Cf. H. Vaihinger, *Die Philosophie des « Als-ob »*, VII-VIII Aufl., Leipzig 1913, ove sui rapporti fra Forberg e Kant si legge: « Kein Einziger der fast unzähligen damaligen-und späteren Kantschrifsteller hat im Grunde verstanden, worauf Kant *in letzter Linie* mit seiner Religionsphilosophie hinzielte. Dieser Mann [Forberg] mit seinen klaren Verstand, seinem intellektuellen Mut ging der Sache auf den Grund » (p. 736 s.). Qualche storico di Fichte è però di altro avviso: « Die Kant-Forbergsche Als-ob-Theorie ist ganz aus vorkantischem Geiste entsprungen. Kant selbst war diesem nicht völlig los geworden, und Forberg war überhaupt vom Wirken Kants (und ebenso von dem Fichtes) nur äusserlich berührt » (F. Medicus,

Fichte restò perplesso e pensò di premettere al saggio del collega un proprio scritto dal titolo preciso *Sul fondamento della nostra credenza in un governo divino del mondo*, nel quale mostrava i punti di accordo ma insieme dava a tutto il problema una base più coerente e unitaria. Anch'egli respingeva ogni pretesa di « dimostrazione » (*Beweis*) dell'esistenza di Dio, sia per via di esperienza come di deduzione speculativa [15], ed affermava che l'unica certezza di Dio è quella della fede e della coscienza: ossia, in altre parole, che la convinzione dell'esistenza di Dio non è venuta all'umanità mediante le dimostrazioni della filosofia ma da radici anteriori e più profonde.

Due sono infatti i modi di considerare il mondo: l'uno della coscienza comune che si può chiamare anche proprio della scienza naturale; l'altro è quello trascendentale. Nel primo caso la ragione è costretta a fermarsi all'essere del mondo come a qualcosa di assoluto; il mondo è solo perché esiste, ed è così solo perché esiste così. Si parte quindi da un essere assoluto e quest'essere assoluto è il mondo: mondo ed essere sono due concetti identici. Il mondo diventa un tutto che fonda se stesso, completo in se stesso e perciò un tutto organizzato e organizzantesi che contiene in sé il fondamento di tutti i fenomeni che in esso avvengono e nelle sue leggi immanenti [16]. Da questa posi-

---

Fichtes Leben, S. W., I, p. 113). Quindi tocca riconoscere che Forberg ha liberato Kant e il kantismo da contraddizione: « Forberg adopte *conséquemment* et uniquement la pensée théorique du maître » (Ch. Hauter, *Essai sur l'objet religieux*, Paris 1928, p. 187).

[15] Prima del suo incontro con la filosofia di Kant nel 1790, Fichte era fatalista con forte tinta spinoziana, probabilmente sotto l'influsso di Lessing e nella sua scia: « Er fasst als ein ewig notwendiges Wesen, das kraft ewiger Notwendigkeit die Welt denkt und dadurch so setzt, wie sie ist. Diese Welt kann somit nicht andres sein als ein in sich verkettetes Ganzes, dessen Veränderungen nach dem Satze vom zureichenden Grunde notwendig bestimmt sind » (E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, ed. cit., Bd. IV, p. 340). Il primo documento di quest'incontro con Kant, ch'è stato decisivo per lo sviluppo del suo pensiero, è stato il frammento pubblicato dal figlio (J. H. Fichte, *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, ed. cit., Bd. II, p. 18 ss.; cf. Bd. I, p. 143). Sembra però che a questo momento Fichte conosca soltanto la *Critica della ragion pura*, ma non abbia ancora conoscenza della *Critica della ragion pratica* la cui lettura ha iniziato solo alla fine dell'agosto 1790 (cf. J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften* 1780-1791, hrsg. von R. Lauth u. H. Jakob, Stuttgart 1962, Bd. II, I, p. 286).

[16] « Auf diesem Standpunkte wird von einem absoluten Sein ausgegangen, und dieses absolute Sein ist eben die Welt; beide Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes, und eben darum ein

zione propria delle scienze fisiche esula ogni spiegazione del mondo delle sue forme in funzione della finalità, posta da un'Intelligenza suprema. Se invece si guarda il mondo sensibile dal punto di vista trascendentale, tutte queste difficoltà sfumano: non esiste un mondo per sé stante; in tutto ciò che noi vediamo, vediamo unicamente il riflesso della nostra propria attività interiore. Fichte perciò si riferisce subito alla propria dottrina dell'Io, e lo dichiara in una lunga nota, com'è stata più sviluppata nella *Dottrina della scienza*, ossia che il principio cioè l'Io non è oggetto di dimostrazione ma d'intuizione; esso è una verità immediata e come tale non può essere oggetto neppure di « spiegazione » in senso proprio, poiché « ogni spiegazione rende dipendenti » (*alle Erklärung macht abhängig*).

D'accordo nella formula con Forberg, Fichte afferma che l'organo di apprensione del mondo sovrasensibile è la « fede » (*Glaube*): la fede, egli precisa con Kant ma mirando assai più alto, è l'attuazione della libertà. Per essa io mi trovo libero da ogni influsso del mondo sensibile, come una potenza librantesi al di sopra di ogni realtà sensibile; insieme, questa libertà non è indeterminata ma ha uno scopo ch'è di « porre se stessa mediante se stessa ». Il mio Io ed il mio scopo necessario, ecco ciò che costituisce il mondo del sovrasensibile; di qui si comprende che l'elemento di ogni certezza è [la] fede, non la deduzione logica. Ecco l'ordine del processo. Non si deve partire dalla possibilità per arrivare alla realtà, ma viceversa. Cioè, non si deve dire: io devo, quindi posso; ma, io posso, quindi devo. Il [principio] primo, il più immediato, è che io devo e ciò che io devo; questo non ha bisogno di ulteriore spiegazione, autorizzazione, è conosciuto per sé ed è vero per sé; non è fondato né determinato da alcun'altra verità, ma invece ogni altra verità è fondata su esso. È questo il mondo della moralità (*Moralität*), il contenuto e lo scopo della libertà, a cui ci porta il punto di vista trascendentale.

---

organisiertes und organisierendes Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst und in seinem immanenten Gesetzen enthält » (J. G. Fichte, *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, Lindau, p. 24, Medicus III, p. 123 s.). Sui rapporti di questo scritto con gli scritti precedenti e specialmente con la *Sittenlehre* 1798, v. l'analisi di W. Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, ed. cit., pp. 76 ss., 88 ss. Nello studio di Fichte bisogna essere particolarmente attenti al significato dei termini, specialmente di quelli più fondamentali come *Wissen, Glaube*..., i quali sono conservati da principio alla fine ma con significati notevolmente diversi se non del tutto opposti.

Il « mondo » (*Welt*) non è più visto dall'esterno come una realtà data ed una violenza fatta alla coscienza, ma dall'interno come una realtà che sorge all'interno e per rispetto alla nostra libertà: è questa la realtà di cui nessuno può dubitare senza con ciò sopprimere se stesso. È questo il punto in cui pensiero e volontà sono ricondotti ad unità ed armonia nella mia essenza; è il punto in cui mi sento libero e aperto all'infinito, libero nelle mie manifestazioni e io stesso posso pormi dei limiti mediante la volontà. La « fede » è questa convinzione originaria della libertà ossia la convinzione della nostra determinazione morale in quanto procede dall'impressione morale interiore. E Fichte conclude come Forberg: la fede è l'elemento di ogni certezza [17]. Perciò il nostro mondo, dal punto di vista trascendentale della libertà, è il materiale fatto sensibile del nostro dovere: questa è la vera realtà delle cose, la vera materia fondamentale (*Grundstoff*) di ogni fenomeno. La costrizione con la quale la fede ci lega alla realtà del medesimo [fenomeno] è una costrizione morale, l'unica che sia possibile per un essere libero. A questo punto Fichte sembra accostarsi al concetto di rivelazione di Jacobi: il principio di questa fede nella realtà del mondo sensibile, considerato come il risultato di un ordine morale del mondo, si può ben chiamare « rivelazione » (*Offenbarung*). Il nostro dovere è quello che si manifesta in essa.

Ma ora Fichte ritorna subito alla terminologia di Forberg, con la differenza che invece di parlare della « divinità » (*Gottheit*) parla del « divino » (*das Göttliche*) ch'è un termine, dal punto di vista semantico, ancor più vago. Il divino, che noi accettiamo, è quest'ordine morale. Esso è costruito con l'attuazione del diritto. Questa è l'unica professione di fede possibile: compiere lietamente e semplicemente ciò che il dovere ordina di volta in volta, senza dubbi e sottigliezze quanto alle conseguenze. Con ciò questo divino diventa vivente e reale in noi; ognuno dei nostri atti è compiuto avendo esso per fondamento, e tutte le con-

---

[17] « Die Überzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor und ist *Glaube*; und man sagt insofern ganz richtig: das Element aller Gewissheit ist Glaube » (J. G. Fichte, *Ueber den Grund...*, Lindau, p. 28, Medicus III, p. 126). L'osservazione del Fischer sulla controversia sembra ovvia a prima vista, ma non tocca il senso profondo del problema: « Der Unterschied zwischen ihm und Forberg war der zwischen skeptischen Atheismus und religiösen-Pantheismus » (K. Fischer, *J. G. Fichte und seine Vorgänger*, II Aufl., Heidelberg 1899, p. 285). Per Jacobi, e per ogni teista, il panteismo comunque si presenti è in fondo ateismo.

seguenze dei medesimi atti possono essere custodite soltanto in esso [18]. Il vero ateismo, precisa Fichte per cautelarsi, l'autentica incredulità e empietà consiste nel sacrificare le conseguenze delle proprie azioni, nel non obbedire alla voce della propria coscienza prima di prevederne il buon successo, nell'anteporre il proprio consiglio al consiglio di Dio e nel fare di se stessi Dio. Colui che vuol fare il male per cavarne il bene è un empio. In un governo morale del mondo non può derivare dal male niente di buono, e certamente se allora tu credi al primo ti è impossibile pensare al secondo [19]. Tu non devi mai mentire, anche se il mondo dovesse andare in frantumi.

Ci sembra che Fichte svolga con sincerità e coerenza il proprio attivismo trascendentale, mediante questo concetto di fede ch'è il punto intensivo nella determinazione del reale a partire dall'attività della coscienza. Seguiamo le ultime riflessioni. È questa la fede derivata, ma è anche la fede nel senso completo e pieno. Dio non è che quello stesso ordine morale vivente e operante: non abbiamo bisogno di nessun altro Dio e non saremmo neppure in grado di capirlo. Non c'è nessun fondamento nella ragione per svincolarsi da quell'ordine morale: quest'ordine morale, per poco che uno rientri in se stesso, è quel [principio] assolutamente primo di ogni conoscenza obiettiva, così come la libertà e la determinazione morale di ciascuno è il [principio] assolutamente primo di ogni certezza soggettiva. Ogni ulteriore conoscenza oggettiva dev'essere fondata e determinata mediante esso, ma esso non può essere determinato mediante nulla di altro poiché fuori di esso non c'è nulla.

---

[18] « Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen. Er wird konstruiert durch das Rechttun. Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten » (*Op. cit.*, Lindau, p. 31 s., Medicus III, p. 129).

[19] « Der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube und Gottlosigkeit besteht darin, dass man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, der Stimme seines Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, so seinen eigenen Rat über den Rat Gottes erhebt und sich selbst zum Gotte macht. Wer Böses tun will, damit Guter daraus komme, ist ein Gottloser. In einer moralischer Weltregierung kann aus dem Bösen nie Gutes folgen, und so gewiss du an die erstere glaubst, ist es dir unmöglich, das letztere zu denken » (*Op. cit.*, Lindau, p. 32, Medicus III, p. 129).

A questo punto Fichte fa una precisazione di estrema importanza e che raccoglie il significato intimo del cammino speculativo fin qui percorso. L'ordine morale del mondo, di cui si parla, non può essere concepito a guisa di un essere particolare (*ein besonderes Wesen*), dotato di personalità e di coscienza: questi sono infatti predicati e attributi particolari presi dalla nostra vita empirica finita e trasformerebbero perciò Dio in qualcosa di finito, modellato sullo stampo umano e così Dio non sarebbe più Dio. È un Dio al di là di ogni concetto e comprensione: noi siamo finiti e il finito non può concepire e comprendere l'Infinito [20]. Il dato immediato è e resta quindi la certezza immediata e incrollabile: se essa dipendesse da concetti, diventerebbe oscillante perché il concetto [di Dio] è impossibile e pieno di contraddizioni.

Dopo siffatte premesse, ognuno si aspetterebbe una professione di agnosticismo ben più radicale di quella di Forberg. Invece Fichte, forse per attutire le espressioni del collega o meglio per chiarire il suo nuovo concetto trascendentale di Dio, presenta una dichiarazione di teismo senza riserve. Sarebbe un malinteso, egli scrive, il dire: è dubbio se esista o non esista un Dio. Ciò non è affatto dubbio, ma è la cosa più certa di tutto quanto esiste, anzi il fondamento di ogni certezza, l'unico [elemento] assolutamente oggettivo, è [il fatto] che esiste un ordine morale del mondo, che ad ogni individuo razionale è assegnato un determinato posto in quest'ordine ed è calcolato per il suo lavoro, che ogni cosa che non è causata dalla sua propria condotta è il risultato di questo piano: che senza di esso non cade un capello dal proprio capo e nella sua sfera d'azione nessun passero cade dal tetto... [21]. Ma Fichte non si permette distrazioni e ritorna alla precedente

---

[20] Nella conclusione Dio è identificato col « divino » (*Op. cit.*, Lindau, p. 31, Medicus III, p. 129).

[21] « Es ist daher ein Missverständnis, zu sagen: es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, das einzige absolut gültige Objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache » (*Op. cit.*, Lindau, p. 34 s., Medicus III, p. 131). L'ultima espressione è un'allusione al Vangelo (*Lc.* 21, 18). Ved. sopra le dichiarazioni opposte di Forberg (p. 491 s.).

dichiarazione ossia che per colui che riesce a riflettere anche un solo istante non può rimaner dubbio che il concetto di Dio come una sostanza particolare è impossibile e contraddittorio [22].

Confrontato con l'articolo di Forberg, che procede senza pieghe o sottintesi e senza virtuosismi dialettici e trascendentali, quello di Fichte può essere già considerato come un ritratto fedele dell'uomo e un documento fra i più significativi del suo ingegno in uno dei momenti più critici dello sviluppo culturale e politico dello spirito tedesco. Nulla di più risoluto dell'affermazione di teismo, qual è data in quest'articolo: ma nulla anche di più vago e problematico del contenuto di tale affermazione, nella quale Dio è ridotto alla legge o ordine immanente alla ragione pratica. Nulla anche di più decisamente antispinoziano nella proclamazione della libertà umana, ma insieme nulla di più strettamente legato alla legge di questa libertà come inserimento nell'ordine universale ch'è valido in sé e per sé. Di qui la polemica che scoppiò immediatamente.

È noto quanto accadde dopo la pubblicazione degli scritti: l'accusa di ateismo fatta da parecchie parti ai loro autori, la confisca da parte del governo degli scritti stessi e le dimissioni di Fichte dall'Università di Jena. Ma Fichte non era un uomo che si rassegnasse alla disgrazia, tanto più che sembra fosse convinto di essere la vittima di un grosso *error facti*, ossia che la sua filosofia non era affatto atea, ma al contrario ch'essa — sottraendo la religione alla filosofia e affidandola alla fede — le forniva l'unico valido fondamento. Gli scritti polemici [23] che seguirono non presentano però sostanzialmente nulla

---

[22] « Der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist » (Lindau, p. 35, Medicus III, p. 132). L'articolo termina con due citazioni poetiche di Goethe e Schiller, assai significative. Così Fichte si distacca dalla concezione spinoziana, ma anche dalla concezione cristiana: « *Es gibt keine Persönlichkeit, kein Selbstbewusstsein, ausser der eines eingeschränkten individuellen Ich* » (E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, ed. cit., Bd. IV, p. 352).

[23] I principali sono: *Appellation an das Publicum* del 1799 e *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen...*, anch'esso del 1899, ma lasciato inedito e pubblicato dal figlio nel 1845 nell'edizione completa delle opere. Da parte sua risponde ampiamente anche il Forberg col volume: *Friedrich Carl Forbergs Apologie seines angeblichen Atheismus*, Gotha 1799, 181 pp.; cf. H. Vaihinger, *Op. cit.*, p. 740 ss., ove sono riassunti i momenti principali. Essi confermano punto per punto la sua precedente posizione ed in particolare la tesi che il problema di Dio esula dalla filosofia la quale perciò è intrinsecamente atea e che l'essenza della religione è la

di nuovo, se si toglie l'impeto amaro ma spesso anche delusivo della perorazione: essi ribadiscono i punti già noti. Rileviamo soltanto i principali.

1) La distinzione della sfera teoretica da quella pratica: la prima ha per oggetto la sfera sensibile del finito, la seconda il sovrasensibile ossia è la sfera del sentimento etico (*sittliches Gefühl*) il quale costituisce il primo momento, l'assolutamente immediato... Moralità e religione sono assolutamente la identica cosa: ambedue esprimono un afferrare il sovrasensibile, la prima con l'agire, la seconda con la fede [24]. Rileggiamo anche la priorità assoluta, noetica anzitutto, del sovrasensibile sul sensibile: ben lungi che il sovrasensibile debba essere incerto, esso è l'unica cosa certa ed ogni altra cosa è certa soltanto per causa sua; ben lungi che la certezza del sovrasensibile debba fondarsi sulla certezza del mondo sensibile, è viceversa la necessità teoretica che segue dal primo per mantenere nell'esistenza l'ultimo e l'obbligo morale di onorare il medesimo come mezzo. Il mondo sovrasensibile è il nostro luogo di nascita e l'unico nostro saldo fondamento: il mondo sensibile è solo un « riflesso » (*Widerschein*) del primo.

2) Secondo me, dichiara Fichte, il rapporto che ha la divinità con noi, come essenza etica (*als sittliche Wesen*), è il dato immediato; un essere particolare di questa divinità viene pensato unicamente secondo il nostro rappresentare finito ed in quest'essere non si trovano nient'altro che quei rapporti dati immediatamente, soltanto ch'essi sono dati nell'unità del concetto [25]. Secondo i miei avversari invece quei rapporti della divinità verso di noi devono derivare ed essere dedotti da una conoscenza dell'essenza di Dio in sé e per sé che comincia indipendentemente da queste relazioni. E dà un esempio piuttosto

---

fede la quale si attua nel « dovere »: ogni forma di « teologia naturale » si riduce ad antropomorfismo.

[24] Cf. *Appellation an das Publicum* (Lindau, p. 112, Medicus III, p. 168 s.). Però nelle *Rückerinnerungen...*, § 32, Fichte si sforza di distinguere moralità e religione, affermando che la fede religiosa si connette alla coscienza morale e la compie (Lindau, p. 315 s., Medicus III, p. 228).

[25] « *Nach mir* ist die *Beziehung* der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar Gegebene; ein besonderes Sein dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unseres endlichen Vorstellens, und in diesem Sein liegt schlechthin nichts anderes als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen; nur dass sie darin in die Einheit des Begriffs zusammengefasst sind » (*Appellation an das Publicum*, Lindau, p. 119, Medicus III, p. 174).

inatteso, ma significativo: io confesso di sapere cos'è il caldo e il freddo soltanto in quanto provo caldo e freddo; essi invece conoscono il caldo e il freddo senz'aver avuto nella loro vita una sensazione di questa specie e si affidano unicamente alla forza dei loro sillogismi. L'incapacità di fare da parte mia siffatti sillogismi, è ciò ch'essi chiamano il mio ateismo!

3) È vero ch'egli ha negato che Dio possa esser chiamato Sostanza, che la sua esistenza possa essere dimostrata a partire dalle cose sensibili, o che si possa indicare come « essere », ma sempre per evitare l'antropomorfismo e salvaguardare la trascendenza di Dio. Infatti sarebbe contraddittorio chiamare Dio « sostanza »: sostanza infatti significa necessariamente un'essenza ch'esiste sensibilmente nello spazio e nel tempo, ciò che certamente non conviene a Dio. Perciò Fichte ha anche negato che dalle cose sensibili si possa dimostrare l'esistenza di un Dio sostanziale, vestito di qualità sensibili, principio e partecipe, per l'uomo, di felicità e di soddisfazioni sensibili (eudemonismo)[26]. Ma un Dio che deve servire alle brame sensibili è un essere spregevole, e qualsiasi uomo si vergognerebbe di compiere un simile ufficio: un simile Dio è un essere cattivo; infatti esso sostenta ed eterna la perdizione umana e l'avvilimento della ragione. Un tale Dio è senz'altro il « Principe di questo mondo »[27], ch'è stato già da tempo dalla bocca della verità giudicato e condannato: sono essi allora i veri atei, e si sono creati degli idoli perversi. Poiché io non ammetto questi idoli al posto del vero Dio, è questo ciò ch'essi chiamano ateismo, è questo ciò a cui essi hanno giurato persecuzione. E lo stile s'infiamma: ciò ch'essi chiamano Dio, è per me un idolo. Dio per me è un'essenza del tutto libera da ogni sensibilità e da ogni aggiunta sensibile alla quale io perciò non posso attribuire mai il concetto sensibile di esistenza. Per me Dio è semplicemente e assolutamente il reggente del mondo sovrasensibile. Io nego il loro Dio e metto in guardia contro di lui, perché è un aborto della perdizione umana e perciò non sono affatto un negatore di Dio ma un difensore della religione. Essi non conoscono il mio Dio e non sono in grado

---

[26] Allude alla filosofia spicciola dei suoi avversari, di derivazione razionalistica (la *Popularphilosophie*) che più sotto ironizza come « ... *eudämonistische, oberflächliche, schöngeisterische, süsschwatzende Philosophie* » (Lindau, p. 130, Medicus III, p. 182; v. anche Lindau, p. 134 s., Medicus III, p. 186 s.).

[27] Espressione del Vangelo per indicare Satana (*Jo.* 12, 31). Sono frequenti in questi scritti di Fichte le allusioni a citazioni bibliche.

di elevarsi al concetto del medesimo e sotto quest'aspetto non sono atei. Ma essi sono senza Dio e sotto quest'aspetto sono atei [28].

4) Fichte ritorce perciò sugli avversari l'accusa, quasi per condensare il significato di tutto il suo sistema: « Nel campo religioso il suo unico scopo è di strappare all'uomo tutti i puntelli della sua pigrizia e tutti i pretesti di scusa della sua perdizione, di chiudere tutte le sorgenti della sua falsa consolazione e di non lasciare al suo intelletto e al suo cuore nessun altro punto di appoggio che quello del dovere puro e della fede nel mondo sovrasensibile » [29]. Spingendo quindi l'idealità kantiana dello spazio e del tempo alla sua risultanza metafisica, Fichte dichiara di negare soltanto la realtà di ciò ch'è temporale e transitorio per meglio ristabilire l'eterno e l'Immutabile: è strano allora colpire con l'accusa di negazione di Dio questa filosofia la quale nega piuttosto l'esistenza del mondo nel senso nel quale essa è affermata dal dogmatismo. E quanto al cristianesimo, aggiunge Fichte, esso non è un sistema filosofico [30], non si rivolge alla speculazione ma al senso morale dell'uomo ed ha perciò lo stesso scopo della nostra filosofia!

5) Non è facile chiarire il punto di contrasto fra le due parti, ma Fichte non sopporta che la controversia giri sull'equivoco. Sono tutte chiacchiere, osserva sdegnato, quando si parla di un Dio di Fichte,

---

[28] « Was *sie* Gott nennen, ist *mir* ein Götze. Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusätze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher einmal den mir allein möglichen *sinnlichen* Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloss und lediglich Regent der übersinnlichen Welt. Ihren Gott leugne ich und warne vor ihm, als vor einer Ausgeburt des menschlichen Verderbens, und werde dadurch keineswegs zum Gottesleugner, sondern zum Verteidiger der Religion. Meinen Gott kennen sie nicht und vermögen sich nicht zu dessen Begriffe zu erheben. Er ist für sie gar nicht da, sie können ihn sonach auch nicht leugnen und sind in dieser Rucksicht nicht Atheisten. Aber sie sind *ohne Gott*, und sind in dieser Rücksicht Atheisten » (*Op. cit.*, Lindau, p. 127, Medicus III, p. 180). Un po' più sotto: « Unsre Philosophie leugnet die Existenz eines sinnlichen Gottes und eines Dieners der Begier » (Lindau, p. 131, Medicus III, p. 183).

[29] « *In Absicht der Religionslehre ist ihr einiger Zweck der, dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit, und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreissen, alle Quellen seines falschen Trostes zu verstopfen; und weder seinem Verstande noch seinem Herzen irgendeinen Standpunkt übrigzulassen als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt* » (Lindau, p. 131, Medicus III, p. 183).

[30] *Op. cit.*, Lindau, p. 131, Medicus III, p. 65 s.; v. anche: *Rückerinnerungen...*, § 16, Lindau, p. 296 s., Medicus III, p. 213 s.

di Jacobi, di Spinoza e simili. Fichte, Jacobi, Spinoza sono qualcosa d'altro dalla loro filosofia. Il filosofo non ha un Dio e non può averne nessuno: egli ha soltanto un « concetto del concetto » ossia dell'idea di Dio. Dio e la religione esistono solo nella vita, ma il filosofo come non è l'uomo tutto completo, bensì solo nella condizione dell'astrazione, così è impossibile che un uomo sia soltanto un filosofo [31]. Un'osservazione che fa pensare alla polemica antihegeliana di Kierkegaard! Si tratta quindi di opporre all'arido razionalismo una « filosofia della vita », ma in senso trascendentale, e qui il contrasto è irriducibile: come io distinguo, dichiara Fichte, la filosofia dalla vita, così anche distinguo la filosofia della religione dalla religione. Il preciso punto di divergenza consiste allora in questo rapporto fra il pensiero e l'azione, fra la filosofia e la vita: mentre gli avversari fanno della conoscenza il principio della vita, la sua filosofia viceversa apprezza sommamente la vita, il sistema dei sentimenti e dell'impulso, e lascia al conoscere soltanto lo stare a guardare. Questo sistema dei sentimenti è perciò determinato nella coscienza e contiene una conoscenza immediata e non dedotta con argomentazioni [32]. Si potrebbe dire, con una formula in sé contraddittoria ma ch'esprime alla perfezione la posizione di Fichte: è la trascendentalità del sentimento (*Gefühl*) che fonda l'affermazione di esistenza e la trascendenza del sovrasensibile e la fede (*Glaube*) ne esprime l'immediata certezza.

I due punti di vista erano e rimasero inconciliabili: Fichte invoca per sé con ammirazione l'autorità del pastore Spalding, autore del saggio dal titolo (che sarà presto ripreso dallo stesso Fichte) *La destinazione dell'uomo* (*Bestimmung des Menschen*, 1748) [33], del predicatore di corte Reinhard che fu anche suo giudice in questa causa e soprattutto di Jacobi, verso il quale manifesta la sua più profonda devozione — mal-

---

[31] *Rückerinnerungen...*, § 15, Lindau, p. 295, Medicus III, p. 212. Più chiaramente ancora scrivendo a Reinhold il 22 aprile 1799: « Philosophie auf Denkart und Besinnung bezogen ist mir absolut nichts die Frage, ob die Philosophie, als solche, atheystisch sei oder nicht, verstehe ich nicht und sie ist mir mit der: ob ein Triangel roth oder grün, süss oder bitter sey, gleichgeltend » (J. H. Fichte, *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, ed. cit., Bd. II, p. 273 s.).

[32] « Die entgegensetzten Systeme machen die Erkenntnis zum Prinzipe des Lebens. [...] Unsere Philosophie macht umgekehrt das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens zum Höchsten und lässt der Erkenntnis überall nur das Zusehen » (*Rückerinnerungen...*, § 20, Lindau, p. 299 s., Medicus III, p. 215 s.).

[33] Cf. H. Stephan, *Spaldings Bestimmung des Menschen und Wert der Andacht*, in *Stud. z. Gesch. d. neuer. Protest.*, I, Giessen 1908.

grado la differenza che li separava nel campo della pura teoria — di cui cita l'espressione scultorea: « Si diventa intimi a Dio con una vita divina » [34].

La buona fede di Fichte in tutta questa controversia è attestata non solo dalla sua foga, ma anche da una nozione più precisa ch'egli ha del metodo e del contenuto della propria filosofia trascendentale: di qui il suo ricorso al *Glaube*, non solo come nuova fonte di conoscenza, ma soprattutto come fonte originaria di valore per spezzare il cerchio chiuso del finito. Così aveva fatto del resto a suo modo anche Jacobi che Fichte ha chiamato in causa e al quale occorre ora tornare a dare la parola.

L'ateismo implicito della « Dottrina della scienza »

La prima osservazione di Jacobi alla posizione di Fichte è l'evidente contraddizione in cui questi cade nel riportare il problema di Dio nel campo del sapere, invece di lasciarlo con Kant in quello dell'ignoranza ed è perciò responsabile dell'accusa che gli è stata fatta di ateismo. L'accusa, Jacobi gli concede, non è fondata: la filosofia trascendentale, in quanto è la riflessione sul finito, non è né atea né teistica. Tale filosofia, anzi, se pretendesse di essere teistica, sarebbe proprio per questo atea in quanto Dio diventerebbe reale per la coscienza solo in quanto è condizionato dalla filosofia « argomentativa » ossia in quanto, come scrive Jacobi, Dio è ghermito nell'atto della non-esistenza in sé (*auf der That des « an sich nicht Daseyns »*). Egli richiamò perciò con fermezza su questo punto, che impegna la fedeltà a Kant e al metodo trascendentale: « Nessuno potrebbe prendersela con la filosofia trascendentale perché essa non sa nulla di Dio, poiché è universalmente riconosciuto che Dio non può essere oggetto di *scienza* ma soltanto di *fede*. Un Dio che potesse essere *conosciuto*, non sarebbe più Dio » [35].

Venendo al nocciolo della controversia, Jacobi pone la posizione

---

[34] « Durch ein göttliches Leben wird man Gottes inne » (*Briefe über die Lehre des Spinoza.* Fichte cita la II ed., p. 234 s.).

[35] « Gott könne nicht *gewusst*, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der bewusst werden könnte, wäre gar kein Gott » (Lettera di *Jacobi an Fichte* del 1799, Vorbericht; S. W., III, p. 7). Questo testo è riportato in un contesto affine da H. L. Mansel, *The Limits of Religious Thought*, III ed., London 1859, p. 354.

di Fichte nella scia diretta della filosofia moderna ossia che essa risulta delle sue due componenti principali, lo spinozismo e l'idealismo: è uno spinozismo idealistico ossia « rovesciato » (*umgekehrte Spinozismus*) rispetto al materialismo illuministico, una sintesi di materialismo e d'idealismo, e lo proclama perciò « il re fra i giudei della ragione speculativa ». Egli poi gli concede ampiamente che la « scienza », ch'è la filosofia pura per Fichte, sia un agire interiore, autoproduzione del suo oggetto in forma di pensieri mediante la forma originaria dell'Io ch'è quindi principio e mezzo di risoluzione di ogni oggetto di conoscenza. Ed è qui che si manifesta la divergenza, precisa Jacobi: mentre Fichte vuole che si dimostri che il fondamento di ogni verità si trova nella scienza del sapere, lui invece intende sia manifesto che questo fondamento, cioè il vero stesso, si trova necessariamente fuori di essa [36]. È in questo che consiste per Jacobi il rapporto di simpatia-antipatia, d'identità e differenza fra lui e Fichte. La filosofia di Fichte è una filosofia pura, cioè una filosofia assolutamente immanente, un vero sistema della ragione, nella quale ogni cosa dev'essere data soltanto nella ragione e per mezzo di essa, nell'Io in quanto Io, nell'egoità pura, e dev'essere in essa contenuta; poiché la ragione soltanto, e soltanto da se stessa, deve poter dedurre ogni cosa. Si vede subito che il critico vuole andare a fondo, senza perdere tempo.

Con un tratto magistrale Jacobi svela la nuova via dell'attualismo puro di Fichte e il nuovo « principio della negatività », come atto costitutivo dell'essere della coscienza, col quale la filosofia presentata nelle *Wissenschaftslehren* di Fichte tagliava i ponti col dualismo e col realismo e dava inizio a quel nuovo cammino dello spirito che di tappa in tappa avrebbe portato l'uomo all'ateismo positivo o costruttivo della filosofia del nostro secolo. Jacobi non si ferma alla polemica contingente sull'ateismo e non si riferisce affatto espressamente agli scritti incriminati; egli guarda più a fondo, si riporta alla filosofia sistematica che Fichte veniva elaborando ed esponendo fin dal 1790, perché assuma tutta la sua responsabilità. La filosofia di Fichte è mo-

---

[36] « Beide wollen wir also mit ähnlichem Ernst und Eifer, dass die Wissenschaft des Wissens — welche in allen Wissenschaften das Eine, die Weltseele in der Erkenntniswelt ist — vollkommen werde: nur mit dem Unterschiede, dass *Sie* es wollen, damit sich der Grund aller Wahrheit als in der Wissenschaft des Wissens liegend zeige, *ich*, damit offenbar werde, dieser Grund » (Lindau, p. 165, Jacobi III, p. 17).

nistica in partenza: essa si fonda sulla pura ragione il cui atto è un percepire-apprendere (*Vernehmen*), che percepisce *soltanto* se stesso, ossia la pura ragione percepisce soltanto sé. Si tratta perciò di un « processo produttivo » nel quale la realtà si costituisce nella coscienza mediante la coscienza. Questo filtrare della ragion pura dev'essere un « processo chimico », mediante il quale è annientato tutto ciò che sta al di fuori e rimane soltanto essa [ragione], cioè uno spirito puro al punto ch'esso, in questa sua purezza, non può neppure essere se [stesso] ma può produrre soltanto ogni cosa; ma questo lo può produrre di nuovo con una tale purezza ch'esso parimenti non può per se stesso essere, ma soltanto essere intuito nell'atto di produrre dello spirito: il tutto è un atto [dell'] atto [37]. A questo modo il conoscere è bensì un produrre ed un costruire, ma soltanto in quanto prima distrugge: perché un qualsiasi essere possa per noi diventare un oggetto *completamente* da noi inteso, noi dobbiamo *come oggetto* — *come* [realtà] IN SÉ SUSSISTENTE — sopprimerlo e annientarlo nel pensiero, per trasformarlo in qualcosa di soggettivo, in una nostra creatura, *in un semplice schema*, quindi come qualcosa che si risolve nella nostra azione (*Handlung*), attualmente (*jetzt*) in una semplice manifestazione della nostra immaginazione produttiva. La conseguenza è inevitabile: lo spirito umano diventa creatore del mondo (*Weltschöpfer*) e quindi il creatore di se stesso. Ma può essere creatore di se stesso solo alla condizione già posta cioè di annientarsi nella sua essenza (*Wesen*) per cominciare e aversi unicamente nel concetto: ossia nel concetto di un puro assoluto uscire ed entrare, originariamente *dal* nulla, *verso* il nulla, *per* il nulla, *nel* nulla [38]... ch'è

---

[37] L'originale resta quasi intraducibile: « Das Philosophieren der reinen Vernunft muss also ein chemischer Prozess sein, wodurch alles ausser ihr in nichts verwandelt wird und sie allein übrig lässt — einen so reinen Geist, dass er, in dieser seiner Reinheit, selbst nicht *sein*, sondern nur alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, das er ebenfalls selbst nicht *sein*, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann: das Gesamte eine blosse *Tat-Tat* » (Lindau, p. 167, Jacobi III, p. 20).

[38] Altro testo di estrema densità e penetrazione: « Der menschliche Geist also, da sein philosophischer Verstand schlechterdings nicht über sein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muss, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-*Schöpfer* und-sein eigener Schöpfer werden. Nur in dem Masse, wie ihm das letzte gelingt, wird er in dem ersten Fortgang spüren. Aber auch sein eigener Schöpfer kann er nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung sein; er muss sich dem *Wesen* nach vernichten, um

un movimento pendolare (*Pendel-Bewegung*) ossia che ha nella legge del proprio moto la propria limitazione che sfugge al concetto (*eine unbegreifliche Einschränkung*).

Già sappiamo che anche per Jacobi la filosofia, come scienza, è chiusa in se stessa ed è perciò intrinsecamente atea. Ora Fichte ha appunto mostrato che la filosofia è una scienza in sé in quanto ha per oggetto la coscienza stessa, l'Io. Così l'Io è una scienza in sé e l'unica; esso conosce se stesso e contraddice al suo concetto, ch'egli non di se stesso sappia o apprenda qualcosa, ecc.... Quindi l'Io è necessariamente il principio di tutte le altre scienze ed un infallibile *menstruum* con il quale tutte possono essere risolte e dissolte nell'Io senza lasciare dietro nulla di un *caput mortuum*: il Non-Io. Si tratta che la riflessione filosofica si compie mediante un'astrazione totale con la quale ogni essere si risolve nel sapere, e Jacobi parla di un processo di « annientamento progressivo » (*progressive Vernichtung*). Tutto questo però non è che opera e gioco dell'immaginazione. Ma allora, si chiede Jacobi, come distinguere l'essere vero dall'immaginario, la veglia dal sogno? Egli invece ha seguìto una via opposta, l'abbiamo già visto, ossia quella che pone Dio al di fuori dell'uomo e del mondo e come primo oggetto della ragione: in questo senso egli è il « senza Dio » (*Gottlose*) e l'ateo però, come Desdemona, come Pilade, come Epaminonda, come Giovanni de Witt (l'amico di Spinoza che fu assassinato)... cioè per fedeltà al vero Dio e si ride della filosofia (panteistica...) che lo dichiara ateo.

Jacobi perciò dispone di un'alternativa contro l'accusa di ateismo da parte della filosofia trascendentale. Questa invece non ha via di scampo dal cerchio ermeticamente chiuso dell'Io: se il vertice in cui posso mettermi a riflettere, ciò ch'io posso intuire, è il mio Io vuoto e puro, il nudo e semplice Io, con la sua autonomia e libertà, allora l'autointuizione riflessiva, la razionalità, è per me una maledizione ed io impreco alla mia esistenza [39].

Jacobi, a questo punto, sa di aver detto quanto voleva dire e di

---

allein im *Begriffe* zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens, ursprünglich — *aus* nichts, *zu* nichts, *für* nichts, *in* nichts » (Lindau, p. 168, Jacobi III, p. 21 s.).

[39] « Ist das Höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nackt und blosses Ich, mit seiner Selbständigkeit und Freiheit, so ist besonnene Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit mir ein Fluch — ich verwünsche mein Dasein » (Lindau, p. 181, Jacobi III, p. 41).

aver colto l'essenziale: garbatamente, sicuro di essere compreso da un destinatario di quella levatura, introduce un esplicito riferimento allo spinozismo coll'assunzione del quale l'idealismo, e Fichte stesso, ha pensato di andare oltre Kant ma, se non può approvare la dottrina, cerca di salvare l'uomo: « E qualora dovessi chiamare atea anche la sua dottrina, come la dottrina di Spinoza, io *personalmente* non potrei considerarlo né ateo né un senza Dio » [40]. L'allarme di Jacobi per la nuova filosofia è quindi l'*orror vacui*, lo spaventoso orrore del nulla, dell'assolutamente indeterminato; egli confessa che nello scrutare il meccanismo della natura, tanto dell'Io quanto del Non-Io (secondo la *Wissenschaftslehre*), arriva allo schietto *nulla-in-sé* e da esso è sollecitato, afferrato, trascinato nel suo essere trascendentale (personalmente, per così dire) in guisa che, per svuotare l'Infinito, egli deve riempirlo come un nulla infinito, un puro-del-tutto-e-semplicemente-in-sé-e-per-sé [41]... Egli perciò pone l'alternativa a Fichte, a Spinoza e ad ogni filosofia pura, compresa quella di Fénelon: o Dio, o il nulla. Se l'uomo sceglie il nulla, egli si fa Dio, e riduce Dio a un *fantasma*; poiché è impossibile, se non esiste un Dio, che l'uomo e tutto ciò che lo circonda non sia un mero *fantasma*. Veramente anche Fichte, e l'abbiamo già sentito, mette il fondamento della verità nell'affermazione della realtà di Dio [42] e per questo nega al mondo il carattere di realtà: ma Jacobi badava alla coerenza dei principi e per questo sembra trascurare gli scritti dell'*Atheismusstreit* per applicarsi alla teorica della *Wissenschaftslehre* [43]. Perciò egli pone l'equivalenza di trascendenza = Dio; la sua posizione reale è nella doppia affermazione: una di principio che la filosofia (pura) conduce all'ateismo perché pretende calare Dio nelle categorie della finitezza; l'altra che anche il filosofo immanentista, colui che coltiva l'idolatria immateriale in quanto pone un concetto, un fatto mentale, un universale al posto del Dio *vivente* (per esempio l'ordine morale del mondo di Fichte!), non esclude la moralità e la vera religione interiore ch'è ad essa insepa-

---

[40] *Op. cit.*, Lindau, p. 184 s., Jacobi III, p. 45 s.

[41] *Op. cit.*, Lindau, p. 182 s., Jacobi III, p. 43 s.

[42] « Das Nichts erwählend macht er *sich* zu Gott; das heisst: er macht zu Gott ein *Gespenst*; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, dass nicht der Mensch und alles, was ihn umgibt, bloss *Gespenst* sei. Ich wiederhole: Gott ist-und ist *ausser mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen*, oder *Ich* bin Gott. Es gibt kein Drittes » (Lindau, p. 189, Jacobi III, p. 49).

[43] C'è una citazione, ma di sfuggita, della *Appellation an das Publicum* (Lindau, p. 190, Jacobi III, p. 61).

rabilmente connessa. Il Dio vivente può essere ed è pertanto negato... « solo con le labbra » (*nur mit den Lippen*).

C'è fra le carte inedite di Fichte, pubblicate dal figlio, un frammento dedicato alla filosofia di Jacobi, in cui Fichte si mostra d'accordo con Kant nel dichiarare fallita per sempre la metafisica ch'è concepita come sistema di conoscenza reale dedotta dal puro pensiero; quindi espone l'opposizione di vita e speculazione nel senso che la vita costituisce lo scopo, mentre il pensiero è solo il mezzo e lo strumento per conoscere la vita. Però perfetta antitesi e nessun punto di contatto fra i due momenti [44]. Si sa che Fichte progettò anche una risposta alla *Lettera* di Jacobi, ch'è piuttosto un compendio della sua filosofia in contrasto con quella di Jacobi. Fichte afferma anzitutto che « l'Io comincia con la libertà »; che « l'assoluta libertà è l'assoluto apparire »; che « la libertà della libertà è e rimane in tutte le cose solo un darsi al *reale* dell'intuizione assoluta che si afferra » e « quel che si dà non è nulla di vero ma si trova esclusivamente nell'intuizione e non è in sé »; che tocca subito elevarsi con l'intelletto alla realtà vera, alla vita divina, che offre la suprema sintesi originaria come l'unità ch'è insieme totalità e infinità. Dio è l'ordine morale del mondo — *ordo ordinans absolute, eoque ipso creans* — ed esiste solo nell'apparizione (*Erscheinung*) della natura e nel sistema degli Io: la nostra felicità è nel rimanere fedeli al divino in noi e nel seguirlo [45].

Non sembra perciò che Fichte abbia molto apprezzato l'intervento del vecchio amico; eppure non solo l'estrema cortesia dello stile, ma anche la pertinenza dell'argomentazione costituivano, più che un in-

---

[44] J. H. Fichte, *J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, ed. cit., Bd. II, p. 187 ss., Medicus III, p. 203 ss. La fedeltà di Fichte al principio del kantismo, per « andare » oltre Kant cioè in metafisica, è lucidamente indicata dal Rickert: « Dann ist die Geltung und Anerkennung eines absoluten Sollens die Grundlage auch des rein theoretischen Wissens, und durch eine *Einsicht in das Wesen des Denkens selbst* ist ein Weg zur Versöhnung von Wissen und Glauben angebahnt. Die Religion kann dann als Glaube an ein in der Welt objektiv wirkendes Prinzip des Guten als notwendig abgeleitet werden, weil das absolut notwendige Sollen und Wollen, das die Möglichkeit seiner Realisierung mit eben der Notwendigkeit fordert, die es selbst besitzt, als Basis jeder Gewissheit auch für den theoretischen Menschen gilt. Das aber ist der Standpunkt Fichtes, und deswegen kann es nur bei seiner Auffassung oder Weiterbildung Kants, nur bei seinem Primat des Willens vor dem Denken Kantische, d. h. kritisch begründete und positiv gerichtete Religionsphilosophie geben » (H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*, in *Kant-Studien*, IV, 1900, p. 151).

[45] *Zu « Jacobi an Fichte »*, Medicus V, pp. 359-363.

vito, un dovere morale di prenderne atto per un esame a fondo e un garbato aggiornamento dell'intera controversia: ma bisogna ammettere che Fichte non seppe approfittare della lezione che veniva da parte di un vero galantuomo. Questo non significa che la posizione di Fichte non avesse da parte sua qualche scusa: lo stesso Jacobi, dovendo condannare la posizione dottrinale, aveva cercato di salvare la persona. Poi si tenga presente l'ambiguità della posizione di Kant e del clima teoretico da essa diffuso, nella quale non era più possibile parlare di un Dio creatore e forse neppure nel senso di un supremo Principio, *libero* e *personale*: ed è proprio questo il nodo della controversia, come Jacobi osservava. Ed ha il suo peso anche l'ambiente ambiguo della teologia protestante che aveva appena subìto, nella persona del pastore Goeze di Amburgo, un attacco a fondo da parte di Lessing e si sa che furono soprattutto questi scritti *Anti-Goeze* di Lessing a formare l'orientamento del giovane Fichte in materia di religione [46], forse ancor più degli scritti di Kant.

Autodifesa di Fichte

Più elaborata e scritta con stile ufficiale è la giustificazione o difesa dedicata da Fichte al Pro-Rettore dell'Università di Jena nel 1799 [47]. Sulla questione di fatto, Fichte ammette di aver scritto il primo saggio incriminato e di aver pubblicato, come editore del *Philosophischer Journal*, il secondo (del Forberg).

Quanto poi alla questione di diritto, ossia la liceità della pubblicazione dei due saggi, egli pone due questioni fra loro subordinate nel seguente ordine:

1) *Non si possono sotto nessuna condizione stampare scritti irreligiosi o perfino atei che combattono la religione cristiana, anzi la*

---

[46] Fichte stesso si richiama a Lessing durante il suo *Atheismusstreit* (cf. Lindau, pp. 202 ss., 326, spec. p. 203).

[47] Ha per titolo: *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, hrsg. von J. G. Fichte, 1799, Lindau, p. 196 ss. Lo scritto non figura nella edizione del Medicus. Lo scritto è diretto principalmente contro il collega Gruner (cf. Lindau, *Op. cit.*, p. XI); nella seconda parte si toccano gli scritti anonimi: *Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus*, 1798, che Fichte attribuisce al teologo Glaber.

religione naturale? — La risposta negativa potrebbe venire o dai principi della ragione, o dall'accordo di tutti i dotti, o da una legge positiva. Ora perché la risposta negativa fosse fondata sui principi di ragione, bisognerebbe presupporre ch'è fuori di discussione ciò in cui consiste l'unica vera immutabile e compiuta religione e quindi ciò che va contro la medesima.

a) La risposta in concreto non è facile: forse si darebbe uno scandalo maggiore a colui che si trovasse in errore, e Fichte cita la testimonianza di Tertulliano e Lutero. Ma si può fare poi tale assunto? Si può cioè stabilire con assoluta certezza la vera religione? E Fichte risponde che si può parlare di due religioni: una insegnata da Dio nella Scrittura ed una fondata sui principi della ragione, le quali possono perciò avere principi differenti. Gesù al suo tempo insegnò anche contro la religione — contro quella dei suoi contemporanei — e fu crocifisso. Anche Lutero insegnò e strepitò e scrisse contro la religione — s'intende quella dei suoi contemporanei — e non fu crocifisso perché fu protetto dai prìncipi, anche se ci sia ancora qualcuno che possa trovare ingiusto che non fosse stato almeno bruciato [48]. Poi, per rifarsi alla storia recente nel mondo protestante, nella polemica fra Goeze e Lessing fu lo stesso pastore Goeze ad ammettere la liceità di avanzare obiezioni contro la religione, e Lessing per gli scritti che attaccavano esplicitamente la religione cristiana non fu affatto punito né sottoposto a processo alcuno. Quindi a Lessing fu permesso di pubblicare libri contro la religione, a noi no.

b) Ma se non si può condannare la pubblicazione di scritti contro la religione in base al diritto naturale, esiste almeno una legge positiva che lo vieta? Certamente, risponde Fichte: ma si tratta di una legge non per lo *scrittore*, ma per l'*amministrazione dello Stato*, è una legge *costituzionale* non civile. E Fichte ammette che ogni scrittore è di per sé soggetto alla censura di Stato, ma contesta allo Stato il diritto di giudicare della coerenza di un ragionamento con un decreto [49]: lo Stato non può dire « queste espressioni sono atee », esso *decreta*.

2) *Ma sono veramente atei gli scritti incriminati?* — Fichte osserva che gli accusatori non si sono dati la pena di dire cos'è e cosa intendono per ateismo, mentr'egli ne ha dato una nozione ben pre-

---

[48] Fra questi c'è, p. es., Kierkegaard (cf. *Diario*, s. v. *Lutero*, tr. it. C. Fabro, II ed., Brescia 1962, vol. II, p. 926 ss.).

[49] Cf. *Gerichtliche Verantwortungsschrift...*, Lindau, p. 205 ss.

cisa. Da quanto specialmente si rileva dallo scritto del suo contraddittore diretto (il Gruner), proprio il suo concetto di Dio equivale ad ateismo e idolatria [50]: però, aggiunge, poiché ambedue siamo parte in causa, a nessuno spetta l'ultima parola sull'altro. Ora Fichte per dimostrare che la dottrina ch'è stata esposta da lui e Forberg non può essere incriminata di ateismo, propone alcuni « assiomi logici »:

Assioma I: *Colui che* (*in un concetto*) *nega certe determinazioni di una cosa, non toglie con ciò necessariamente la cosa* (*il concetto*) *stessa.* — Ora in quei suoi scritti vengono certamente negate certe determinazioni nel concetto della divinità, ma questo non implica che si neghi la divinità come tale e quindi che gli scritti siano da dire atei. Fichte, per strano che possa sembrare, accetta per evidente la maggiore del suo sillogismo e passa a provare la minore [51]. In quegli scritti è stata negata:

a) L'estensione di Dio nello spazio (*die Ausgedehntheit Gottes im Raum*) ossia la sua « corporeità » e Fichte non ha fatica — richiamandosi al principio stesso (*auf das Innere*) della filosofia trascendentale, come noi faremo nella conclusione di questo capitolo — ad ammettere che Dio non può essere concepito nell'ambito della corporeità; ma appartiene al mondo sovrasensibile (*das Uebersinnliche*).

b) È stata ivi negata anche la comprensibilità (*Begreiflichkeit*) di Dio: infatti se Dio fosse comprensibile, sarebbe perciò stesso qualcosa di finito, poiché comprendere è determinare (*bestimmen*), e determinare è un limitare (*beschränken*) che l'intelletto opera nell'ambito dell'esperienza finita. Quindi se Dio fosse compreso, non sarebbe più Dio, sarebbe un idolo.

Assioma II: *Colui che nega certe dimostrazioni di una cosa, non nega necessariamente la cosa stessa.* — Ora, dichiara Fichte, noi neghiamo certe dimostrazioni dell'esistenza di Dio; da ciò però non segue che noi neghiamo l'esistenza di Dio stesso. Anche qui Fichte passa a provare solo la minore: essa si riduce in sostanza ad affermare — cioè a ripetere ciò che aveva scritto nel saggio incriminato — che l'esistenza del mondo sovrasensibile non è oggetto di dimostrazione ma di fede (*Glaube*) nel senso di conoscenza immediata, cioè mediante il « senso interno », il quale può cogliere l'« In-sé » (*An-sich*), mentre

---

[50] Fichte rimanda a quanto ha scritto a questo riguardo in *Appellation an das Publicum.*

[51] « Bloss den Untersatz unsers Syllogismus haben wir zu erörtern » (*Op. cit.*, Lindau, p. 217).

il senso esterno presenta solo « fenomeni » (*Erscheinungen*). Una « dimostrazione » (*Beweis*) dell'esistenza di Dio non ha senso, poiché ogni deduzione di esistenza si fonda sulla connessione di qualcosa di stabile e quieto con qualcosa di accidentale e mobile: ma questo non può certamente essere il mondo del sovrasensibile, né si vorrà che sia possibile dimostrare l'esistenza di Dio a partire dall'esistenza del mondo sensibile col ragionamento causale, poiché l'esistenza in questione non si può certamente dire ch'è qualcosa che comincia. L'accusa di ateismo non è quindi che una congiura degli « oscurantisti » (*Obskuranten*) contro gli « amici della luce » (*Freunde des Lichts*) che formano la gloria della buona Università di Jena! L'ultima parte dello scritto, ch'evoca perfino lo spettro del Vanini [52], è un tentativo di Fichte di attribuire tutta la faccenda a motivi politici ossia a un attacco provocato dall'animosità dei conservatori e reazionari contro le sue idee giacobine e democratiche. In complesso quindi uno scritto che non dice nulla di nuovo, teoreticamente fiacco e di uno stile tutto a sobbalzi e querimonie che fa sospettare nell'autore il timore di avere la coda di paglia.

L'ultimo scritto di questa serie apologetica ha un tono un po' più sereno e tocca con notevole impegno il punto centrale della controversia, cioè l'identificazione di Dio fatta da Fichte con l'ordine morale [53]. L'obiezione era infatti: supposto che siamo tu, io e noi tutti, cioè i membri (*Glieder*) che costituiscono questo ordine morale, e che il nostro rapporto scambievole costituisca l'*ordine* di questo mondo, allora o siamo noi stessi Dio oppure siamo noi che lo facciamo tutti i giorni e così non resta nulla di simile a un Dio se non noi stessi.

L'obiezione era stringente, ma Fichte taglia corto: egli nega di concepire Dio in modo antropomorfico ossia come *vivente*, *attivo*, *potente*... ed anche che il suo Dio sia un « concetto da parte a parte » (*Durch-und-durch-Begriff*).

L'ordine poi, di cui si parla, è un « ordinare attivo » (*tätiges Ordnen*) cioè un *ordo ordinans*; un ordine quindi che non appartiene al mondo della natura e della realtà finita ma sta fuori di essa, nel mondo intelligibile. E Fichte ribadisce: « Ogni fede in una divinità che contiene più di questo concetto dell'ordine morale è sempre una finzione

---

52 *Op. cit.*, Lindau, p. 264.

53 *Auf einem Privatschreiben*, pubblicato nel 1800 nel *Philosophisches Journal*, IX, Lindau, p. 318 ss., Medicus III, 319 ss.

e superstizione anche se può essere innocua, ma è sempre qualcosa d'indegno per un essere razionale e quanto mai spregevole »[54]. Ma sono parole soltanto: Fichte né qui, né altrove ha risposto all'obiezione che un Dio ridotto all'ordine morale ossia nell'ambito della razionalità delle azioni umane non è e non può essere Dio. Dio non potrebbe allora essere senza l'uomo, e così certamente pensava Fichte, come poi affermerà anche Hegel. Ma Fichte aveva ragione nel richiamare i suoi accusatori a giudicare la controversia dall'interno del suo sistema e dalla sua propria terminologia: ciò avrebbe dato il giusto risalto e il vero significato alla pesante accusa di ateismo.

Più degli scritti incriminati, è l'intero corso e l'intimo spirito della nuova filosofia di Fichte che doveva allarmare: se il Dio della religione è anzitutto l'Assoluto concepito come l'Essere sussistente e trascendente ch'è creatore del mondo e dell'uomo, ed è insieme Persona dotata di libertà di scelta e provvidente; se il Dio del cristianesimo ha creato il mondo nel tempo ed ha salvato e salva l'uomo dal peccato nel tempo per l'eternità..., la *Wissenschaftslehre* di Fichte è una messa al bando di questa concezione ancor più radicale di quella di Spinoza e la critica di Fichte a Spinoza non significa altro[55].

Il significato poi « sistematico » di questa critica è anzitutto nell'assunzione dell'Io puro kantiano ad Assoluto ossia nella sostituzione o trasposizione della sostanza nello *Ich denke überhaupt*; poi, nello svincolamento del *denken* kantiano dal riferimento alla cosa in sé; infine nella trasformazione del *denken* kantiano nella spontaneità pura, nell'atto (*Tat*) in sé. È, in parole più semplici, il passaggio dall'Io funzionale all'Io costitutivo, per la ricostituzione di uno spinozismo superiore o « purificato » (*geläuterte Spinozismus*) in cui l'Io kantiano si presenta svincolato da ogni limite sia nell'ambito speculativo come in quello pratico.

Per Fichte quindi, e poi per l'intero idealismo e si può dire per tutte le seguenti concezioni o variazioni del principio d'immanenza, l'Io è l'« in sé » e l'Io in sé (*Ich an sich*) è il primo principio. L'Io

---

[54] « Jeder Glaube an ein Göttliches, *der mehr enthält* als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher *unschädlich* sein mag, aber doch immer eines vernünftigen Wesens *unwürdig* und höchst *verdächtig ist* » (Lindau, p. 352, Medicus III, p. 258 s.).

[55] La deduzione trascendentale dell'Io puro è esposta in forma sistematica nelle *Grundlagen der gesammtem Wissenschaftslehre* del 1794, in dieci punti (Medicus I, p. 286 ss.).

in sé non è affatto una qualità occulta ma il reale semplicemente, è il reale che si presenta effettivamente alla coscienza nella riflessione ossia come sviluppo dell'autocoscienza. L'Io in sé è quindi l'autocoscienza immediata (*Selbstbewusstsein*), esso si dà in una « intuizione intellettuale » (*intellektuelle Anschauung*) la quale si pone nel produrre se stessa.

L'autocoscienza o l'Io in sé prende il posto del noumeno kantiano, l'intuizione intellettuale abbatte la barriera fra il fenomeno e il noumeno: l'autocoscienza diventa il Soggetto assoluto...: « Ciò il cui essere consiste puramente in questo che esso pone se stesso come essente è l'Io come soggetto assoluto », che sottende ogni atto di coscienza e rende possibile la coscienza in generale; è ciò da cui tutto si deduce e che non può essere dedotto da altro e ch'è per definizione sottratto ad ogni molteplicità, diversità e variazione. L'autocoscienza o Io puro s'identifica perciò con l'appercezione trascendentale, sgombra però dagli impacci che ha nel kantismo, ossia identificata con la libertà dell'Io o meglio con l'Io come libertà in atto, che è sempre « ponente », quindi sempre presupposta, comunque lo spirito si muova sia nella teoria come nella prassi. Fichte proclama perciò il superamento di ogni dualismo nell'affermazione dell'identità d'intuizione e ragione, di soggetto-oggetto, di finito e Infinito, di parti e Tutto... Ciò ch'è rivoluzionario nella filosofia di Fichte non è soltanto l'elevazione (*Erhebung*) dell'Io a noumeno, ma soprattutto il superamento (*Aufhebung*) definitivo della verità come contemplazione per trasferirla nell'azione, nell'aspirazione (*Streben*), nella libertà ponente dell'Io e quindi la priorità costitutiva della Ragion pratica sulla Ragion teoretica ch'è il nucleo della *Wissenschaftslehre* [56] nelle sue diverse e tormentate rielaborazioni [57]. Di qui si fa chiaro ormai, notiamolo subito, come Fichte

---

[56] In una nota, che mi sembra un'aggiunta delle edizioni posteriori all'*Atheismusstreit*, Fichte contrappone la propria concezione, in cui l'Essere assoluto (*absolutes Seyn*) e l'esistenza reale (*wirkliches Daseyn*) sono accuratamente distinti, alla concezione stoica in cui l'Idea infinita dell'Io e l'Io reale coincidono e perciò si presenta come atea (*Grundlagen der ges. Wiss.*, P. III, § 5, Medicus I, p. 470, Lauth-Jakob I, 2, p. 410).

[57] « Die Wissenschaftslehre entsteht also, insofern sie eine systematische Wissenschaft sein soll, gerade so, wie alle möglichen Wissenschaften, insofern sie systematisch sein sollen, durch eine Bestimmung der Freiheit; welche letzte hier insbesondere bestimmt ist, die Handlungsart der Intelligenz überhaupt zu erheben; und die Wissenschaftslehre ist von andern Wissenschaften nur dadurch unter-

abbia potuto concepire Dio come « l'ordine morale del mondo » ossia ridurlo alla razionalità morale o moralità razionale nel suo attuarsi e quindi perché egli abbia eliminato Dio come Assoluto metafisico: è vero che Fichte pone Dio come l'Incondizionato condizionante, ma non è meno vero che il suo Dio senza l'uomo, senza il mondo della libertà e dei valori umani, non è Dio, non è più concepibile, quindi Dio senza l'uomo non può più esistere. Quindi senza l'Io Dio non è Dio: la formula è nostra, ma è l'espressione schietta della dottrina di Fichte.

Struttura dell'ateismo fichtiano

Ritornando alla *Wissenschaftslehre*, tocca osservare che all'Io appartiene non solo la priorità e la centralità, ma anche la « totalità » (*Ganzheit*) non in senso quantitativo ma qualitativo, in quanto l'Io procede alla « costruzione » del reale mediante la posizione del Non-Io. Fichte spiega questa reduplicazione dell'identico con se stesso mediante una « caduta », mediante quel negativo ossia quella negatività insita alla coscienza che sarà la molla della dialettica idealistica. Infatti il porre se stesso mediante l'Io è sinonimo del porre qualcosa *dentro* l'Io. Ma mediante questo porre esso si contrappone qualcosa che non è, e perciò limita se stesso. L'Io assoluto si è quindi abbassato, nella [mediante] sua attività infinita e immediata, a intelligenza e alla sua attività determinata e finita; non c'è perciò qui un « ascendere » (*HERAUFsteigen*), ma un « discendere » (*HERABsteigen*) [58]. In quanto l'Io assoluto si abbassa a intelligenza, come ciò che può essere opposto come qualcosa di finito, esso pone una opposizione scambievole di Io e Non-Io mediante la quale l'Io pone la negazione in sé in quanto esso pone la realtà nel Non-Io e viceversa. Quindi la doppia formula di cui l'una richiama l'altra:

a) L'Io pone il Non-Io in quanto limitato dall'Io.

b) L'Io pone se stesso in quanto limitato dal Non-Io [59].

---

schieden, dass das Objekt der letzteren selbst eine freie Handlung, das Objekt der ersteren aber notwendige Handlungen sind » (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, II Abschn., § 7, Medicus I, p. 202).

[58] *Grundlagen der ges. Wiss.*, § 3, Medicus I, p. 313.

[59] « *Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich* ». « Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich » (*Grundlagen der ges. Wiss.*, § 4, Medicus I, p. 320 s.).

La conclusione di questa deduzione trascendentale è che la ragione umana è originata dall'infinito mediante un processo interno di opposizione limitante; essa quindi può dirsi una ragione divina limitata, la quale si distingue dall'intelletto divino soltanto per differenza di grado[60]: è il nuovo spinozismo, lo « spinozismo dinamico », introdotto da Fichte nel pensiero moderno mediante l'autoposizione e l'autodeterminazione dell'Io, ch'è poi un processo di negazione attiva ponente come si è detto. Esemplifichiamo con Fichte. L'Io non va concepito in « essere » (*Sein*) ma in « divenire » (*Werden*) ossia come processo di autodeterminazione. Ora il dire « l'Io diventa (*wird*) determinato, significa che la realtà è in lui tolta. Quando pertanto l'Io pone in sé solo una parte della realtà di una totalità assoluta, allora egli toglie il resto di quella totalità in sé e pone nel Non-Io l'eguale parte della realtà tolta... Così quante parti della negazione l'Io pone in sé, altrettante parti della realtà pone nel Non-Io. [...] Perciò l'Io pone la negazione in sé, in quanto pone la realtà del Non-Io; esso pone in sé quindi *determinando sé* in quanto *diventa* determinato e *diventando* determinato in quanto esso *determina sé* »[61]. In altre parole: in questo negarsi e limitarsi nel particolare del Non-Io si compie il rapportarsi dell'Io all'empiria dell'esperienza e della storia che non è più una realtà esterna all'Io come in Kant, ma va concepito come negazione producentesi anch'essa all'interno dell'Io stesso abbassato a intelletto (*Verstand*); si tratta qui, com'è ovvio, di una negazione relativa la quale rimanda e presuppone la « negazione totale » ch'è Dio stesso il quale è posto (o postulato) dalla ragione (*Vernunft*) mediante l'atto suo proprio ch'è la « fede » (*Glaube*), nel senso ch'è stato già indicato.

È qui, anche secondo Fichte, il momento decisivo della controversia. Nella *Wissenschaftslehre* « nova metodo » ch'è del 1798, cioè contem-

---

[60] Kant protestò vivacemente, nella lettera a M. Herz del 25 maggio 1789, contro questa riduzione già tentata dal Maimon (Cassirer, Bd. IX, p. 416).

[61] « Das Ich *wird* bestimmt, heisst: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn demnach das Ich nur eine Teil von der absoluten Totalität der Realität in sich insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach setzt den der aufgehobenen Realität gleichen Teil der Realität. [...] Demnach setzt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und Realität in sich insofern es Negation in das Nicht-Ich setzt; es setzt sich demnach *sich bestimmend*, insofern es bestimmt *wird*; und bestimmt *werdend*, insofern es sich *bestimmt*: und die Aufgabe ist, insofern sie oben aufgegeben war, gelöst » (*Grundlagen der ges. Wiss.*, Teil II, § 4, Medicus I, p. 324 s.). Rendo « wird » con « diventa », per dare maggior risalto al contesto.

poranea dell'*Atheismusstreit*, la riduzione della coscienza a volere e ad agire è già esplicita e il sapere, la verità, diventa un agire e un tendere: il volere è il momento [trascendentale della coscienza] che si pone come determinatezza (*Bestimmtheit*) in parte secondo la sua forma che noi possiamo considerare come una tendenza mediante la quale si richiede qualcosa fuori del [soggetto] volente, in parte come un essere [*Sein*], come qualità di me stesso, in quanto io sono un [soggetto] volente. E in questa relazione la volontà è oggetto di una intuizione possibile che noi dobbiamo assumere allo scopo unicamente di poter in generale pensare qualcosa. È mediante il volere ch'io sono ciò che sono, questo puro volere è il mio essere, e il mio essere è il mio volere: è questa la realtà (la radice) originaria dell'Io; infatti soltanto il puro volere è capace di diventare l'oggetto immediato della coscienza.

Però se il volere si rapporta a qualcosa che sta fuori e lo richiede, il *puro* volere non ha come tale nessun oggetto a cui rapportarsi: l'oggetto, come già si è detto, è trovato mediante il *sentimento* come qualcosa di indivisibile: il rosso è rosso. Così un apprendere *discreto* [è l'esperienza immediata!] si chiama sentimento (*Gefühl*)! [62] E il Tutto (*das Ganze*) di questa situazione è la sintesi (*Synthesis*) del volere e dell'essere. In conclusione: « Il mio vero essere è determinatezza del volere. Questo è tutto il mio essere. Questo viene concepito nel tempo, e quindi *io divento*, anche se sono già prima. Il Tutto è la mia condizione. Di ciò possono essere concepite soltanto parti, e questo ch'è concepito è pertanto solo qualcosa di limitato » [63].

Ma non si tratta, aggiunge subito Fichte, di una limitazione di origine empirica: bisogna cercare più a fondo, portarsi all'origine stessa dell'attività... Con la coscienza del volere è connessa originariamente la coscienza di un *essere*. La volontà pura è da considerare come qualità del mio Io, la mia condizione (*Zustand*) completa. Io voglio, quindi

---

[62] Ma come il sentimento può apprendere il reale, ch'è il suo « materiale »? Mediante l'intuizione (*Anschauung*). Fichte precisa ancora che il *Gefühl* è « affezione » di noi stessi ed è determinato dal nostro « agire » (*Handeln*) ch'è intrinsecamente limitato (J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*. Wissenschaftslehre « nova methodo », § 13, ed. H. Jakob, Berlin 1937, Bd. II, p. 483).

[63] « Mein wahres *Sein* ist Bestimmtheit des Wollens. Dies ist mein ganzes Sein. Dies wird in der Zeit aufgefasst und dadurch *werde* ich, ob ich gleich schon vorher bin. Das Ganze ist *ein* durch ein wollend bestimmtes *Sein*; dies ist mein ganzes Zustand. Davon aber können und werden nur Teile aufgefasst, und dies aufgefasste ist daher nur etwas Beschränktes » (J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*..., l. c., ed. H. Jakob, Berlin 1937, Bd. II, p. 483).

sono un [principio] volente. Perciò con la mia riflessione su un volere è connessa la riflessione su un essere. Ma un *essere* è qualcosa di oggettivo. Quindi un oggetto li connette entrambi; *volere* ed *essere* sono la stessa e medesima cosa, si distinguono soltanto per il rapporto alle diverse potenze di coscienza dello spirito, il puro volere al puro pensiero; l'essere invece si rapporta ad un intuire connesso con un pensare, ma non con un pensare puro bensì con un pensare *oggettivo*, esso si rapporta a un oggetto. Il *puro pensiero* e l'intuire sono uniti, e necessariamente quindi ha inizio l'unificazione del volere e dell'essere. Però volere ed essere son diversi: quando qualcosa è puramente *pensato*, allora è un volere; ma se è *intuito*, allora diventa un oggetto, un essere. E quest'essere è poi la stessa volontà la quale in quanto è intuita, è volontà empirica a cui è connesso un essere empirico: e si tratta d'intuizione empirica [64].

In sostanza quindi si ha una concezione d'istanza d'idealismo in sé compiuto, ossia nel rapportare all'Io, alla sua attività come volere puro, la fonte dell'essere e delle sue determinazioni. Ma la fonte di queste determinazioni è presa dall'intuizione empirica e l'essere quindi si rapporta alla particolarità e all'esteriorità ch'è soggetta allo spazio e tempo empirico. La sfera dell'intuizione empirica, ossia del darsi immediato dei contenuti sensoriali, costituisce il *Sein*: « Ogni essere è per essa

---

[64] Non è nostro compito seguire lo sviluppo ulteriore del pensiero di Fichte. Nella *Darstellung der W.-L. vom 1801* leggiamo ancora: « Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern, es ist durchaus bloss lediglich das Absolute » (Medicus IV, p. 12 s.). Però vi si afferma espressamente la reciproca appartenenza di essere e libertà: « Ob du das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit vom dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben vom demselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das *Sein* selbst; und das Sein ist das Wissen selbst, und es gibt durchaus kein anderes Sein » (Medicus IV, p. 34).

Questo è un concetto nuovo di *Sein*, e più coerente al principio d'immanenza, il quale dà all'idealismo di Fichte la sua formula esplicita: esso spiega la terminologia di *Seinkonstruktion, Seinproduktion*... che ricorrono più avanti (Medicus IV, pp. 292 ss., 299, 307, 339, 350, 387... e passim). *Sein* diventa infatti sinonimo di *Leben* nella *W.-L.* del 1804 (Medicus IV, p. 283): v. al riguardo la II Vorles. di *Ueber das Wesen des Gelehrten* (Medicus V, p. 16). Perciò nella *Anweisung zum seligen Leben* del 1806 il *Leben* sta per indicare « ... ciò ch'è da tutta l'eternità e per tutta l'eternità », Dio quindi (Medicus V, p. 150 e spec. p. 159 s.): questo *Sein* non va assolutamente confuso col *Dasein* dell'esperienza immediata. Nella tarda *Staatslehre* del 1812 si legge: « *Nur Gott ist.* Ausser ihn nur *seine Erscheinung*. In der Erscheinung nur das einzige wahrhafte Reale die Freiheit... » (Medicus VI, p. 479). L'essere è salito così a nome di Dio, ma ora solo Dio è essere: resta perciò sempre intatto il monismo spinoziano e quindi, secondo Jacobi, l'ateismo.

necessariamente un che di sensibile; poiché essa deduce l'intero concetto anzitutto dalla forma della sensibilità. [...] L'intuizione intellettuale in senso kantiano è per essa una cosa impossibile che ci sfugge dalle mani quando ci mettiamo a pensarla e che in generale non merita nome alcuno. L'intuizione intellettuale di cui parla la *Wissenschaftslehre* non ci porta ad un essere ma ad un agire » [65]. Fichte ammette che Kant ha rifiutato l'intuizione intellettuale, ma, si chiede: l'imperativo categorico non è forse un oggetto immediato di coscienza?

Eccoci pertanto ritornati al nostro problema. Noi disponiamo di due intuizioni, una sensibile e un'altra intelligibile, le quali costituiscono le due sfere dell'esperienza esterna e dell'esperienza interna. La prima costituisce la sfera dell'essere e ad essa competono i predicati dell'essere come permanere e sussistere, e le interiori determinazioni di quest'essere come la sostanzialità, la causalità, ecc. Solo l'oggetto dell'esperienza *è* e non *è* nulla fuori dell'esperienza e questo *è*, usato semplicemente, significa perciò qualcosa di tutt'altro dalla copula logica: *è* [66].

Dio allora non può certamente appartenere alla sfera dell'essere, dell'intuizione sensibile, ma solo alla sfera dell'intuizione intelligibile ossia dell'agire. « Egli [Dio] non è un essere (la copula logica) ma un *puro agire* (vita e principio di un ordine morale del mondo), come anch'io, intelligenza finita, non sono un essere, ma un puro agire: un agire per dovere, come membro di quell'ordine sovrasensibile del mondo » [67]. Di

---

[65] « Alles Sein ist ihr notwendig ein *sinnliches*, denn sie leitet den ganzen Begriff erst aus der Form der Sinnlichkeit ab; und man ist in ihr vor der Behauptung eines Beziehungsmittels darauf vollkommen gesichert. Die intellektuelle Anschauung im kantischen Sinne ist ein Unding, das uns unter der Händen verschwindet, wenn man es denken will, und das überhaupt keines Namens wert ist. Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln » (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 6, Medicus III, p. 56). Mi permetto di rimandare, su questo punto della risoluzione del *cogito* nel *volo*, al mio: *G. F. G. Hegel. La dialettica*, Introduzione, p. LXXXIV ss.

[66] « *Sein* ist offenbar kein reales Prädicat, d. i., ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils » (*Kritik der reinen Vernunft*, Transz. Dialektik, II Buch, 3 Hauptst., A. 599).

[67] « Rein philosophisch müsste man von Gott reden: Er ist (die logische Kopula) kein Sein, sondern ein *reines Handeln* (Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: - pflichtmässiges Handeln, als *Glied* jener übersinnlichen Weltordnung » (*Gerichtliche Verantwortungsschrift...*, Lindau, p. 221).

qui allora si deve anche ammettere che Dio non può essere detto né sostanza, né causa, né persona, né provvidenza... né altro di simile, poiché queste sono categorie che si riferiscono alla sfera dell'intuizione sensibile e sarebbe perciò ridurre Dio ad una sostanza materiale.

Fra le poche voci, levatesi in soccorso di Fichte, contro la valanga dell'*Atheismusstreit*, si può ora leggere un breve scritto di F. Schlegel in forma di una dichiarazione: « Per Fichte. Ai tedeschi », ch'è datata nel 1799. In apertura Schlegel accusa i tedeschi di non aver capito un bel nulla della filosofia di Fichte e può darsi benissimo che non capiranno nulla anche di questa sua difesa; ma anche se non soddisferà la loro attesa, questo non gli impedirà di essere esplicito. Nella società a cui tutti apparteniamo, egli osserva, tutti devono aspirare con verità e virtù all'Eterno: ognuno quindi che si sente chiamato a pronunciarsi su ciò che interessa tutti, deve dire la propria opinione come « voce di un Singolo » (*als Stimme eines Einzelnen*). Se ognuno aspira soltanto ad essere come Singolo, ciò che deve essere, allora il medesimo Spirito diventerà chiaro da se stesso in universale.

Il punto della controversia, secondo Schlegel, è stato, in maniera incomprensibile, completamente frainteso. « Non si fa questione propriamente di ateismo e teismo. Infatti tanto Fichte quanto i suoi avversari, quelli benpensanti, sono d'accordo che l'uomo deve riferire alla volontà di Dio tutto il suo fare e non fare (*Thun und Lassen*). L'oggetto della controversia è la esistenza (*Dasein*) in generale, non la cosiddetta esistenza di Dio ma ogni esistenza in generale ed il suo valore e non-valore rispetto all'agire ed il rapporto di entrambi all'Infinito e al finito. Fichte afferma che l'agire puro è il [momento] originario e primo da cui procede l'esistenza ed è contraddittorio derivare l'agire da un'esistenza data originariamente secondo i precedenti filosofi. Ogni esistenza è finita e sensibile e soltanto nell'agire può l'uomo afferrare l'Infinito ed acquistare il diritto di cittadinanza nel mondo sovrasensibile. Perciò il filosofo come tale non può pensare la Ragione infinita che nel suo agire eterno e, come questo stesso, mai attribuirle un'esistenza fuori di questo. In una parola, è la lotta fra idealismo e realismo ». A suo parere anzi la filosofia di Fichte si trova perfettamente d'accordo con la filosofia cristiana « ...non per un accostamento arbitrario ma per l'interiore necessità dei suoi propri principi. Anche secondo questa filosofia c'è nel mondo una lotta eterna del bene e del male. Esistono nell'uomo due tendenze originariamente diverse, [l'una] verso il finito e [l'altra] verso l'Infinito: non c'è quindi una semplice diversità di grado, di sfumatura, fra virtù e vizio, ma un'opposizione assoluta del cammino che ogni uomo è libero

di percorrere [68]. Una conferma quindi autorevole delle buone intenzioni, ma anche dei principi e perciò dell'*impasse* in cui si era venuto a trovare il protagonista.

Ogni filosofo va letto, come la musica, nella propria chiave ch'è la sua terminologia: e Fichte richiama spesso i critici al suo *Sprachgebrauch*, secondo il quale Dio non è soltanto affermato, ma è posto al centro ed in un certo senso — come si è visto — è posto all'inizio della ricerca umana della verità. Ma in un altro senso, nel senso che diverrà sempre più esplicito con lo sviluppo ossia con la riduzione al fondamento del principio d'immanenza, questo Dio non è e non può essere Dio; è soltanto l'*X* trascendentale, l'ordine morale del mondo, il fondamento e il termine dell'azione e dell'aspirazione umana, la razionalità nel suo attuarsi come compimento della perfezione morale dell'uomo. E Fichte, dati i suoi presupposti, non poteva dire altro.

---

[68] F. Schlegel, *Werke*. Kritische Ausgabe, München 1963, Bd. XVIII, Beylage III « Für Fichte. An die Deutschen », p. 521 ss. Fichte apprezzò vivamente quest'intervento dell'amico, come risulta da una lettera di Fichte a Schlegel del 16 agosto 1800 (cf. H. Schulz, *Aus Fichtes Leben*, in *Kant-Studien*, Ergänzungshefte n. 44, Berlin 1918, p. 32. Id., *J. G. Fichte. Briefwechsel*, Leipzig 1930 [rist. Hildesheim 1967], Bd. II, p. 250 s.). Ulteriori indicazioni sulla filosofia religiosa di Fichte e per l'intera problematica dell'*Atheismusstreit*, ved. ora in: H. M. Baumgartner - W. G. Jakobs, *J. G. Fichte. Bibliographie*, Stuttgart 1968, p. 125 ss.

3

RISOLUZIONE DELL'IDEALISMO NEL PANTEISMO ATEO (F. W. SCHELLING - G. W. HEGEL)

La stretta connessione fra il kantismo e la crisi di ateismo suscitata dall'idealismo non era stata certamente voluta da Kant, né fu avvertita al primo comparire delle tre *Critiche* kantiane; lo stesso Jacobi sembra scagionare Kant da ogni responsabilità e scaricarla tutta su Fichte per aver questi abbandonato la « fede razionale pura » (*rein Vernunftglaube*) ossia la dottrina dei postulati della Ragion pratica per creare un sistema di morale più puro e più conclusivo. E nessuno meglio di Jacobi era in grado, dopo un buon decennio dai clamori dell'*Atheismusstreit*, di formulare il punto preciso dell'accusa. A suo avviso l'errore della *Wissenschaftslehre,* « figlia carnale della filosofia critica » (*die leibliche Tochter der kritischen Philosophie*), era precisamente che l'« ordine morale vivente operante divenne lo stesso Dio » [1]: un Dio espressamente senza coscienza e senza egoità [personalità], un Dio che non è un essere particolare distinto dal mondo e dall'uomo, né è la causa dell'ordine morale del mondo, ma è quest'ordine stesso del mondo che non ha fuori di sé né fondamento né condizione alcuna della sua attività, ch'esiste in modo puramente e assolutamente necessario. « Attribuire a Dio la coscienza, e solo quel più alto grado della medesima che noi chiamiamo " personalità " (*l'essere in sé e il parere di sé*), attribuire a Lui, in una parola, una egoità ossia un proprio sapere e volere, significa, secondo la *Wissenschaftslehre*, fare di Dio un essere finito, poiché coscienza e personalità sono legate alla limitatezza e alla finitezza. Il concetto di Dio come un essere particolare o, secondo l'espressione di Kant, come un Dio vivente al quale deve competere la *perfezione* dell'autocoscienza,

---

[1] F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, S. W., III, p. 346. Come si vede, Jacobi riporta alla lettera le espressioni di Fichte nell'*Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* del 1798.

quindi la personalità al massimo grado, è impossibile e contraddittorio: ed è permesso di dirlo con franchezza, mandando all'aria le chiacchiere di scuola, perché solo così si eleva la vera religione del regno della gioia ». Questa filosofia ebbe il suo giudizio, e le acque un po' si acquietarono.

Ma Jacobi stesso, con tutta l'ammirazione che professa sempre per Kant, dichiara che il criticismo kantiano, sviluppato con rigorosa coerenza, doveva dare origine alla *Wissenschaftslehre* e questa a sua volta, qualora fosse stata rigorosamente svolta, doveva portare alla dottrina dell'Uno-Tutto (*Alleinheitslehre*) di Schelling, ch'è la seconda figlia (*zweite Tochter*) della filosofia critica: questa nuova filosofia è presentata come uno spinozismo capovolto o trasfigurato, cioè un materialismo ideale (*ein umgekehrte oder verklärte Spinozismus, Ideal-materialismus*) [2].

La polemica di Jacobi-Schelling

Riallacciandosi all'opera di Bouterwek e di Fries, sorti in difesa di Kant, Jacobi ammette perciò la buona fede del filosofo quando assoggetta la ragion speculativa all'intelletto (*Verstand*) e affida alla ragion pratica il compito di trascendere i limiti dell'intelletto: egli vide bene che le certezze o verità fondamentali (la libertà, l'immortalità, Dio) non potevano essere dedotte da altro che fosse più fondamentale, ma fece l'errore di voler fare della loro conoscenza una scienza, cioè di trasformare la loro conoscenza immediata in conoscenza mediata e l'oggetto immediato in oggetto mediato. Ossia, come spiega Jacobi, da una parte l'intelletto doveva dare un fondamento alla ragione e dall'altra poi toccava alla ragione edificare sul fondamento dell'intelletto ossia venire a patti con l'intelletto. Il risultato fu che l'intelletto annientava la ragione e la ragione mostrava il vuoto dell'intelletto: così la filosofia fu ridotta a una « teoria della natura », a una filosofia naturale; ed è questa la posizione di Schelling.

Richiamandosi a Platone e ad Aristotele come principali fautori del teismo nel mondo antico, i quali ponevano dopo Anassagora come Principio ciò ch'è più perfetto, egli contrappone loro i filosofi materialisti (i presocratici, gli antichi poeti, i pitagorici...) che avevano posto come principio il meno perfetto: quelli ponevano a principio la volontà, questi

---

[2] F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen...*, S. W., III, pp. 347, 354.

il fato, senza né causa né scopo. La prima forma compiuta di filosofia fu il teismo, poiché il naturalismo non prese piede che con lo sviluppo della scienza. Scopo del naturalismo come filosofia è stato di ricondurre l'universo ad un solo Principio, partendo dal quale si potesse spiegare ogni cosa: è il Tutto della natura che allora prende il posto di Dio. Quindi, conclude Jacobi, alla nuova *Naturphilosophie* (di Schelling) interessa che Dio non esista, che non esista nessun essere soprannaturale, trascendente e sopramondano. Solo a questa condizione, cioè che non esista altro che la natura, che questa sia sussistente e tutto in tutto, può la scienza raggiungere lo scopo della sua perfezione, può lusingarsi come il suo oggetto sia di diventare tutto in tutto [3]. Non è il naturalismo come scienza ch'è avverso a Dio, ma solo il naturalismo che pretende identificarsi con la filosofia; la pura scienza della natura ignora Dio, perché il suo oggetto appartiene all'ambito delle cose sensibili, ma non nega Dio e non è avversa al teismo ma può coesistere con esso: ciò che invece non è ammesso al naturalismo [4]. Il naturalismo come filosofia afferma infatti che la natura è del tutto indipendente, sufficiente in se stessa: essa è l'Uno, è il Tutto, e fuori di essa non c'è nulla. Ma si tratta di una concezione vuota e senza consistenza alcuna.

In essa infatti non si dà alcun concetto definito sulla natura: dicendo ch'essa è il « complesso » (*Inbegriff*) di ogni essere, di ogni agire e divenire, di tutto ciò che comincia e passa..., non si dà alcuna nozione filosofica precisa: ci si accontenta semplicemente di contrapporre la natura al nulla, al negativo vuoto. Per ovviare all'assurdità di siffatta concezione che riduceva la natura a un blocco rigido e immobile (Spinoza), la nuova filosofia concepì la natura come il creare in quanto

---

[3] « Er ist demnach das Interesse der *Wissenschaft*, dass kein Gott sey, kein übernatürliches, ausserweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, dass allein Natur, diese also selbständig und alles in allem sey — kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst *alles in allem* zu werden sich schmeicheln » (F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen...*, S. W., III, p. 384 s.).

[4] Jacobi a questo proposito cita F. Schlegel che rimprovera alla « filosofia della natura » di togliere la distinzione fra il bene e il male: « Das System welches lehret, Alles sey Eins (Es nenne sich Naturalismus, Pantheismus, Spinozismus oder wie es wolle) hebt den Unterschied des Guten und des Bösen unvermeidlich auf, so sehr es sich in Worten dagegen sträuben mag. — Denn wenn alles nur Eines ist, so ist es alles gut, und jeder Anschein von dem, was wir unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung » (F. Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, apud: F. H. Jacobi, *Op. cit.*, S. W., III, p. 387, nota).

tale, la creazione pura senz'alcuno scopo, la produttività assoluta [5]. Ma è soltanto a una siffatta produttività, osserva Jacobi, ch'è priva di soggetto e di oggetto e ch'è incondizionata sia *a parte ante* come *a parte post*, che si può attribuire un essere vero e proprio, non mai a ciò ch'è da essa prodotto, all'infinità degli esseri singoli: questi in verità per una simile filosofia non esistono come tali; di conseguenza non esiste neppure un complesso di tutti gli esseri, ma si può dare soltanto un Essere unico, eterno e immutabile, cioè l'Essere della produttività assoluta. Ancora quindi uno « spinozismo dinamico »: ma mentre Fichte aveva eretto ad Assoluto la coscienza morale, Schelling aveva conferito questa dignità alla « natura » proclamandola senz'altro la « ...produttività assoluta, la sacra eterna forza creativa del mondo che genera e produce con la sua attività da se stessa tutte le cose, l'unico vero Dio, il Vivente » [6]. Ma in realtà il Dio-Natura è il Dio della totalità dell'essere in sé chiusa e immutabile, in cui tutto si annulla: è quindi, conclude vigorosamente Jacobi, l'antitesi del Dio dei creazionisti, il quale ha invece creato gli esseri traendoli dal nulla. Quindi nella concezione del Dio-Natura non si può evitare l'assurdità d'identificare l'essere col nulla nel senso dell'identità dell'Incondizionato col condizionato, della necessità con la ragione, della ragione con l'assurdo, del bene col male...: vale a dire questa filosofia distrugge ciò che sta alla radice della dignità dell'uomo, la libertà della ragione, e l'uomo non avrebbe altra superiorità di fronte al bruto che quella dell'errore e della menzogna [7]. L'accusa era assai pesante.

La radice di tanta aberrazione era sempre l'aver anteposto l'intelletto alla ragione [8] ossia l'ambizione di voler fare una filosofia analitica come riflessione pura sulla realtà sensibile: così, mentre il teismo riporta

---

[5] « Sie [die Natur] sey einzig und allein das *Hervorbringen als solches*, das *reine* Hervorbringen ohne alle Absicht, die *absolute* Produktivität » (F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen...*, S. W., III, p. 389).

[6] « Die Natur oder die absolute Produktivität sey - *die Heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig hervorbringe*; sie sey *der allein wahre Gott, der Lebendige* » (F. H. Jacobi, *Op. cit.*, S. W., III, p. 390 s.).

[7] F. H. Jacobi, *Op. cit.*, S. W., III, p. 394 s. Jacobi, fondato sul suo fideismo, diffida poi ogni prova metafisica dell'esistenza di Dio e della creazione poiché nell'uomo, secondo la sua dottrina del *Glaube*, la coscienza immediata della libertà della natura è insieme coscienza della sua somiglianza con Dio e della dipendenza da Dio (*Op. cit.*, S. W., III, pp. 400 s., 412 ss.).

[8] « Man wird Naturalist oder Theist, nachdem man entweder dem Verstande die Vernunft, oder der Vernunft den Verstand unterordnet » (F. H. Jacobi, *Op. cit.*, S. W., III, p. 412).

il mondo e tutti gli esseri finiti all'Assoluto come Causa prima, il naturalismo risolve tutta la realtà del mondo nell'Uno-Tutto... come fondamento e abisso infinito (*ein unendlicher Grund und Abgrund*). È una sostituzione o inversione assai sintomatica per smascherare il vero volto delle nuove filosofie nelle loro variazioni panteistiche [9]. Jacobi ripete perciò a Schelling, contro il materialismo trascendentale, ciò che aveva opposto a Fichte, contro il suo moralismo trascendentale: « La ragione senza personalità è un assurdo, lo stesso assurdo di quella *materia fondamentale* o di *fondamento originario*, ch'è tutto e non uno, ossia uno e nessuno, la perfezione dell'imperfetto, l'assolutamente indeterminato, ed è chiamato Dio da coloro che non vogliono sapere del vero Dio, ma che tuttavia evitano di negarlo: con le labbra » [10]. La formula intensiva di questa lotta di giganti, che il vecchio Jacobi sta conducendo contro il panteismo ateo dell'idealismo trascendentale, si legge in un'ampia citazione presa dalla *Jenaische allgemeine Literaturzeitung* (1807, l'anno della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel!) e costituisce una nuova professione della sua fede filosofica: « *Senza il mondo, non c'è Dio*: è la formula in cui si esprime nel modo più semplice e chiaro il naturalismo. Ma tutte le religioni hanno da tempo immemorabile capovolto la proposizione e affermato: *Senza Dio, non c'è il mondo.* La fede in Dio ci è data prima di ogni intuizione del mondo; col nostro Io è già dato un Io originario. Nel profondo dell'animo noi intuiamo la forma originaria della vita e la vediamo riflettersi nel volto senza veli della natura, e allora restiamo attoniti, amiamo e preghiamo: questo è religione; non un processo chimico d'identificazione, dove noi ci fondiamo in un crogiolo, insieme con la natura, per diventare una massa caotica e buttiamo all'aria la nostra vita e insieme quella della natura e Dio » [11].

---

[9] Jacobi fa giustamente molto conto della differenza fra causa (*Ursache*) e fondamento (*Grund*) e rimanda a *Idealismus und Realismus* e alla Beylage VII dei *Briefe über die Lehre des Spinoza.* S. Tommaso ha insistito con altrettanto vigore sulla distinzione fra causa e principio (cf. *Sum. Theol.*, I, q. 33, a. 1).

[10] « Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding, das gleiche Unding mit jener *Grundmaterie* oder jenem *Urgrunde*, welcher Alles und nicht Eines, oder Eines und Keines, die Vollkommenheit des Unvollkommenen, das absolut Unbestimmte ist, und Gott genannt wird von dessen, die nicht wissen wollen von dem wahren Gott, aber dennoch sich scheuen ihn zu läugnen - mit den Lippen » (F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen...*, S. W., III, p. 419).

[11] F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen...*, S. W., III, p. 419, nota. L'espressione *Ohne Welt kein Gott* sarà ripetuta alla lettera da Hegel nella *Philosophie der Religion* (ed. Lasson I, p. 148).

È facile avvertire in questo stile infiammato risonanze e allusioni alla mistica antica e recente, da Eckhart fino a Böhme e a Schleiermacher; ma sarebbe facile anche mostrare come gli stessi motivi misticheggianti fermentavano la speculazione dei filosofi trascendentali nei loro tentativi di riportare all'Uno-Tutto il molteplice variopinto dell'esperienza e le oscillazioni insistenti della libertà. Non è in questo allora che le due strade, il realismo e l'idealismo, divergevano ma in un atteggiamento più profondo del significato stesso del conoscere che Jacobi pensava di aver superato con la posizione del *Glaube*. La controversia quindi rimaneva aperta.

Immediata e violenta fu la reazione di Schelling all'accusa di Jacobi: egli non ebbe confische, rimozioni o altre noie da parte del governo e poté scrivere la sua replica [12] richiamandosi unicamente alle esigenze dottrinali del problema agitate dal « grande accusatore » o « grande inquisitore » come lo chiama Schelling. Nella prima parte dello scritto, Schelling respinge i principali punti dell'accusa (sono sette: nella stampa, a p. 30, il settimo figura come ottavo); nella seconda riprende l'intera discussione sull'ateismo che era presentato come l'essenza e il costitutivo della filosofia trascendentale in particolare e dell'intera filosofia speculativa in generale. Seguiamo anche noi l'ordine:

1) Deplora la parte avuta da Jacobi nella faccenda di Fichte e la sua disinvoltura di essersi poi tirato in disparte, lavandosene le mani e protestando la sua innocenza. Quanto all'esposizione della sua dottrina (« la seconda figlia della filosofia critica »), Schelling gli rimprovera subito di non aver dato prova alcuna ch'egli avrebbe tolto la distinzione fra filosofia naturale e filosofia morale (p. 24).

2) All'accusa principale che nella sua filosofia... « non ci sia nulla al di sopra della natura e che la natura sia tutto », Schelling replica assicurando che tale affermazione o l'equivalente non si trova in nessuno dei suoi scritti [13] e neppure si *può* trovare — aggiunge — perché una simile

---

[12] Il titolo completo è: *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn F. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlichen täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, 1812 (ma finito di scrivere il 13 dicembre 1811), S. W., Stuttgart u. Augsburg 1861, Abt. I, Bd. VIII, p. 19 ss.

[13] « Hienach sollte man schliessen, der Satz: *über* der Natur sey nichts und sie *allein* sey, müsse dem Leser überall in meinen Schriften entgegenkommen. Ich versichere, *dass er in keiner einzigen meiner Schriften anzutreffen ist* » (*Op. cit.*, p. 25). Più avanti Schelling osserva che Jacobi per questo falso in scrittura pubblica sarebbe passibile della pena comminata dalla *Lex Cornelia* (l. c., p. 35, nota).

affermazione va contro la natura, contro il concetto fondamentale di tutto il suo sistema. Egli infatti afferma esattamente il contrario di ciò che Jacobi gli attribuisce ossia che « ...la natura è l'identità assoluta, in quanto essa è considerata non come *esistente*, ma come fondamento del suo proprio essere » [14]: la natura vi è quindi distinta dalla Identità assoluta esistente, in quanto essa è solo « fondamento » (*Grund*) della sua esistenza. L'Identità assoluta esistente è Dio in senso eminente, Dio come Soggetto e fondamento dell'Essere (*als Grund des Seyns*) che sta al di sopra della natura la quale è l'assoluta identità non esistente cioè puramente obiettiva. La « natura » quindi indica semplicemente tutto ciò ch'è « al di qua » (*diesseits*) dell'identità assoluta esistente cioè dell'Essere assoluto (subiettivo) ch'è Dio. Ognuno può vedere dalla risposta che Schelling non rinnega affatto lo spinozismo e lui stesso, come vedremo, ne darà testimonianza fra poco.

3) L'affermazione quindi che « ...la medesima dottrina dell'unicità [15] avrebbe per scopo di abbandonare Dio, l'immortalità e la libertà, per rimanere soltanto dottrina della natura, pura filosofia della natura » è del tutto falsa.

4) Ora l'accusa di spinozismo: « Il sistema dell'identità assoluta è identico in realtà e in verità con lo spinozismo » (che Jacobi già da 25 anni presenta come ateismo). Schelling non respinge affatto l'accusa e dichiara anzi che lo spinozismo « in un certo senso » (non certamente in quello di Jacobi) è l'unico aspetto reale di ogni vera filosofia, ma Jacobi doveva dimostrare che la « filosofia dell'identità » si riduce tutta a spinozismo (p. 25 s.).

5) « La *Naturphilosophie* afferma che ogni dualismo dev'essere eliminato e afferma pertanto in verità (questo Jacobi lo mette sempre) l'identità (l'unicità) della ragione e della non-ragione, del bene e del male ». La risposta di Schelling si mantiene fedele allo spinozismo ora indicato: « La *Naturphilosophie* conosce solo un Principio supremo e di conseguenza toglie ogni dualismo, eccettuato quello nel Principio supremo stesso » [16]. Quanto poi all'ammissione dei valori morali, Schelling rimanda al suo scritto sulla libertà che Jacobi doveva consultare.

---

[14] « Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eignen Seyns betrachtet wird » (*Op. cit.*, p. 25).

[15] I termini polemici sono: « *Alleinheitslehre*, *Identitätslehre*, *Naturphilosophie...* », dati come identici (*Op. cit.*, p. 23).

[16] « Die Naturphilosophie erkennt nur *Ein höchstes Princip* und hebt insofern *allen* Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchsten Princip selbst » (*Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 2).

6) Secondo questa dottrina (di Schelling) « ... il corallo che produce nel mare l'isolotto è più simile a Dio, che non l'uomo che aspira alla virtù e alla santità ». Schelling protesta che Jacobi ha manipolato ad arte il suo testo per falsificare il pensiero, e il testo dice soltanto: « La natura è pertanto (per uno questa cosa, per l'altro quell'altra cosa) per il ricercatore entusiasta soltanto la *sacra forza originaria eternamente creativa del mondo che genera da se stessa e produce attivamente tutte le cose.* Un altro significato aveva il principio dell'imitazione quand'esso insegnava a emulare l'arte di questa forza creativa, ecc. ». Ed ecco — mostra Schelling mettendo i due testi a confronto in colonna — che Jacobi dopo la frase in corsivo, aggiunge per conto suo ancora in corsivo l'altra frase: « *Essa* [forza creativa della natura] sarebbe *l'unico vero Dio, il Vivente* ». E continua, come fossero parole di Schelling: « Il Dio del teismo invece sarebbe solo un idolo insulso, una chimera che disonora la ragione, ecc. ». Ma queste aggiunte dimostrano soltanto, dichiara Schelling, che Jacobi non ha capito il mio sistema: un'espressione realmente atea è unicamente quella da lui aggiunta!

7) L'ultimo capo di accusa sembra il più grave e riassume in modo intensivo i precedenti: « Il naturalista il quale afferma dogmaticamente: *tutto* è natura, e fuori e sopra la natura non c'è nulla [...], quando usa i termini di Dio, libertà, immortalità, lo fa solo per ingannare ». Colui che fa a questo modo, cioè il naturalista, va tacciato di truffatore e bugiardo (*Betrüger und Lügner*). Nella sua difesa, Schelling fa ricorso proprio a Spinoza e oppone al suo contraddittore che il I libro dell'*Ethica* ha per titolo *De Deo* e il seguente *De libertate...*, ciò che senza dubbio anche Jacobi ben conosceva! Allora Spinoza, conclude Schelling, non era un truffatore. Quest'ultimo attacco di Jacobi è per Schelling inqualificabile.

Il problema sostanziale è quindi *se le affermazioni attribuitegli da Jacobi erano da dire atee o teistiche, ossia cos'è ciò che io* — protesta Schelling — *ho realmente affermato o non, se le affermazioni attribuitemi siano in realtà mie affermazioni, se i testi dati come citazioni verbali dai miei scritti si trovino realmente nei miei scritti o non* [17]. Se questo

[17] « Es handelt sich bloss von der wissenschaftlich-historisch Frage: *was ich wirklich behauptet habe, was nicht, ob die mir zugeschriebene Behauptungen in Wahrheit meine Behauptungen, ob die für wörtliche Anführungen aus meinen Schriften gegebenen Stellen wirklich in meinen Schriften sich finden, oder nicht* » (*Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 33).

non si può dimostrare — e Jacobi non l'ha potuto fare — l'accusatore non merita né compassione né scusa. In particolare l'ultima accusa (n. 7), ch'egli abbia ignorato sia il concetto della libertà morale sia quello della personalità dell'Essere supremo, trascura completamente quanto è scritto nel saggio sulla libertà umana [18], ch'è del 1807, il quale ha precisamente il compito di fondare quelle tesi. Jacobi ha quindi sbagliato metodo in sede sia di fatto come di diritto.

Nella seconda parte della risposta, Schelling passa al contrattacco e prende di mira la tesi centrale di Jacobi nei tre punti: 1) Lo spinozismo è ateismo. 2) La filosofia leibniziana-wolffiana non è meno fatalista di quella spinoziana e riporta il ricercatore infaticabile ai principi di questa ultima e specialmente: 3) *Ogni via di dimostrazione porta al fatalismo.* Schelling ha buon gioco nel mostrare che a questo modo Jacobi condanna in blocco la filosofia e gli obietta il celebre testo di Bacone che solo la filosofia superficiale allontana da Dio, mentre quella profonda vi conduce [19]. E Schelling gli oppone anche una precisa e forte protesta di Kant a difesa della capacità della ragione nel campo delle verità sovrasensibili ritorcendogli l'accusa di ateismo: « Quando il diritto che compete alla ragione di parlare per primo è messo in contestazione per le cose le quali toccano oggetti sovrasensibili, come l'esistenza di Dio e la vita futura, allora è *aperta un'ampia porta* ad ogni *fanatismo, superstizione*, anzi all'*ateismo.* E però sembra nella controversia di Jacobi e Mendelssohn che tutto sia disposto per questo sconvolgimento, io non so bene se dalla visione della ragione o del sapere; od anche perfino della *fede razionale*, e invece si mira all'*innalzamento* di un'altra fede che ognuno si può ammannire a suo piacimento. Si deve decidersi più o meno per quest'ultima quando si vede posta la nozione spinozista di Dio come l'unica che s'accorda con tutti i principi della ragione e tuttavia si tratta di una nozione da ripudiare. Infatti, una volta che ci si adatta alla bell'e meglio con la fede razionale, concedere che la ragione speculativa non sia in grado neppure di intravedere la possibilità di un Essere che noi dobbiamo chiamare Dio, allora non può darsi NESSUNA fede, e in genere nessuna certezza di un'esistenza, così che la ragione veda l'IMPOSSIBILITÀ di un oggetto e però possa conoscere da altre fonti la realtà

---

[18] Si tratta delle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände* (S. W., I, 7, p. 331 ss.).

[19] *Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 40. Il testo di Bacone è citato anche nel frammento: *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (S. W., I, 8, p. 9).

del medesimo »[20]. Il testo di Kant, ch'è un'eco in qualche modo della schietta distinzione tomistica fra ragione e fede e della precedenza della ragione sulla fede, attinge però la stessa dottrina kantiana sulla « fede razionale » (*Vernunftglaube*) di cui Jacobi, come si è detto, si era fatto forte per combattere il razionalismo teologico.

La controversia quindi penetra per gradi nel cuore dello sviluppo del pensiero moderno e mostra l'approfondirsi del disagio nel trovare un « fondamento » (*Grund*) per la risoluzione del problema della verità nel suo momento originario. Schelling passa poi, come Fichte, a prendere le difese di Lessing contro Jacobi e specialmente contro la sua teoria del « salto » (*Sprung*) per difendere le idee spinoziane del primo: « Lessing, in una parola, si comportò da filosofo autentico che non si vergogna della professione, che non era disposto ad abbandonare il suo intelletto e che preferiva le malfamate idee spinoziane a quelle ortodosse quando queste non erano rese evidenti anche per l'intelletto, un'opinione — commenta Schelling — in cui ogni vero pensatore non gli può dar torto »[21]. Jacobi è preso dal delirio dell'ateismo e il suo cervello non fa che sognare atei dappertutto! Né gli giova l'espediente di mettersi sotto la protezione di Kant e di adottare la sua terminologia: l'aver identificato il *Gefühl* della sua teoria con la *Vernunft* di Kant, non ha servito che ad abbassare la *Vernunft* e a fare confusione[22]. Deplora Schelling in particolare la lettera di Jacobi a Fichte e l'accusa ivi contenuta contro la sua filosofia la quale, perchè non insegna un Dio personale, è spacciata per atea, benché Fichte volesse *anche* parlare di Dio e delle cose divine e non ci fosse nei suoi scritti neppure una parola indicante ch'egli negasse Dio.

Nella parte positiva del suo scritto che tratta dell'aspetto scientifico (*das Wissenschaftliche*), Schelling passa al contrattacco: nulla di più inconsistente e vago del *Glaube* di Jacobi ed è allora la sua filosofia che porta all'ateismo! Egli passa a confrontare la filosofia di Jacobi in ben

---

[20] *Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 41; cf. E. Kant, *Was heisst sich im Denken orientieren?*, Cassirer IV, p. 352. Lo scritto è una risposta di Kant alla polemica Mendelssohn-Jacobi sullo spinozismo e lo riprenderemo fra poco nella conclusione di questa discussione.

[21] *Op. cit.*, p. 45. Ma nella nota della p. 46 Schelling si adopera a scagionare Lessing dall'accusa di spinozismo!

[22] Viene citato per rincalzo anche il giudizio severo di Hegel, ch'è detto « un giudice profondo » (*ein gründlicher Beurtheiler*), contro le « ... distorsioni e le false citazioni » di Jacobi (*Op. cit.*, p. 49).

dieci punti con la sua mostrando, di volta in volta, da quale parte stiano il teismo e l'ateismo. Notiamo le osservazioni più notevoli. Quando Jacobi mette l'essenza di Dio in ciò che i filosofi hanno detto l'« aseità », per indicare ciò che in Dio c'è di più profondo e di più nascosto, in realtà egli si ferma al concetto di una sostanza spinozistica: può mai questa aseità essere coscienza, essere il Dio cosciente? Riesce Jacobi a comporre l'aseità con la coscienza? [23]. Arbitraria è poi l'opposizione che Jacobi mette fra naturalismo e teismo, come sistemi antitetici: « Io infatti intendo per naturalismo non un sistema che si riferisce alla natura esteriore, ma *il sistema che afferma una natura* IN DIO [24]. Teismo e naturalismo s'integrano a vicenda: il teismo da solo, senza il naturalismo, non può fare un passo e allora voler affidare la certezza dell'esistenza di Dio ad espedienti come... presentimento (*Ahnung*), nostalgia (*Sehnsucht*) e sentimento (*Gefühl*), è un battere l'aria invano. L'errore di questo teismo è di partire da Dio per arrivare alla natura, mentre il cammino va fatto in direzione inversa, ossia con la dottrina che in Dio ci sia per fondamento, per principo di sviluppo (*Entwicklungsgrund*), una natura ». Uno « spinozismo dinamico » quindi anche il sistema di Schelling, come quello di Fichte, ma che intende trasfigurare il mondo sensibile e riempirlo di Dio, come Goethe.

Anche questo confronto diretto delle due dottrine non ha però portato ad alcun risultato apprezzabile, se non a quello di chiarire ancor di più il contrasto e l'inconciliabilità, come si rileva dalla conclusione: « Jacobi afferma una conoscenza incondizionata di Dio — probabilmente di un Dio *personale* — la quale proviene immediatamente dalla ragione. In questo io non posso esser d'accordo e, con licenza del mio maestro [= Jacobi], egli afferma più di quanto io non desideri. Il sapere puro immediato della ragione può essere soltanto un sapere mediante la sua legge assoluta: un conoscere la contraddizione ovvero *l'assoluta identità dell'Infinito e del finito*, come la Realtà suprema. Questo conoscere è certamente anche un sapere di Dio in quanto l'essenza di quell'assoluta identità è già Dio stesso, ossia, per parlare più esattamente, è la *medesima essenza* la quale si trasfigura in un Dio personale ». Ma ciò non si

---

[23] *Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 62; v. anche più sotto (p. 73 s.) l'accusa dell'impossibilità in cui lo stesso Jacobi si trova di affermare la « personalità » di Dio.

[24] « Verstehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äussere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine Natur IN GOTT behauptet » (*Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 69).

può però chiamare il sapere o il conoscere del Dio personale [25]. Segue una spiegazione che ci sembra in perfetta linea con lo « spinozismo dinamico », ossia di un passaggio da un « Dio implicito » a un « Dio esplicito »: « Io pongo Dio come il Primo e come l'Ultimo, come alpha e omega [26], ma come alpha egli non è l'omega ed in quanto Egli è soltanto come *questo* [omega], Dio *sensu eminenti*, Egli non può anche essere chiamato Dio, a tutto rigore come *quello* [cioè alpha]; sarebbe infatti il Dio non sviluppato, *Deus implicitus*, mentre Egli come omega è *Deus explicitus* ». Ed ecco la confessione finale, ch'è poi l'ammissione esplicita della principale accusa di Jacobi all'idealismo: « Un sapere immediato di un Dio personale può anche essere soltanto un sapere personale, riposante come ogni sapere siffatto sopra la pratica di una esperienza reale. Ma questo sapere non ha alcun posto nella filosofia, non è affare della ragione [...]. Ma l'esistenza di Dio come Essere personale è l'oggetto, anzi in modo proprio, della *scienza*: non solo in generale, ma il suo supremo ultimo oggetto, lo *scopo* del suo aspirare, per il quale essa ha lottato in tutti i tempi ed è ciò ch'è stato raggiunto al nostro tempo, mediante proprio quella filosofia che il nostro brav'uomo [Jacobi] ha tacciato di ateismo » [27].

L'ultimo punto della risposta di Schelling è un rinnovato attacco al *Glaube* di Jacobi, il quale — malgrado le sviscerate professioni di teismo — non porta ad alcuna conoscenza di Dio e lascia la ragione completamente vuota [28]. Lo scritto finisce, e non poteva finire altrimenti, che con l'accusa di « sicofante » [29] lanciata all'avversario: uno scritto, questo

---

[25] *Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 81. Schelling protesta di aver detto esattamente il contrario e rimanda ancora al saggio: *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (S. W., I, 7, p. 412).

[26] *Apoc.*, 22, 13.

[27] *Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 82.

[28] Questa terza parte ha per titolo: « L'universale » (*Das Allgemeine*), una visione allegorica, ed è una puntigliosa insistente ritorsione, di Schelling ai testi di Jacobi sul *Glaube* (S. W., I, 8, p. 83 ss.). Nella nota di p. 39 è riportata la critica di F. Schlegel per il quale l'autore del Woldemar (... *malgrado i belli elogi alla presunta libertà*), nega la *volontà*, poiché in parte l'identifica con l'« istinto razionale » e in parte la spiega come un'« espressione della volontà divina », una « scintilla della pura eterna luce », una « forza dell'onnipotenza ». Così la sua moralità può essere solo « amore e grazia... ». Più avanti, nella nota di p. 121, è citato ancora Schlegel per il quale il « ... celebrato *salto mortale* è soltanto un " falso allarme " (*ein blinder Lärm*) [...]. È la cavalcata di Don Chisciotte su un cavallo di legno! ». Nelle due note di p. 133 il mite Jacobi è accusato, con richiamo a Lessing e a Schlegel, d'immoralità letteraria.

[29] *Op. cit.*, S. W., I, 8, p. 135.

di Schelling, che non ha fatto avanzare di molto il nostro problema ma ch'è comunque di grande importanza per afferrare la *nouvelle vague* dello « spinozismo dinamico » che toccherà il suo vertice con Hegel.

L'AFFERMARSI DEL PANENTEISMO HEGELIANO

In tutto questo frastuono, sollevato da Jacobi, Hegel sembra mantenersi assente: egli comincia ad affacciarsi al mondo della cultura appena agli inizi del nuovo secolo e preferisce rispondere ai problemi sollevati dall'*Atheismusstreit* dall'interno dell'esigenza dei problemi e al di sopra della mischia. È fuori dubbio che tanto Jacobi, come Fichte e Schelling, erano usciti dalla lotta tutti un po' malconci ed Hegel irrompeva nel campo come apportatore d'un punto di vista nuovo in cui avveniva la « conciliazione » (*Versöhnung*) degli opposti nel superamento delle rispettive opposizioni. Quando Jacobi muore (1819), sono già uscite la *Phänomenologie des Geistes* (1807), la grande *Wissenschaft der Logik* e la *Encyclopädie* (1817): nella prima l'unità della sostanza concepita come Tutto, Concetto assoluto, Spirito, Idea assoluta occupa indisturbata da parte a parte il nuovo « sistema ». È accaduto con Hegel, nei riguardi di Spinoza, qualcosa di simile a quanto accadde con S. Tommaso nei riguardi di Aristotele: è noto che all'inizio del sec. XIII le opere del filosofo furono proscritte dall'autorità ecclesiastica come pericolose per la fede, mentre nella seconda metà del secolo Alberto Magno e soprattutto S. Tommaso commentano le sue opere e ne diffondono le dottrine senza trovare difficoltà o ostacolo alcuno [30]. Il parallelo Aristotele-S. Tommaso e Spinoza-Hegel offrirebbe non pochi punti di confronto di alto interesse, soprattuto perché Aristotele è la fonte primaria a cui anche Hegel ha attinto la tecnica del concetto che lo distanzia da Fichte e Schelling e sia Hegel come S. Tommaso si sono ispirati alla dialettica neoplatonica per il proprio « superamento » dalla sfera dell'esistente a quella dell'*Esse ipsum* [31]. Essi si muovono, apparentemente, spinti dalle medesime istanze di conciliazione fra filosofia e religione, fra ragione e fede... per risolvere il rapporto di finito-Infinito, di uomo-Dio..., ma

---

[30] Cf. M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, nn. 63, 72 ss.

[31] Ved. a questo riguardo: C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, pp. 9 ss., 64 ss., 72 ss., 98 ss. e passim.

divergono nel fondo e nel profondo, nel significato e nel segno cioè dell'essere, nell'antitesi dell'immanenza e della trascendenza che non ammette conciliazione ma traduce una tensione infinita ch'è quella ora in atto, di cui Hegel e non altri è il principale ispiratore: non Feuerbach, non Marx, non Darwin, non Haeckel, non Sartre... che sono pensatori di secondaria importanza al suo confronto e diventano addirittura insignificanti senza di lui. L'ateismo contemporaneo, come radicalizzazione del *cogito* senza residui, rimanda soprattutto ad un pensatore, e questo è Hegel.

Per la nostra ricerca basti osservare, in chiave affermativa, che nessuno ha proclamato e difeso più di Hegel l'esistenza di Dio, non solo dedicando a questo problema un celebre corso di lezioni, ma ponendo Dio come principio e medio e termine della ricerca della realtà e della verità: così egli ha potuto respingere con indignazione, come si è visto sopra, l'accusa di ateismo. Più ancora, sempre in chiave affermativa, anzi nessuno più di Hegel ha affermato l'accordo fra ragione e fede, e precisamente fra la (sua!) filosofia e il cristianesimo: più di Jacobi e di Fichte, paladini della fede, e più dello stesso teologo (l'avversario!) Schleiermacher. Ma bisogna anche osservare subito, in chiave negativa, che si tratta degli onori della sepoltura.

Si tratta, è vero, dappertutto dell'Assoluto ed Hegel lo chiama Dio: però non è il Dio trascendente ma immanente al finito, come Realtà e Verità, e Idea e Tutto *del* finito. Circolo infinito di circoli...: è un « Dio che senza il mondo non è Dio » [32], e mai espressione fu più spaventosa e più felice a un tempo per caratterizzare l'abisso di vuoto e di disperazione dell'epoca moderna!

Poi, riguardo alla religione e al cristianesimo, è vero che Hegel si profonde in atti di omaggio per l'una e per l'altro e in particolare attribuisce al cristianesimo la scoperta dell'uomo come « spirito » (*Geist*): ma è altrettanto certo che subordina la coscienza religiosa alla coscienza filosofica e considera i dogmi della Rivelazione cristiana (Trinità, Incarnazione, Peccato originale...) come semplici miti e rappresentazioni provvisorie di ciò che il concetto puro esprime in modo assoluto, ossia come attuazioni imperfette della coscienza, che scompaiono di fronte alla filosofia. Tutta la filosofia di Hegel — ch'è ad un tempo di massima semplicità e di estrema complessità — si presenta come un movimento alterno di « trasferimento » del finito nell'Infinito come nella sua realtà

---

[32] *Philosophie der Religion*, ed. Lasson I, p. 184.

e l'Infinito si trasferisce nel finito come sua manifestazione al punto che « ... se l'essenza divina non fosse l'essenza dell'uomo e della natura, allora sarebbe certamente un'essenza che non sarebbe nulla »[33]. Tutta penetrata di religione e di cristianesimo, la filosofia hegeliana non dovrebbe affatto essere presentata come ateismo ed invece sotto un certo aspetto — quello dei principi anzitutto, e poi quello della dignità e del rispetto verso la religione e il cristianesimo — essa lo è quasi di più del marxismo e dell'esistenzialismo. Qui la religione non c'è più, è stata spazzata via: là invece, in Hegel, la religione c'è ancora ma per preparare ossia per fare da *ancilla* alla filosofia! E Hegel può tranquillamente concludere che « ... qui cadono allora le questioni della libertà dell'uomo, della connessione del suo sapere e della coscienza individuale col sapere nel quale egli è in comunità con Dio, del sapere di Dio in lui ». La ragione è semplice: « Solo l'Infinito è, il finito non è, poiché esso è ciò la cui determinazione (*Bestimmung*) e natura è di passare, così che non può essere pensato o rappresentato senza la determinazione del non-essere ch'è nel passare »[34]. Un'espressione di chiarezza e coerenza esemplare!

Certamente Hegel non intendeva di antropomorfizzare Dio, ma caso mai di divinizzare l'uomo: nel suo criptoateismo si danno convegno lo spinozismo metafisico, l'illuminismo, il criticismo, il razionalismo di Lessing, lo « spinozismo dinamico » di Fichte e Schelling, e altro ancora..., ma tutto elevato e fuso in unità e oltre le contraddizioni e manchevolezze proprie ad ognuno di questi sistemi. Egli riconosce a Jacobi — ed è l'unico accenno che ho trovato in Hegel della celebre controversia — di aver dimostrato che ogni conoscenza scientifica porta allo spinozismo come all'unica forma coerente di pensare e quindi per Jacobi tale conoscenza porta fuori strada e non ha valore. Questo vale, osserva Hegel,

---

[33] « Wenn das göttliche Wesen nicht das Wesen von Mensch und Natur wäre, so wäre es eben ein Wesen, das nichts wäre » (*Philosophie der Weltgeschichte*, Einleitung, ed. Lasson I, p. 38). Espressioni come queste si potrebbero moltiplicare. P. es. circa la conoscenza di Dio: « Dass der Mensch von Gott weiss: ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, - d. i. der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss, dies Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst » (*Philosophie der Religion*, Anhang « Beweise für das Dasein Gottes », ed. Marheineke II, p. 496, ed. Lasson III, 2, p. 117).

[34] *Philosophie der Religion*, l. c., ed. Marheineke II, p. 494, ed. Lasson III, 2, p. 115.

solo se ci si ferma a Spinoza ossia se ci si chiude nel « procedere del conoscere intellettualistico », cioè astratto e statico ossia « privo di concetto » secondo Hegel. Parimenti Spinoza ha dimostrato che solo la « Sostanza è » e che il finito non è: Spinoza ha enunciato la grande proposizione che... « ogni determinazione racchiude in se stessa negazione » e ciò conferma in modo definitivo che solo Dio è; poiché di tutto, anche del pensiero, in quanto opposto all'estensione, si può dire ch'è qualcosa di determinato. Ma anche qui si tratta di un'affermazione ch'è la constatazione astratta della limitazione o negazione: la negatività non scaturisce dal pensiero in atto: ciò avviene solo mediante il nuovo principio (leibniziano-kantiano) dell'attività come autocoscienza o della soggettività trascendentale che Hegel chiama anche « principio dell'individualità e della personalità » [35]. Si noti bene ch'è mediante l'inserimento del principio dell'autocoscienza che il Dio (cioè la Sostanza, l'Uno...) di Hegel, a differenza della sostanza di Spinoza, diventa individualità e personalità: non è però « persona », né in senso monoteistico semplice e neppure in quello del dogma cristiano della Trinità. Il primo senso esige infatti la trascendenza assoluta dell'Essere di Dio rispetto al mondo e all'uomo (Dio come *esse subsistens*), mentre Hegel — come si è ora visto — afferma esattamente il contrario. Il secondo senso esige, secondo la dottrina cristiana, un'espansione di tale pienezza e perfezione all'interno e nell'identità della medesima natura divina: le divine Persone sorgono *ab aeterno* unicamente per l'opposizione interiore delle divine relazioni.

Per Hegel invece il dogma trinitario, come presto si dirà, ha il suo significato nella dialettica del « concetto » mediante le triadi di « universale », « particolare » e « singolare » per il contenuto, e « concetto », « giudizio » e « conclusione » per le funzioni; infine tesi, antitesi e sintesi come momenti della dialettica stessa ed è chiaro che gli elementi si corrispondono fra loro nell'ordine. Per Hegel l'esposizione cristiana della divina Trinità come « rapporto di Padre, Figlio e Spirito » è un rapporto infantile (*ein kindliches Verhältnis*), una forma infantile naturale in cui non si vede chiaramente lo Spirito, mentre solo lo Spirito — dichiara Hegel — è il Vero (*das Warhafte*) [36]. Ed ecco la « spiegazio-

---

[35] Cf. *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet III, p. 332 s., spec. p. 360 s. (accusa di ateismo Jacobi), p. 366 s.

[36] La derivazione (o « superamento ») della Trinità cristiana nella dialettica del concetto è già esposta in modo compiuto nella *Phänomenologie des Geistes*. Die offenbare Religion, ed. Hoffmeister, p. 534 ss., su cui torneremo più avanti nella

ne »: la diamo per chiarire anzitutto che Hegel ci ha dato con essa il *profanum essentiale* a cui tende il principio d'immanenza e poi per indicare che già in essa si consuma l'ateismo costitutivo del pensiero moderno, senza possibilità di ricupero per nessuna via [37]. Dio è per Hegel l'Idea assoluta, eterna: ossia Dio esprime l'ultimo « risultato » della Logica ovvero della riflessione totale e compiuta della coscienza. Perciò:

1) Considerare l'Idea Dio in-e-per se stessa nella sua eternità, prima della creazione del mondo, fuori del mondo, è compito della Logica speculativa [38].

---

conclusione. Negli scritti giovanili detti « teologici » (a torto, però!, perché in realtà imbevuti di illuminismo) Hegel protesta che la « morale pura » (razionale!) di Gesù sia stata dalla Chiesa trascurata a favore della « dogmatica » e che nelle dispute sulla natura di Dio (unità, trinità, peccato...) sia stata dimenticata la « perfezione morale » propria dell'uomo in cui abita la divinità. Ecco un testo di evidente ispirazione fichtiana, se non andiamo errati: « Aus dem Ideal der Vollkommenheit nämlich, aus der einzigen Stätte, wo das Heilige verwahrt wurde, verschwand auch das Moralische, oder wurde wenigstens in Vergessenheit gestellt — Statt des Moralischen, des wahren Göttlichen, von dessen Anschauung doch erwärmende Strahlen ins Herz zurückgeworfen worden wären, zeigte der Spiegel nichts mehr, als das Bild seiner Zeit, Natur, zu einem Zwecke, den ihr der Stolz und Leidenschaft der Menschen beliebig leihte — Natur, denn wir sehen alles Interesse des Wissens und Glaubens nach der metaphysischen oder transzendentalen Seite der Idee von der Gottheit hingewandt » (*Die Positivität der christlichen Religion*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen 1907, p. 226). A quel tempo poi Hegel trova che i termini della Trinità (Padre, Figlio, Spirito Santo) sono « espressioni felici » (*glücklichen Ausdrücke*), perché indicano la « relazione vivente di viventi, identica vita, modificazioni soltanto della stessa vita, non opposizione di essenza, non una pluralità di sostanzialità assolute; quindi il Figlio è la stessa essenza ch'è del Padre, ma per ogni atto della riflessione, ma anche per un solo di tali atti, è qualcosa di particolare » (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. cit., p. 308). In questo senso, ossia come interpretazione del « contenuto obiettivo », di questi scritti giovanili ci sembra si possa accogliere quanto dice G. Lucacs (*Der junge Hegel*, Zürich-Wien 1948, spec. p. 31 ss.) contro l'interpretazione teologizzante iniziata dal Dilthey.

[37] Seguo *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 218 ss. È sintomatico che Hegel faccia precedere questa dissoluzione della Trinità cristiana dall'esposizione della prova ontologica di S. Anselmo (l. c., p. 214 ss.). La prova anselmiana godette un particolare favore di Hegel (cf. *Enc. d. philos. Wiss.*, § 193).

[38] Già nell'Introduzione alla grande Logica si legge ch'essa « ... è l'esposizione di Dio com'Egli è nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito » (*Die Darstellung Gottes ist wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*, in *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, ed. Lasson I, p. 31: corsivo di Hegel). Un'esposizione sintetica di grande forza della dissoluzione del dogma cristiano della Trinità nella dialettica

2) *Creazione del mondo*: è il momento della creazione del mondo e dello spirito finito quello in cui l'Idea « si dirime » e questo ch'è così creato è un che di altro (*ein Anderes*), ch'è posto anzitutto fuori di Dio, una « caduta » (*Abfall*) da Dio. L'essenza di Dio è di togliere questa particolarità e separazione e riprendere perciò l'Idea nella sua verità.

3) È questo il compito del processo di « riconciliazione » (*Versöhnung*) mediante il quale lo Spirito si riunisce ed è lo Spirito Santo.

Non si tratta, avverte Hegel, di distinzioni esteriori ma questi tre momenti costituiscono l'agire (*Thun*), la vitalità dello Spirito stesso nel suo sviluppo, ch'è anche una vita eterna, uno sviluppo ed un ritorno di questo sviluppo in se stesso. Una prima e più precisa (*nähere*) spiegazione è la seguente. Lo Spirito universale, il Tutto ch'esso è, pone se stesso nelle sue tre determinazioni, si sviluppa, si realizza ed è compiuto alla fine, ciò ch'è insieme il suo presupposto. All'opposto del dogma della Rivelazione cristiana [39], secondo il quale la pienezza della natura divina è presente ed eguale in tutte e tre le divine Persone, per Hegel le processioni delle divine Persone sono invece processioni dell'essenza e sono presentate come un passaggio dall'implicito all'esplicito.

Ma siamo appena all'inizio della « profanazione » hegeliana. Hegel infatti continua la sua « spiegazione » facendo una diretta corrispondenza fra le Persone divine e i modi dell'Idea: « Queste sono le forme (*Formen*) indicate: l'Essere eterno in-e-con sé, la forma dell'*Universalità*; la forma dell'apparizione, quella della *Particolarizzazione*, l'essere per altro; (infine) la forma del ritorno (*Rückkehr*) dall'apparizione in se stesso, l'assoluta *Singolarità*. In queste tre forme si esplicita l'Idea divina. Spirito è la storia divina, il processo del distinguersi, del dirimersi e questo nel riprendersi, e questa storia divina va considerata in ciascuna di queste tre forme ». Solo che in tutte le seguenti esposizioni Hegel non fa che ripetere con altre parole ciò che ha già detto sui tre momenti della divinità, ma penso che queste « variazioni » sul tema dell'immanenza, ch'è ora collocato sul vertice stesso della teologia, se-

---

del « Concetto » è l'ultimo capitolo della *Wissenschaft der Logik* (« Die absolute Idee ») che andrebbe riportato su doppia colonna con l'esposizione che diamo della *Philosophie der Religion*.

[39] Hegel difende in questo con energia il valore fondamentale che ha il dogma trinitario del cristianesimo, contro le trascuratezze del teologo pietista Tholuck, suo avversario (cf. *Enc. d. philos. Wiss.*, Vorrede zur zweiten Aufl., ed. Hoffmeister, p. 16 s.; v. anche l'accenno nella rec. ad Hamann: *Berliner Schriften*, ed. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 259).

gnino veramente la « curva risolutiva » del pensiero moderno, come si dirà. Quindi occorre rassegnarsi a seguire Hegel nella sua scolastica esasperante. Egli pone anzitutto le « forme » dell'Idea nell'ambito della *coscienza soggettiva.* La prima forma come l'elemento del *Pensiero.* Dio è manifesto nel puro pensiero, com'è in-e-per se stesso, ma Egli non è ancora giunto all'apparizione. [È]: Dio nella sua essenza eterna con se stesso, ma manifesto. La seconda forma è ch'Egli è nella rappresentazione (*Vorstellung*), nella particolarizzazione, [così] che la coscienza è imbrigliata nel rapporto all'altro, ciò è l'apparizione. Il terzo elemento — perché Hegel non dice ancora « forma »? — è quello della *soggettività come tale.* Questa soggettività è in parte quella immediata come sentimento (*Gemüth*), rappresentazione, sensazione, ma anche in parte soggettività ch'è il concetto, ragione pensante (*denkende Vernunft*), pensiero del libero spirito il quale è *libero* in sé solo mediante il ritorno [in sé] [40].

Perché la descrizione sia completa secondo le forme *a priori*, ora leggiamo la distribuzione delle tre forme nello spazio e nel tempo. *Quanto allo spazio*: la prima storia divina — si noti la coincidenza fra essenza, natura... divina con « storia » — è *fuori del mondo, senza spazio*, fuori del finito, Dio com'è in sé e per sé. La seconda è la storia divina come reale *nel mondo*, Dio nell'esistenza perfetta [41]. Il terzo [momento] è il « luogo interno » (*innere Ort*), la comunità, anzitutto nel mondo, ma insieme elevantesi al cielo, come Chiesa che già lo ha in sé sulla terra, piena di grazia, attiva nel mondo presente. *Quanto al tempo*, la divisione è fatta ancora per « elementi ». Nel primo elemento Dio è *fuori del tempo*, come Idea eterna, nell'elemento dell'*eternità* in quanto questa è posta di contro al tempo. Così si esplicita questo tempo ch'è in sé e per sé e si dispiega nel passato, presente e futuro. In secondo luogo la storia divina è come apparizione (*Erscheinung*), è come « passato » (*Vergangenheit*), essa è, ha essere, ma un essere ch'è insieme anche negato, questo è [il] passato, come ciò che costituisce la realtà propriamente storica (*als das eigentlich Geschichtliche*). Il terzo elemento è il presente (*Gegenwart*), ma soltanto il presente limitato, non il presente eterno, cioè quello che separa da sé il passato e il futuro, quello ch'è l'elemento del sentimento, l'« esser-ora spirituale » (*geistiges*

---

[40] *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 220.

[41] Qui Hegel usa il termine *Dasein* col quale di solito esprime l'esistenza nella sua immediata esteriorità, a differenza di *Existenz* che suppone la mediazione e il riferimento al « fondamento » (*Grund*).

Jetzseyn) della soggettività immediata. Ma Hegel aggiunge che il presente deve anche essere il terzo [42], la comunità si eleva nel cielo, così c'è anche un presente che si eleva essenzialmente riconciliato, compiuto nell'universalità mediante la negazione della sua immediatezza, un compimento che ancora non è e che va concepito come futuro. Un « ora » (*Jetzt*) del presente che ha davanti a sé il compimento, ma questo è diverso da questo « ora », c'è ancora immediatezza e ch'è posto come *futuro*. È ovvio che qui non si tratta più né del dogma cristiano della Trinità e neppure del concetto di Dio proprio del teismo, ma solo della realtà dell'essere umano elevata alla sfera della necessità del concetto e dispiegata secondo le categorie dell'immanenza, come si legge fra le righe e come Hegel stesso fa intendere ancor meglio nel seguito della sua ostinata e coerente esposizione.

Passando a un grado più elevato di considerazione, cioè a quello dell'Idea come « autorivelazione divina » (*als göttliche Selbstoffenbarung*), Hegel prospetta la distinzione delle tre forme dell'Idea con la terminologia biblica, ma di probabile origine gioachimita, dei tre Regni appropriati alle singole divine Persone. Secondo la prima forma, ch'è il *Regno del Padre*, Dio è per lo spirito finito, l'uomo, unicamente come pensiero: questa è la *coscienza teoretica* in cui il soggetto pensante si rapporta del tutto tranquillo, non è posto ancora in questo rapporto stesso, nel processo, non si rapporta nella quiete del tutto immobile dello spirito pensante, poiché Dio è pensato per essa, e questo è nella semplice conclusione in modo ch'Egli si conchiude con se stesso mediante la sua differenza la quale però qui è solo ancora nella pura *idealità* e non viene all'esteriorità, è immediatamente con se stesso. Questo è il primo rapporto, ch'è soltanto per il soggeto pensante, il quale è preso unicamente dal puro contenuto.

La seconda determinazione è il *Regno del Figlio*, in cui Dio — ripete Hegel — è per la rappresentazione, nell'elemento del rappresentare in generale solo il momento della « particolarizzazione » (*Besonderung*) in generale. In questo secondo punto di vista si mantiene ora ciò che nel primo era l'*Altro di Dio*, senza però avere questa determinazione, la *determinazione* dell'Altro. Nel primo punto Dio come Figlio non è distinto dal Padre, ma è espresso solo nella maniera della *sensazione*: nel secondo elemento invece il Figlio riceve la determinazione e dalla pura idealità del pensiero è trasferito così nella rappresentazione. Quando secondo la prima determinazione Dio genera solo un Figlio,

[42] Cioè il futuro, come sembra esigere il contesto.

ecco ch'egli produce qui la *natura*; qui l'Altro è la natura, la differenza ottiene così il suo diritto: il distinto è la natura, il mondo in genere e lo Spirito che si rapporta a ciò è lo spirito naturale: corrisponde a ciò che sopra è stato detto *oggetto*. In quanto l'uomo si rapporta alla natura e anch'egli è naturale, allora egli è ciò solo dentro la religione: con ciò si ha la *considerazione* religiosa della natura e dell'uomo. Il Figlio entra nel mondo, questo è l'inizio della *fede*: è già la terminologia della fede quando parliamo dell'entrare del Figlio [nel mondo].

Di qui si profila il passaggio al definitivo e terzo *Regno dello Spirito*. Lo spirito finito tende a riconciliarsi con lo Spirito infinito. Ma lo spirito finito, afferma Hegel, è posto come « caduta », come separazione contro Dio; così egli è in contraddizione contro questo suo oggetto, contro il suo contenuto, e questa contraddizione è anzitutto il bisogno del suo superamento. Questo bisogno è il cominciamento (*Anfang*) e il seguito è che Dio « diventa » per lo spirito, il contenuto divino si rappresenta a lui, ma poiché insieme lo spirito è in una maniera *empiricamente* finita allora appare a lui in forma empirica ciò ch'è Dio. Ma poiché il divino in questa storia si presenta per lui, ecco ch'essa perde il carattere d'essere una storia esteriore, essa diventa storia *divina*, la storia della manifestazione di Dio stesso. È questo, conclude Hegel, ciò che costituisce il passaggio al *Regno dello Spirito*: esso è costituito dalla coscienza che l'uomo è in sé riconciliato con Dio e che la riconciliazione (*Versöhnung*) è per l'uomo; il processo della riconciliazione stessa è contenuto nel culto. Tutto questo ci ha portati alla triade di *concetto, figura* (Gestalt), *culto* [43]. Il processo trinitario non è quindi che il processo di oggettivazione che il concetto fa di se stesso, esprime il passaggio dall'astratto al concreto: su questo tema arcinoto e di estrema aridità, Hegel intesse variazioni su variazioni e per lui la Trinità cristiana non è altro che quest'Idea eterna [44], di cui la filosofia ha presentato finalmente la sua forma speculativa. Ma la religione comunica agli uomini il mistero di questo dogma, continua Hegel, perché essi credano e lo possano accogliere soltanto nella loro rappresentazione senza ch'essi siano consapevoli della sua necessità, senza ch'essi *comprendano* la medesima: questo è invece il compito della filosofia! Ed Hegel si rifà espressamente al concetto di Atto puro di Aristotele. L'Atto puro è sapere (l'*Actus*

---

[43] *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 223.

[44] « Diese ewige Idee denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das was die heilige *Dreieinigkeit* heisst, das ist Gott selbst, der ewig *dreieinige* » (*Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 227).

purus degli scolastici, nota Hegel), ma per esser posto come atto puro, dev'essere posto nei suoi momenti. Al pensiero appartiene un che di Altro, ecc. e Hegel ripete la filastrocca che abbiamo già esposta.

Ciò che invece merita di essere rilevato, e di cui Hegel fa soltanto sparsi accenni, è la corrispondenza fra le norme del pensiero soggettivo, in senso hegeliano — *concetto, giudizio, conclusione* — nel rapporto che esse hanno alla spiegazione trinitaria. Il concetto (*Begriff*) nella sua verità universale, astratta, è il Padre, di cui Hegel ha sempre assai poco da dire. Nel giudizio (*das Urtheil*) è l'Altro, ciò che si oppone all'universale, il particolare, *Dio*, come il distinto da esso, ma così che questo distinto è la sua *intera Idea* in sé e per sé...: come nel concetto indistinto si può dire che il pensiero assume la forma di « intuizione pura » (*reine Anschauung*), così nel giudizio si può parlare di una « assoluta scissione » (*absolute Diremtion*) [45], il momento cruciale della dialettica e della mistificazione hegeliana del dogma cristiano. Per lui la formula cristiana della Trinità, come rapporto di Padre, Figlio e Spirito, è fanciullesca... limitata all'ambito dell'immaginazione.

Hegel non si stanca di ritornare sui suoi passi e noi lo seguiamo per l'ultima volta e non sarà fatica inutile: qui troviamo l'applicazione esplicita del ritmo ternario dialettico. Per lui il Padre è il Dio astratto, è l'Universale, la particolarità eterna, abbracciante, totale. Noi siamo [qui] nello stadio dello Spirito, l'Universale include qui tutto in sé; l'Altro, il Figlio, è l'infinita particolarità, l'apparizione; il terzo, lo Spirito, è la singolarità come tale, ma l'Universale come totalità è anche spirito, tutti e tre sono spirito. Nel terzo noi diciamo, è Dio lo spirito, ma questo è anche presupponente, il terzo è anche il primo. Questo è essenzialmente da mantenere. Infatti quando noi diciamo: Dio *in sé* secondo il suo concetto è la potenza immediata, che si dirime e che ritorna in sé, allora questo è soltanto come la *negatività che immediatamente si rapporta a se stessa*, cioè l'assoluta riflessione in sé, ciò ch'è già la determinazione dello spirito. Poiché noi vogliamo pertanto parlare di Dio come nella sua *prima* determinazione, secondo il suo concetto, e di qui vogliamo giungere alle altre determinazioni, ecco che noi qui parliamo già del *terzo*: l'*Ultimo* è il *Primo*. Poiché noi per evitare questo, si comincia astrattamente; o poiché l'imperfezione del concetto trascura di parlare del Primo *solo secon-*

---

[45] *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, pp. 225, 237, 240, e passim. « Diremtion » è un termine proprio di Hegel di difficile traduzione.

do la sua determinazione, allora esso è l'*Universale* e quell'*Attività*, generare, creare, è già un principio distinto dall'Universale-astratto, ciò che come secondo Principio così appare e lascia apparire, come il Manifestante, l'Estrinsecarsi (*Logos, Sophia*), *come il primo* [è] l'abisso[46]... E Hegel stesso si riferisce alle speculazioni gnostiche: il Primo, il Padre, è lo ὄν, l'abisso, il vuoto, l'indeterminato, l'incomprensibile, è il negativo del concetto poiché ha questa determinazione negativa di essere questo negativo... È perciò abisso, βυθός, la profondità; è ὄν, l'eterno, che abita in un'altezza ineffabile; è αἰών, il Principio, prima di ogni cominciamento. Parimenti il secondo, cioè [per Hegel] l'esser-altro [il dirimersi], in generale l'attività di determinarsi è la determinazione più universale come in λόγος o verbo, come σοφία o sapienza che Hegel spiega come « l'uomo originario » del tutto puro (*der ursprüngliche, ganz reine Mensch*), e come ὅρασις ossia il vedere di Dio: esso è detto anche l'archetipo dell'uomo, Adamo Kadmon, l'unigenito (*der Eingeborene*).

Alla fine di questa deduzione immanentistica della Trinità, Hegel scopre le sue fonti: il principio di Böhme che la Trinità deve nascere « nel cuore dell'uomo » e il principio kantiano, che ha purificato il naturalismo mistico böhmiano, secondo il quale il conoscere deve contenere il vero ossia tutto ciò ch'è nel particolare[47]. E crediamo possa bastare per il nostro scopo di portare un giudizio sul teismo di Hegel.

Ciò che deve trattenere l'attenzione su questa « genealogia *a priori* » della Trinità divina è anzitutto il fatto strano — ma quando si osserva nel fondo non è poi tanto strano — che questo Mistero nel quale

---

[46] Diamo la parte principale di questo testo riassuntivo di tutto il processo hegeliano: « Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangene, totale Besonderheit. Wir sind auf des Stufe des Geistes, *das Allgemeine schliesst hier alles in sich*, das Andere, der Sohn ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelneit als solche, aber das *Allgemeine als Totalität ist selbst Geist*, alle Drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Diess ist wesentlich festzuhalten. Nämlich idem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Nacht, so ist er diess nur als *die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität*, d. i. die absolute Reflexion in sich schon die Bestimmung des *Geistes* ist » (*Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 240).

[47] *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 246. Sul processo trinitario in Böhme, v. *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet III, p. 278 ss. Hegel continua la sua esposizione trattando del Regno del Figlio (l. c., p. 247 ss.: dove tratta anche di Cristo e del peccato originale) e del Regno dello Spirito che per lui è l'Assoluto presente nella « Comunità » (l. c., p. 308 ss.).

effettivamente si celebra l'infinita esuberanza della vita divina nell'immanenza più assoluta della divina essenza, viene da Hegel ridotto ad un processo di « diventar-altro » nel quale l'origine del Figlio e la creazione del mondo appartengono allo stesso processo. Poi, e di conseguenza, il fulcro delle processioni trinitarie non è per Hegel la costituzione e distinzione delle divine Persone mediante l'opposizione delle relazioni e la posizione di ciascuna per sé sussistente nell'identica natura divina, ma la restituzione dell'unità del Concetto o Idea assoluta, ossia è il processo inverso di ritorno all'unità dello Spirito assoluto come identità di finito e Infinito. Perciò, ed è la terza osservazione di fondo, non ha alcun senso nella spiegazione hegeliana il parlare di tre Persone in Dio: anzi lo stesso concetto di « persona » e « personalità » — il concetto tanto caro a Jacobi — non si può applicare a Dio [48]. Hegel è esplicito: la personalità è ciò che si fonda sulla libertà, la libertà prima, la più profonda, la più interiore, ma anche la forma più astratta del come la libertà si manifesta nel soggetto: per Hegel, « io sono persona » significa « io sono per me » ossia ciò ch'è assolutamente riservato (*das schlechthin Spröde*). Persona indica perciò l'essere-per-sé, qualcosa di rigido e riservato, di autonomo, di uno... ma la categoria dell'uno è secondo la logica una categoria cattiva: è l'uno del tutto astratto. Hegel, che concepisce la distinzione trinitaria come sviluppo dialettico dell'essenza divina e intende quindi le tre Persone come « momenti » dell'Idea assoluta, deve anzitutto e soprattutto negare qualsiasi significato proprio alle tre Persone e allo stesso concetto di personalità: anzi con l'insistere sulla personalità in Dio, secondo il dogma della Trinità, si finirebbe per avere tre dèi, si dimenticherebbe la *negatività assoluta*, si perderebbe l'unità dell'essenza divina. Infatti la personalità che non si dissolve nell'Idea divina è il male (*das Böse*): « Nell'unità divina la personalità è posta come distinta da ciò grazie al quale è tolta » [49]. Un'ultima osserva-

---

[48] A esser precisi, Hegel procede — e questo in virtù del principio d'immanenza — in modo diametralmente opposto alla dottrina cristiana negando ogni consistenza al termine « persona » nel processo trinitario, per concederlo in astratto nel senso di « personalità » a Dio come Spirito e Idea assoluta.

[49] « In der göttliche Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelost gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird » (*Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, 239). Esposizioni più succinte, ma negli stessi termini, di questa dissoluzione dei dogmi del cristianesimo, Hegel le ha date nelle opere contemporanee dell'ultimo periodo di Berlino (*Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet III, p. 86 ss.; *Philosophie der Geschichte*, ed. Gans, p. 387 ss.).

zione per il nostro contesto: lungi dall'esprimere la Trinità cristiana la concezione più alta di Dio, essa per Hegel è superata e dev'essere dissolta nel semplice concetto di Spirito assoluto; a sua volta [neppure] questo concetto di Assoluto come spirito non può articolarsi come Persona, ma dev'essere dissolto nei momenti della dialettica. Leggiamo infatti: « Dio è Spirito, ciò che si rende oggettivo e in questo è ciò che conosce se stesso, è la concreta identità » [50]: frasi simili ricorrono ovunque nella filosofia della religione.

Il tutto si può riassumere quindi nel concetto di *Geist*, spirito, che permette ad Hegel il doppio movimento [nientificante!], quello di « svolgere » Dio dall'interno dell'immanenza della coscienza umana e quello di elevare o collocare la medesima coscienza umana all'interno della manifestazione di Dio. Ascoltiamo ancora un testo che ci pare fra i più completi: « Dio, secondo Aristotele, è Atto. L'Atto puro è sapere [...], ma per essere posto come attività dev'essere posto nei suoi momenti: al sapere appartiene un [che di] altro, e in quanto il sapere lo sa, allora gli è appropriato. Da questo si spiega che Dio, l'essente in sé e per sé, genera eternamente sé come suo Figlio, distingue sé da sé: il giudizio assoluto. Ma ciò ch'è così distinto da sé, non ha la figura di un esser-altro, ma il distinto è immediatamente soltanto ciò ch'è stato separato da esso. *Dio è spirito*: nessuna oscurità, nessuna colorazione o mistura entra in questa luce. Il rapporto di Padre e Figlio è preso dalla vita organica ed è usato nell'ambito della rappresentazione: questo rapporto naturale è solo un'immagine e pertanto non corrisponde del tutto a ciò che dev'essere espresso. Noi diciamo: Dio genera eternamente il suo Figlio, Dio distingue sé da sé, così noi cominciamo a parlare di Dio, Egli fa questo ed è nell'altro ch'è posto assolutamente in se stesso (la forma dell'amore); ma noi dobbiamo anche sapere che Dio è *questo intero fare*. Dio è il cominciamento, egli fa questo, ma è altrettanto la fine, la totalità: così, come totalità, Dio è lo Spirito. Dio semplicemente come il Padre non è ancora il Vero (così senza il Figlio è conosciuto dalla religione ebraica), è piuttosto *inizio e fine*; è il suo presupposto, fa di

---

[50] « Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst *wissend*, das ist die concrete Identität » (*Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 236). Perciò un teologo danese, contemporaneo di Kierkegaard, concludeva che nella filosofia hegeliana non si può più parlare della categoria della personalità: « At Personlighedens Kategorie, *sensu teologico*, ikke naermere er kommen til Orde i Hegel Logik, er indlysende » (P. M. Stilling, *Den moderne Atheisme*, Copenaghen 1844, p. 33).

se stesso il presupposto (questo è solo un'altra forma del distinguere), Egli è il processo eterno [...], la verità assoluta [...]. Qui non c'è più nulla da fare, non c'è da dimostrare che il dogma, questo mistero tranquillo, è la verità eterna: questo avviene, come si è detto, in tutta la filosofia » [51]. Il testo, che è completo nei momenti essenziali, si spiega ormai da sé, senza commenti.

Il nocciolo del procedimento hegeliano di vanificazione del dogma prima e poi della negazione di Dio stesso, concepito come Persona libera, creatore del mondo e dell'uomo, ultimo fine, ecc. è la riduzione del processo trinitario al processo logico del concetto soggettivo (concetto, giudizio, conclusione = Padre, Figlio e Spirito Santo). Tale processo soggettivo viene « oggettivato » nei tre momenti dell'universale (astratto), del particolare e del concreto, ove il Reale e il Vero diventano il Tutto: così come nel (primo) processo soggettivo viene « profanata » la Trinità cristiana, così nel (secondo) processo oggettivo viene eliminato Dio che è concepito — si badi bene — come la « totalità » dell'essere, della vita, della verità [52]. Precisamente — e si badi ancora — Dio è il concetto che comprende se stesso ossia che sviluppa dialetticamente, cioè mediante la negatività del finito e quindi del ritorno a se stesso, l'infinita virtualità del Concetto, l'Essere come compiuto, come Totalità intensiva [53]. La verità della teologia cristiana si trova « dimostrata » nella logica hegeliana il cui sviluppo espone il manifestarsi dell'Idea e della Storia in divenire [54]: così la logica hegeliana costituisce la più radicale mistificazione e profanazione del problema di Dio di tutta la storia del pensiero ed a ragione perciò tutte le forme dell'ateismo contemporaneo si richiamano più o meno direttamente ad Hegel.

---

[51] *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 228 s. Più sotto: « Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut *sich* in seinem Anderen an » (l. c., p. 233). Ancora: « Gott, der Geist, ist es eben *selbst auch*, der diese *Widersprüche aufhebt*. Er hat nicht erst auf diesen Verstand gewaertet, diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten ebenso diess, sie in sich zu unterschieden, diese Diremtion » (l. c., p. 237).

[52] « Die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, sich wissende *Wahrheit*, und ist *alle Wahrheit* » (*Wissenschaft der Logik*, Buch III, Kap. 3, ed. von Henning III, p. 328, ed. Lasson II, p. 484).

[53] « Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität » (*Wissenschaft der Logik*, l. c., ed. von Henning III, p. 352, ed. Lasson II, p. 504).

[54] In questo senso l'ultimo capitolo della Logica (*Die absolute Idee*) offre un compendio di evidenza impressionante di questa « steologizzazione » del pensiero nella semplice riduzione di Dio all'Essere come universale concreto.

4

TEOLOGISMO IDEALISTICO E ATEISMO IMMANENTISTICO

Da Kant fino a Hegel è un crescere continuo dell'affermazione di Dio come Assoluto, ma soltanto per perderlo come Persona trascendente, senza possibilità di ricupero: il crescere è dato soprattutto dalla unificazione, o superamento della dissociazione, fra la ragione teoretica e la ragione pratica così che l'affermazione di Dio che in Kant e nel primo Fichte restava alla tangente e affidata al *Glaube*, in Schelling e soprattutto in Hegel essa coincide con l'attività speculativa di cui Dio diventa principio e mezzo e fine, forma e contenuto, cominciamento e risultato (di se stesso). L'ambizione del *cogito* di Cartesio sembra finalmente soddisfatta: il *cogitare*, l'attuarsi del *Geist*, si attua come il manifestarsi di Dio stesso all'uomo nella natura e nella storia. Ma poiché il *Geist* di cui si tratta non può essere che la presenza dell'attività umana a se stessa e deve risolversi in essa, ecco che la massima affermazione teologica del pensiero moderno, come l'hegeliana, coincide nel fondo con la negazione irrimediabile della trascendenza ossia con l'ateismo radicale.

L'ateismo moderno non comincia con Feuerbach come « insidia teoretica »: anzi c'è nello stesso Kant e ancora più su, dovunque si assume il *cogito* nel suo rigore speculativo, come si è visto.

Jacobi aveva centrato la sua accusa di ateismo nello spinozismo, identificando l'inflazione di Assoluto, ch'è il panteismo, con l'ateismo, ed aveva colpito direttamente prima Lessing, poi Fichte e Schelling. La stessa accusa si applica, anzi di più, a Hegel e perfino a Schleiermacher, il teologo principe del protestantesimo moderno [1]. Anche per Schleiermacher infatti lo « spirito » (*Geist*), nel senso di attività della co-

---

[1] Cf. l'eccellente studio di E. Brunner, *Die Mystik und das Wort.* Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924, spec. p. 358 ss.

scienza umana, è solo una modificazione, un'apparizione, dell'Assoluto: è vero che nessuno dei grandi filosofi contemporanei ha tanto parlato della « individualità » come lui, ma si deve dire che — a differenza del cristianesimo, come della teologia e dello stesso Kant — il soggetto dell'etica non è più l'uomo singolo ma « la » Ragione intesa come organismo cosmico: si resta quindi sul piano dei grandi idealisti trascendentali. Egli infatti parla nella *Ethik* di una « scissione della natura umana nella molteplicità dei singoli » così che « ...ogni singolo è un individuo particolare posto come in sé dalla ragione e dalla natura solo come organo e simbolo » (§ 157). Quindi anche per Schleiermacher l'essere reale appartiene al Tutto, alla Ragione e alla natura, al singolo invece va attribuito il non-essere: la realtà è costituita dall'unificazione di Ragione e natura. A questo modo per il « mistico » Schleiermacher l'« Io » dei singoli è solo « opera della coseità » (*Werk der Dinglichkeit*), solo « forma terrena di apparizione » (*irdische Erscheinungsform*) e perciò solo « organo e simbolo » (§ 50).

Perciò anche a Schleiermacher, come ad Hegel e all'idealismo metafisico, manca completamente il concetto della personalità libera e la sua dottrina della Ragione universale, su cui si fonda la *Ethik* di Schleiermacher, concepisce il rapporto di finito-Infinito del tutto come il suo avversario Hegel. L'accusa di Jacobi si deve estendere allora anche a Schleiermacher: del resto il suo spinozismo e panteismo è fuori discussione, anche se le formule sembrano evolversi nelle varie opere. Nelle *Reden* (1798) i termini di Dio e universo, Dio e unità del mondo, sono usati per indicare concetti identici e l'espressione impersonale di « universo » è preferita a quella di Dio personale e la questione della « personalità di Dio » vi ha un posto secondario [2]. Se tuttavia nelle opere seguenti si osserva qualche sforzo per una distinzione fra Dio e il mondo, ancora nelle *Erläuterungen* alle *Reden* (del 1821), mentre cerca di difendersi dall'accusa di panteismo, il mondo è pensato come « il vero Tutto che include in sé Dio » [3]. Nella *Dialektik* si mostra che « un essere di

---

[2] La tesi dell'Hirsch che le *Reden* siano state scritte sotto lo stimolo dell'*Atheismusstreit* (cf. *Geschichte der neuern prot. Theologie*, IV, p. 515) non sembra molto fondata, per la diversità dei punti di vista difesi da Schleiermacher e da Fichte (così Fried. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers*, Zürich 1965, p. 195 s.); ma perché le *Reden* non potrebbero essere una risposta alla posizione di Fichte?

[3] E. Brunner, *Op. cit.*, p. 323 ss. l'A. mostra in particolare l'influsso su Schleiermacher di Fichte (attivismo), di Herder, Goethe, Schelling... (panteismo vitalistico), così che l'individuo come persona diventa un nome vuoto. Schleierma-

Dio fuori del mondo » né ci può essere dato, né può da noi essere compreso così che i due valori si condizionano a vicenda in guisa che Schleiermacher ripete — certamente senza volerlo! — la formula dell'avversario Hegel: « Non c'è Dio senza mondo, non c'è mondo senza Dio »[4], non come identici ma come « correlati » dialettici. La ragione profonda di questo nuovo panteismo è che il *Glaube* di Schleiermacher non si rapporta affatto alla fede biblica del cristianesimo, ma al principio d'immanenza attuato come *Gefühl* soggettivo. Di qui la negazione della dottrina della creazione ch'è giudicata « priva d'interesse religioso »: infatti il nostro « sentimento immediato di dipendenza » (*unmittelbares Abhängigkeitsgefühl*) — ch'è il principio fondamentale di Schleiermacher come l'intuizione intellettuale degli idealisti trascendentali — non trova nella dottrina della creazione « una soddisfazione più precisa che in una creazione eterna del mondo ». Quindi la creazione, per Schleiermacher come per Hegel, sfuma in una specie di rapporto dialettico eterno fra il finito e l'Infinito, così che di una distinzione fra il mondo e Dio nel senso del teismo non si può più parlare: per Schleiermacher come per Hegel, « ...non si può più parlare di un creatore o di un formatore del mondo, ma di uno Spirito del mondo » soltanto[5].

Altrettanto dicasi del problema cruciale della « personalità di Dio »: se Schleiermacher applica spesso a Dio il termine e il concetto di « vivente » (*lebendig*) come già Fichte-Schelling-Hegel..., si guarda bene invece dall'applicare a Dio l'idea di « persona » e glielo proibisce il principio della sua semantica teologica, il quale dice: « Tutte le proprietà che noi attribuiamo a Dio non devono indicare qualcosa di particolare in Dio, ma solo qualcosa di particolare nella maniera di riferire a lui il semplice sentimento di dipendenza »[6]. Dio sfuma così nella « unità » dei contrari o, come dice Schleiermacher, nella « indifferenza » dei mede-

---

cher diventa così, come Hegel, il sostenitore dell'universale, del genere, della massa... contro il singolo, a differenza di Kierkegaard che il Brunner opportunamente evoca qui contro Schleiermacher (p. 329 s.).

[4] « *Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott* » (F. D. Schleiermacher, *Dialektik*, § 218, ed. R. Odebrecht, Leipzig 1942, p. 303).

[5] Per la dottrina di Scheiermacher sulla creazione, v. *Der christliche Glaube*, I, § 36, 2 e § 49, 3. L'ultima espressione da noi citata è di H. Scholz, riportata da E. Brunner (*Op. cit.*, p. 366, nota 4) ed è l'espressione dominante nelle *Reden über die Religion*, come abbiamo osservato nell'Introduzione.

[6] « Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas besonders in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechtinnige Abhängikeitsgefühl auf ihn zu beziehen » (*Der christliche Glaube*, I, § 50, ed. Redeker, Bd. I, p. 255).

simi: Dio è l'essere puro, indeterminato, l'*apeiron*, che corrisponde all'assoluta indeterminatezza e indeterminazione del *Gefühl*: è il *Seyn* dell'immediatezza, secondo la terminologia hegeliana, svelato dall'immediato sentimento di dipendenza.

Anche in Schleiermacher quindi operano, dal profondo, Spinoza e Kant: d'altronde il suo *Glaube*, come percezione immediata di Dio causa del mondo, non sembra molto distante dal *Glaube* di Jacobi e non per nulla Mendelssohn aveva accusato di ateismo lo stesso Jacobi, il « grande inquisitore » dell'ateismo moderno, perché aveva affidato tutto alla fede, negando la possibilità della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio [7]. L'accusa di Mendelssohn è fatta più per cenni che non con una discussione compiuta: per Jacobi ogni filosofia dimostrativa, come si è visto, è ateismo, fatalismo..., ma allora non solo Lessing, ma anche Leibniz, Wolff e tutti i « filosofi dimostranti » sono atei e fatalisti! D'altra parte il principio messo avanti da Jacobi che « ogni dimostrazione presuppone il dimostrato, il cui principio è la rivelazione » e che « l'elemento di ogni conoscenza e attività umana è la fede » vuol mettere fine a ogni discussione: a questo modo anche Aristotele ha avuto rivelazioni e Spinoza era un eroe della fede [8]. Venendo poi a discutere l'antispinozismo di Jacobi, Mendelssohn trova per esempio che Jacobi è determinista come Spinoza poiché non riconosce all'Infinito il carattere d'individualità, quindi non gli si può attribuire nessuna volontà, nessuna libertà, poiché queste presuppongono la sostanzialità reale e singolare [9].

Poco chiara ancora è per Mendelssohn la dichiarazione del « realismo di Jacobi: « Non è il pensiero la fonte della sostanza, ma la sostanza è la fonte del pensiero. Quindi ci dev'essere prima del pensiero qualcosa di non pensante, come ciò che dev'essere ammesso per primo; qualcosa che dev'essere pensato, anche se non assolutamente nella possibilità, come l'assolutamente primo secondo l'intima natura nella rappresentazione, nell'essenza ». Questo, osserva Mendelssohn, è un salto nel vuoto: il pensare qualcosa che precede ogni pensiero, e che non è quindi pensabile neppure per l'intelletto più perfetto. A proposito di pensiero, incalza Mendelssohn, Jacobi riconosce come materia e oggetto del pen-

---

[7] M. Mendelssohn, *An die Freunde Lessings*, in *Sämmtliche Werke*, Wien 1838, p. 502 ss.

[8] M. Mendelssohn, *An die Freunde...*, ed. cit., p. 509; v. a p. 514 le osservazioni sul *salto mortale* di Jacobi.

[9] M. Mendelssohn, *An die Freunde...*, ed. cit., p. 513.

siero solo l'estensione e il movimento ai quali riduce tutte le qualità dei sensi, come Locke riduceva le qualità secondarie alle qualità primarie: ma questo non è necessario per uno spinoziano, poiché secondo Spinoza l'estensione è una proprietà della Sostanza unica infinita [10].

Non meno pertinente è la critica di Mendelssohn alla concezione di Jacobi sul rapporto essere-pensiero nella Lettera a Hemsterhuis, dove Jacobi fa parlare Spinoza: « La pensée considérée dans son essence n'est que le sentiment de l'*être*, en tant qu'il est déterminé, individuel, et en relation avec d'autres individus. La volonté n'est que le sentiment de l'être déterminé agissant comme individu... » [11]. Mendelssohn confessa di non capirci nulla, e specialmente cosa significhi « essere universale », essere *per excellentiam* o sostanza; non riesce a comprendere né perché Jacobi si richiami a Kant per spiegare l'espressione *le sentiment d'être*, né perché Jacobi identifichi la volontà [in Spinoza] con *le sentiment d'être*; per Spinoza invece sono possibili concetti senza coscienza ossia c'è « un pensiero senza essere » (*ein Denken ohne Seyn*) [12]. Siamo quindi giunti nel cuore stesso della controversia e il principio d'immanenza avanza a tutt'e due i contendenti le sue esigenze, ma nessuno dei due riesce a dipanare la matassa: sembra che da ambedue le parti tutto sia finito in un nulla di fatto.

La situazione dell'*Atheismusstreit* era perciò essenzialmente ambigua e il risultato era già scontato in partenza: l'antispinozismo di Jacobi forse sorgeva da motivi profondi e intendeva colpire il bersaglio, ma i colpi andavano a vuoto proprio perché mancava fra i contendenti una concezione adeguata del rapporto essere-pensiero. Questo rapporto era concepito in Spinoza *more geometrico* secondo la necessità assoluta dell'identità: Jacobi invece oscilla tra un realismo del sentimento e del *Glaube*, che non è né realismo né idealismo, ma resta sempre immanentismo, in quanto l'essere è mediato dal sentimento e dal *Glaube*. Ma Jacobi perderà la partita, perché il suo sentimento è principio e fine a un tempo e perciò non spiega nulla del divenire della coscienza nei processi della scienza e della natura e nei problemi della storia: il *Glaube* è un espediente di pigrizia, una contaminazione di una categoria

---

[10] M. Mendelssohn, *An die Freunde...*, ed. cit., p. 515.

[11] Jacobi, S. W., IV, 1, p. 134; cf. p. 152.

[12] M. Mendelssohn, *An die Freunde...*, ed. cit., p. 519 s. Nella Lettera ad Emilia Reimarus (24 maggio 1785) Mendelssohn confessa che più Jacobi gli invia spiegazioni, meno lui lo capisce (*Op. cit.*, p. 323). La risposta di Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* (S. W., IV, 2, p. 171 ss.) conferma, a mio avviso, quest'impressione.

religiosa la quale deve — caso mai — seguire l'esercizio della ragione e non fondarlo e precederlo. Perciò sarà Spinoza ad aver partita vinta, grazie all'assunzione del principio dell'unità dell'essere da parte dell'idealismo trascendentale. Hegel rimprovera perciò a Jacobi di essersi fermato all'immediato, al finito empirico del *Verstand*, e di aver perciò ignorato la vera natura del pensiero essenziale, la quale è di togliersi nella mediazione della mediazione ossia di trapassare dal finito nell'Infinito: ma le scienze del finito ignorano Dio. E la nozione più propria di Dio è precisamente quella che Jacobi attribuisce a Spinoza, cioè che Dio è « il principio di essere in ogni esistenza » (*das Prinzipium des Seins in allem Dasein*) ossia che la prima definizione dell'Assoluto è proprio che l'Assoluto è « l'Essere », ch'è la definizione più astratta: ma poiché ciò da cui si fa astrazione è il finito, essa significa che Dio è il « plesso di tutte le realtà » (*Inbegriff aller Realitäten*), è il reale di ogni realtà, ciò che c'è di più reale (*das Allrealste*)[13]. Spinoza non poteva quindi, e meno di tutto l'idealismo trascendentale, essere tacciato di ateismo!

La posizione di Fichte, nell'incidente dell'*Atheismusstreit*, resta sintomatica e quasi paradigmatica nello sviluppo e nel significato del pensiero moderno. Fichte, come si è visto, manifesta — a differenza di Forberg — non solo un'adesione al teismo senza riserve, ma considera la certezza dell'esistenza di Dio come il fondamento di qualsiasi altra certezza[14]; e non c'è motivo di dubitare della sua sincerità, una volta

---

[13] Cf. G. W. Hegel, *Enc. d. philos. Wiss.*, spec. §§ 50, 62, 86. Va segnalata anche l'ampia esposizione che Hegel fa della critica di Jacobi contro la sintesi kantiana *a priori* nella grande Logica (si tratta del saggio: *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, Jacobi, S. W., III, p. 61 ss.). Hegel prende atto della critica di Jacobi all'astrazione intellettualistica, da cui non si può mai giungere al concetto ossia ad una « sintesi »: dallo spazio *uno* [astratto], dal tempo *uno*, dalla coscienza *una*... non si arriva alla sintesi, ogni cosa è *uno* e non *altro*... un *is*, *ea*, *id*, *identitas* senza *hicceitas*, *haecceitas*, *hocceitas*... Qui tre astratti restano perduti nell'indeterminato, né la « spontaneità pura » (dell'*Ich denke*) può nulla, la pura vocale non può da sé diventare consonante! Bene! ma c'è un'altra sintesi, non puramente estrinseca quale la pensa Jacobi, cioè la sintesi *a priori* dei diversi ossia dell'essere e del nulla, quale si dà nel « divenire », per la quale la domanda di Jacobi del « come » dall'astratto si passi al concreto non ha più senso. E l'errore di Jacobi è di fermarsi al punto dell'inizio: allo *E' E' E'* della copula, che preclude la possibilità di ogni sintesi per restare nel vuoto (*Wissenschaft der Logik*, Buch I, Absch. I, ed. Lasson I, p. 81 ss.).

[14] « Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern des Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewissheit, das einzige absolut gültige Objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt » (*Ueber den Grund unsers Glaubens...*, Lindau, p. 34, Medicus III, p. 131).

accettata l'identificazione dell'Assoluto con il fondamento morale della vita dello spirito. Il divario era perciò assai più profondo di quanto non supponessero i suoi avversari e accusatori. La *Wissenschaftslehre* afferma l'esistenza di due mondi antitetici, ossia il mondo dell'azione e del dovere e il mondo della riflessione o pensiero, il mondo del valore e il mondo della realtà e dell'essere: il primo è il mondo dell'Io assoluto ossia della libertà e della spiritualità, il secondo quello della necessità e dell'immediatezza sensibile ovvero dell'« essere morto ». Di qui la dichiarazione del primo Fichte dell'insostenibilità del concetto di Dio nel senso di una realtà sostanziale e personale e il rifiuto di applicare a Dio il concetto dell'essere. Proprio chi volesse applicare a Dio il concetto di « essere » e di sostanza, lo legherebbe alla finitezza e alla realtà sensibile: costui, sì, che sarebbe senza Dio e contro Dio, un ateo perfetto, poiché il mondo dell'essere è il nulla [15]. Di qui si comprende che il mondo del puro agire, la sfera dell'Io assoluto, costituisce l'ordine morale del mondo. Esso è l'*ordo ordinans* nella terminologia di Fichte e l'Io assoluto è Dio, il quale si attua per così dire su due fronti: è anzitutto l'agire puro dell'Io che pone ovvero mostra il mondo nuovo dei valori, è poi l'agire dell'Io che oggettiva se stesso e così discende nel mondo inferiore della realtà senza mescolarsi con esso. Questa concezione che aveva allarmato il potere pubblico, provocando la nota condanna, ottenne invece a Fichte la difesa perfino da parte di qualche teologo e Fichte fu accostato, nientemeno, che a S. Tommaso d'Aquino! [16]. Il problema era da porre quindi in *alto loco*, ossia nella determinazione dell'essere e del rapporto costitutivo dell'essere alla coscienza: Fichte che già pensa l'Assoluto idealistico, ma si muove ancora nel dualismo kantiano della Ragion pura e della Ragion pratica, riserva l'essere

---

[15] Cf. le dichiarazioni già ricordate della *Appellation an das Publicum* (Medicus III, p. 168 s.). Nel 1797 Fichte scriveva: « Alles Sein ist ihr [per la *W.-L.*] notwendig ein *sinnliches*. [...] Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln » (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Medicus III, p. 56). E nel commento al Platner del 1797: « Man muss die kritische Philosophie so lange missverstehen, bis man nicht inne ist, dass sie nicht Dogmatismus, sondern Idealismus sei, die vom Ich, vom Tun, nicht aber vom Sein ausgeht » (*Logik und Metaphysik*, § 756, in J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. H. Jacob, Berlin 1937, Bd. II, p. 243).

[16] Cf. F. Herweck, *Die Giessner Beteilung an dem Fichteschen Atheismusstreit*, Leipzig 1913, pp. 18 s., 41; vengono citati i testi tomistici che dichiarano Dio Primo Principio e Atto Puro! Fichte fu difeso a Giessen dal teologo Johann Ernst Cristian Schmidt e dal teologo e filosofo Johann Cristian Gottlieb Schaumann.

per la realtà fenomenica ch'è attestata dall'esperienza sensibile ed espressa dal vuoto « è » (*ist*) della copula. La condanna di Fichte e l'accusa di ateismo è lo scotto ch'egli ha dovuto pagare al razionalismo wolffiano che aveva essenzializzato l'atto di essere e non aveva trovato altro fondamento [di certezza] per l'esistenza che la testimonianza dei sensi. Ma questo è il dramma di tutto il pensiero moderno legato al principio d'immanenza: Fichte, ch'è un pensatore meno sobrio ma indubbiamente più profondo di Kant, se n'è accorto ed ha pensato di porre l'Assoluto non più in forma postulatoria, come in Kant, ma assertoria e categorica e di elevare la sfera pratica a fondamento primario della verità e della certezza [17]. L'infortunio dell'*Atheismusstreit* non è stato senza effetto per Fichte stesso che ha potuto procedere ad un assetto più unitario e coerente del suo pensiero per chiarire quello ch'è il compito essenziale della filosofia la quale non è più una... considerazione razionale obiettiva *di* qualcosa di dato (nell'esperienza) come volevano il dogmatismo, il razionalismo, la *Popularphilosophie* del tardo illuminismo tedesco, ma è « filosofia della filosofia » in senso forte. Di qui si comprende allora perché per Fichte l'intera dottrina speculativa, la filosofia, la « scienza » semplicemente, come quella che espone il rapporto di essere, agire e

---

[17] « Der immanente Idealismus Fichtes aber, der zwar ursprünglich von Kants Postulatenlehre ausging, von da dann aber zum Gedanken der " Bedingungen des Selbstbewusstseins " weiter schritt, bleibt im geistigen Leben selbst darinnen — er spricht von Gott nicht als von einem Sein an sich, sondern nur nach den " Beziehungen auf uns ", d. h. von Gott, sofern er tragendes und bildendes Prinzip in unseren Leben selber ist! » (H. Heimsoeth, *Fichte*, München 1923, p. 17). Ma nell'ultimo Fichte la situazione si capovolge, come diremo subito. Fichte in un primo tempo replicò con la sua ostinata fermezza agli avversari insistendo sulle sue idee incriminate, ma in un secondo tempo (nelle *Rückerinnerungen...*), sembra sotto l'influsso della critica di Jacobi, riprende lo studio del problema in se stesso e avanza una distinzione più netta fra sapere e fede, come fra filosofia della religione come sapere e la religione come vita e forza, la distinzione fra un sentimento sensibile e uno intellettuale il quale ha in sé la certezza del dovere morale e il fondamento della religione. Così Dio può assumere, sia pure con qualche riserva, anche i predicati metafisici: « Indem so in Gott die moralische Welt, der unsere Pflicht entspringt, und die natürliche Welt, in der wir den Vernunftzweck verwirklichen sollen, zur Einheit verbunden wird, nimmt Fichte keinen Anstoss mehr daran, auch die gewöhnlichen Prädikate des Schöpfers, Erhalters und Regenten auf Gott zu übertragen » (M. Wundt, *Fichte*, Stuttgart 1927, p. 272). Questo processo di decantazione speculativa dell'*Atheismusstreit* si continua in *Aus einem Privatschreiben* e nella più compiuta *Bestimmung der Menschen* (1800) e si compie negli ultimi scritti.

valore, questo rapporto scambievole dei due mondi, sia un fare che così oggettiva ed espone se stesso: fra il primo Fichte e il secondo, quindi, non c'è rottura alcuna [18], poiché è l'*Atheismusstreit* che ha provocato l'ulteriore sviluppo in cui si attenua il dualismo iniziale (kantiano) per far emergere l'unità della vita, della morale, della religione... nell'assolutezza dell'Io puro [19].

Però il problema, almeno per me, non ha avanzato di un passo rispetto alla sua esigenza reale ch'era poi semplicemente quella presentata, sia pur rozzamente, da Fichte: nella sua concezione dell'essere, Dio non è, né può essere, coscienza o persona..., a confessione dello stesso Fichte, e ciò finisce per sconvolgere ogni coscienza umana. È vero che né Jacobi, né alcuno dei suoi contemporanei era in grado di riprendere il problema al livello dove Fichte l'aveva posto per fugare lo scandalo che n'era sorto: occorreva, ed occorre tutt'oggi, cambiare completamente rotta al pensiero riportandolo al suo momento costitutivo del presentificarsi originario dell'essere per l'uomo, al di qua e quindi prima delle false vie del puro oggettivismo e del puro soggettivismo. L'ultimo Fichte,

---

[18] È la tesi presentata con solide riflessioni da F. A. Schmid, *Die Philosophie Fichtes mit Rüchsicht auf die Frage nach der « veränderten Lehre »*, Freiburg i. Br. 1904, spec. p. 13 ss.

[19] « Durch den Atheismusstreit musste Fichtes religiöses Denken einen mächtigen Anstoss erhalten, durch ihn wird die ganze Kraft seines Denkens nun mehr und mehr auf die religiöse Frage hingedrängt. [...] Die Wissenschaftslehre wird selbst Religionslehre: so gewaltig hat der durch den Atheismusstreit gegebene Anstoss gewirkt » (M. Wundt, *J. G. Fichte*, Stuttgart 1927, pp. 268, 277). Le oscillazioni e complicazioni del pensiero di Fichte in questo momento decisivo dello sviluppo del suo orientamento religioso e metafisico sono state studiate ed esposte con acume da W. Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart 1956, p. 88 ss. Gioverà osservare che per Fichte il problema dell'esistenza di Dio esula dalla filosofia ed appartiene al comportamento dell'uomo come tale: « Der Philosoph hat keinen Gott und kann keinen haben; er hat nur einen Begriff vom Begriffe oder von der Idee Gottes. Gott und Religion gibt es nur im Leben: aber der Philosoph, als solcher, ist nicht der ganze vollständige Mensch, sondern im Zustande der Abstraktion, und es ist unmöglich, dass jemand *nur* Philosoph sei » (*Rückerinnerungen...*, § 15, Medicus III, p. 212). E ancor più chiaramente verso la fine: « Ebensowenig ist das Sein Gottes zu bestimmen, zu charakterisieren, die spezifische Art seines Daseins anzugeben: denn dies kann unser Denken nicht, wie seltsam nachgewiesen: sondern es ist nur von seinen Taten zu Reden, und der Glaube an diese zu beleben, zu stärken, in stets gegenwärtigen Bewusstsein zu erhalten. Der Begriff Gottes lässt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern, nur durch Prädikate eines Handelns bestimmen » (*Op. cit.*, § 41, Medicus III, p. 235).

superate le amarezze dell'*Atheismusstreit* e a differenza di Forberg [20], rimasto al suo ateismo scettico, si concentra con crescente insistenza sul problema di Dio: nelle seguenti redazioni della *Wissenschaftslehre* (1801, 1804) il concetto dell'Assoluto come Volontà infinita è dominante, all'Assoluto sono ricondotti e dall'Assoluto sono derivati sia il mondo morale e intelligibile, sia il mondo sensibile. È ammirabile questa lotta di Fichte per sfuggire alla morsa del panteismo e per derivare la verità dello spirito finito dalla pienezza della Vita assoluta: anche se era destinata a fallire, come lo sarà nei seguenti idealismi che cadranno demoliti dalla sinistra hegeliana, essa indica il momento più appassionante di tutto l'idealismo moderno e l'apice della sua tensione.

Un nuovo elemento per chiarire questo sforzo di Fichte, nell'età più matura, è il capovolgimento, poco avvertito dai critici, del concetto kantiano di essere (*Sein*) che aveva avuto una parte notevole all'epoca dell'*Atheismusstreit*: allora, come si è visto ed è stato accennato poco fa, il *Sein* è identico al *Dasein* e significa l'esistenza sensibile, l'immediatezza empirica del molteplice e del diverso...: perciò il *Sein* non si poteva applicare a Dio. Invece, nell'età matura, anche Fichte, come Schelling e poi Hegel, pone nel *Sein* il carattere proprio di Dio [21], che viene descritto in termini di rigorosa metafisica.

1) L'Essere vero e autentico è Uno e non diventa, non comincia, non deriva da nulla; poiché se derivasse da qualcosa d'altro, dovrebbe presupporre un essente a suo fondamento e questo a sua volta un altro essente e si avrebbe il processo all'infinito.

2) All'interno di quest'Essere unico e semplice non può accadere nulla di nuovo, né avvenire alcun cambiamento: esso è e resta immutabile per tutta l'eternità.

3) L'Essere (*Sein*) si distingue dall'esistenza (*Dasein*): quello è oggetto dell'intuizione intellettuale, questa della rappresentazione sensibile.

4) L'Essere è perciò l'attualità di una coscienza immanente al sapere, è la vita della coscienza.

5) L'Essere divino è nascosto, assoluto, è la Vita perfetta ed eterna.

---

[20] Sulle crescenti differenze fra la posizione del Forberg e quella di Fichte, in conseguenza dell'*Atheismusstreit*, v. l'articolo citato di H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*, in *Kant-Studien*, IV, 1900, p. 148 ss.

[21] Cf. specialmente *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* del 1806, lez. III-IV, Medicus V, p. 143 ss.

6) Tutto deriva dall'Essere assoluto come sua manifestazione e si rapporta ad esso: « La vita reale del sapere è perciò, nella sua radice, l'Essere interiore e l'essenza dell'Assoluto stesso, e nient'altro » [22].

La prima conseguenza di questa dottrina è che noi, esseri razionali, non siamo quest'Essere assoluto ma tuttavia siamo legati a lui nella radice più intima della nostra esistenza in quanto siamo conoscenti; le altre cose invece, prive di coscienza, non sono se non in quanto sono conosciute e si trovano nella coscienza. In questa dottrina poi Dio come ha un Essere e una Vita intima e in sé nascosta, così ha anche un'esistenza, un *Dasein* cioè il suo manifestarsi nella vita e nel divenire del molteplice, senza però che questo passaggio dal *Sein* al *Dasein* porti in Dio nessuna mutazione [23]. Perciò in Dio l'Essere è identico all'esistenza e non c'è in Dio nessuna distinzione fra Essere e esistenza; quindi non bisogna mai confondere l'Essere con l'esistenza, ma mantenere l'Essere *come* Essere e l'Assoluto come Assoluto. La facoltà che apprende tutto questo è la « fede ferma e inconcussa » la quale afferma ch'esiste solo l'Uno, l'Immutabile, l'Eterno e niente fuori di lui; tutto il mutevole e cangiante quindi non è affatto e la sua apparizione è solo un « vuoto apparire » (*leeres Schein*)! [24]. Il capovolgimento è stato quindi nell'identificazione del *Sein* con la Coscienza assoluta ossia col superamento di quel dualismo (metodico) che ancora rimaneva nella prima teoria quando *Wissen* e *Glaube* erano distinti e il *Glaube* aveva per oggetto l'agire come aspirazione all'Assoluto nella sfera pratica. Ora invece l'immanenza è com-

---

[22] « Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes » (*Die Anweisung*..., lez. III, Medicus V, p. 155). Nella lez. IV, Fichte sembra attribuire l'origine di questa nozione di essere all'educazione religiosa (Medicus V, p. 159 s.).

[23] In questi ultimi scritti Fichte trascende Kant, poiché nega la morta « cosa in sé »: « Wenn Fichte Kants Ding an sich Begriff ablehnt, so bekämpft er darin nicht (wie der erkenntnistheoretische Idealismus) das Moment des " Ansich ", des " absolut " Existierens, sondern die Auffassung dieses Absoluten als eines " Dings ", das heisst als eines Toten, Sachlichen; nach ihm ist das Absolute (Gott) = Leben » (A. Messer, *Fichtes religiöse Weltanschauung*, Stuttgart 1923, p. 97).

[24] *Die Anweisung*..., lez. IV, Medicus V, p. 162. Il cambiamento di cui si parla è indicato fin dalla lez. I e consiste nell'identificazione di Essere-Vita (Coscienza): « Sein, — *Sein*, sage ich, und Leben ist abermals Eins und dasselbige. Nur das Leben vermag selbständig, von sich und durch sich selber da zu sein; und wiederum das Leben, so gewiss es nur Leben ist, führt das Dasein bei sich ». Se l'Essere è vita, continua Fichte, il non-essere è morte; non siamo ancora alla « negatività attiva » hegeliana, ma piuttosto ad una visione parmenidea trascendentale del reale: « Das Sein ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig: es gibt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein » (*Op. cit.*, lez. I, Medicus V, p. 116).

pleta senza alcun residuo. Già nella *W.-L.* del 1801 si legge di colpo l'identificazione dell'Assoluto con l'Essere, concepito al vertice del sapere e identificato col sapere: esso è scoperto ossia rivelato mediante l'intuizione ch'è un atto di libertà [25]. L'Essere di cui si parla è quindi l'atto di coscienza, l'essere come « presenza » *di* e *alla* coscienza, come afferma nel modo più esplicito la *W.-L.* del 1804, così che non c'è essere senza pensiero né pensiero senza essere ed ogni distinzione fra essere e pensiero si è completamente dileguata [26]. Il *Sein*, all'interno di questa nuova determinazione — con la quale sembra che Fichte faccia un nuovo passo per distaccarsi dal dualismo kantiano ed accostarsi al nuovo cammino di Schelling ed Hegel —, subisce una complicata elaborazione che meriterebbe di essere approfondita in altra sede ma il cui nucleo centrale può essere espresso dicendo che l'Essere è il contenuto, il darsi, il momento dell'oggettività, mentre la libertà (*Freiheit*) è l'atto, il produrre, il momento della soggettività e l'Assoluto è la sintesi. Fichte, è vero, rimarrà fedele fino in fondo alla « intuizione intellettuale » (*intellektuelle Anschauung*), ma ora egli parla anche della Ragione (*Vernunft*) ch'è descritta come la « pura luce » (*reines Licht*) e costituisce l'essere interiore e quindi il punto più alto del conoscere e alla fine l'Essere assoluto: [27] e questo è nuovo ed è un progresso non di terminologia soltanto. Sembra che questa *Wendung zum Sein* dell'ultima filosofia di Fichte sia dovuta proprio all'influsso di Jacobi, ossia anzitutto al principio che noi filosofando « possiamo solo costruire imitando l'essente originario » — e la *W.-L.* ne ha mostrato il processo effettivo, mentre il principio resta in Jacobi solo un postulato — e poi nel principio che... « la filosofia deve scoprire e manifestare l'*Essere in* sé e *da* sé » [28].

---

[25] *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801, spec. § 17, Medicus IV, p. 34 s.

[26] « Es folgt dass [...] der Unterschied zwischen Sein und Denken, als an sicht gültig, durchaus verschwindet. Freilich, alles, was in ihr [nella *W.-L.*] vorkommen kann, ist in der *Erscheinung*, die wir in uns vollzogen, in der Einsicht dass kein Sein ohne Denken sei, und umgekehrt, durchaus Sein und Denken *zugleich* » (*Die Wissenschaftslehre*, 1804, Medicus IV, p. 179).

[27] « Es ist daher klar, dass das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich als solches nicht setzten kann, ohne sich zu konstruiren und umgekehrt; dass daher in seinem Wesen beider zusammenfällt und durchaus Eins ist, Sein und Selbstkonstruktion, Sein und Wissen von sich » (*Op. cit.*, Medicus IV, p. 312).

[28] *Op. cit.*, Medicus IV, p. 314. L'elogio che segue sembra elevare esplicitamente l'opera di Jacobi su quella di Schelling e Hegel: « Durch die standhafte Behauptung dieser beiden Sätze hat dieser Schriftsteller [Jacobi] sich grosses Verdienst um das Zeitalter erworben, und vor allen den Philosophen, die ganz unbe-

Questi due punti di Jacobi sono capitali per la filosofia secondo Fichte il quale però non accetta il terzo ossia che non si possa dare una filosofia in senso proprio. L'*Atheismusstreit* non è stato quindi vano per il nuovo corso del pensiero.

Le ultime *W.-L.* corrono in questo nuovo solco dell'Essere con sempre maggior risolutezza. Nella critica a Schelling del 1806 il *Sein* non è solo il punto di partenza ma anche il punto di arrivo della Vita (*Leben*) e Fichte accetta la formula di Schelling che lo scopo della filosofia è la « conoscenza dell'unità di ogni essere con l'Essere divino ». Nella *W.-L.* del 1810 Dio è proclamato la Vita (e l'Essere) assoluta, nulla è fuori di Dio e il mondo è l'apparizione di Dio (*Erscheinung Gottes*), lo « schema della vita divina » (*Schema des göttlichen Lebens*) [29]. Un'esposizione dei rapporti fra Essere e Vita, Essere e Immagine (*Bild*), Essere e Concetto (*Begriff*) si legge nella postuma *Transzendentale Logik* del 1812 secondo la quale l'Essere è il fondamento (*Grund*) dell'immagine e del concetto: l'Essere è quindi l'attualità della vita che procede alla costruzione e comprensione (*Verstehen*) delle sue forme superiori. In quest'ultima fase del pensiero di Fichte, che mostra il superamento completo mediante il *Verstehen* della primitiva concezione del *Glaube*, abbiamo il trionfo di Dio — ma di un Dio ch'è solo Lui nella dignità dell'essere, mentre tutto il resto è apparire: un Dio quindi che non è né persona, né creatore libero, né provvidenza e dove tanto l'uomo come il mondo si esauriscono nell'essere una sua apparizione e senza speranza alcuna d'immortalità [30] — come in Hegel e nello spinozismo in generale contro il quale era partito col fervore di un apostolo il buon Jacobi.

Se si può riuscire a indicare i filoni profondi di una dottrina e i principi che ne guidano la formazione e lo sviluppo, non è mai facile invece mostrarne l'interiore dinamismo e il posto che ciascuno di essi occupa nel divenire dei vari sistemi. Così nella formazione della teologia

---

fangen nur nachkonstruiren, oder auch nachstümpern der Natur [Schelling!] und der Vernunft [Reinhold], sich vorteilhaft ausgezeichnet » (l. c., p. 315). Hegel nel 1804 era ancora agli inizi e stava maturando il suo pensiero. Perciò la seconda allusione forse riguarda Reinhold.

[29] *Bericht über W.-L.*, Medicus V, pp. 320 ss., 355. *Wissenschaftslehre*, 1810, Medicus V, p. 615 ss.). Sembra questa l'ultima formula: « Nur Gott ist. Ausser ihm seine Erscheinung » (*Angewendete Philosophie*, 1813, Medicus VI, p. 479, cf. p. 577).

[30] Ved. la negazione recisa dell'immortalità in senso panteistico nella *Wissenschaftslehre* del 1804: « Ueber die Unterblichkeit der Seele kann die W.-L. nichts statuiren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und was da ist, ist im Leben, ist so ewig dies » (Medicus IV, p. 236).

« atea » dell'idealismo vengono in primo piano Lessing, Kant, e prima ancora Böhme, Spinoza e lo stesso principio della Riforma di un immediato rapporto dell'individuo singolo a Dio svincolato da ogni rapporto di autorità positiva (Chiesa visibile). Quando Reimarus, Lessing, Kant... presentano le proprie critiche della religione storica (rivelata), la cultura tedesca era già tutta penetrata dei principi illuministici soprattutto ad opera di Wolff e della sua scuola. Ma gli idealisti trascendentali s'ispirano anche direttamente all'illuminismo inglese e francese e si può ammettere che l'intervento del principio illuministico ha avuto una parte notevole nel far « precipitare » per la seconda volta il principio d'immanenza nell'ateismo.

È noto l'influsso del deismo illuminista inglese (Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hume...) e dell'illuminismo francese (Voltaire, Montesquieu, Rousseau...) su Kant, quando critica la religione positiva storica [31]. Meno noto è invece l'entusiasmo di Fichte per gli ideali libertari della rivoluzione francese alla quale dedicò un ampio scritto del primo periodo [32], ch'è un trattato compiuto di etica politica, influenzato soprattuto dalla teoria della *volonté générale* di Rousseau. Rileviamo le seguenti dottrine fondamentali:

1) Il valore della rivoluzione francese si riassume nel motto: « diritto dell'uomo e valore dell'uomo » (*Menschenrecht und Menschenwert*), e quindi nella proclamazione dei diritti e dei doveri dell'uomo.

2) La religione è un prodotto della moralità (*Sittlichkeit*).

3) La libertà è il sigillo della divinità sulla nostra fronte.

4) Dio s'identifica con la Ragione ed è l'esecutore della legge morale, è il « Padre degli spiriti » (*Vater der Geister*).

5) La coscienza è ciò che lega maggiormente (*das Bindendste*) l'uomo.

6) Dio è il giudice morale universale.

---

[31] Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, specialmente per la critica alla dottrina del peccato originale e il concetto del « Regno di Dio in terra » e della Chiesa.

[32] Il titolo completo è: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, ed. R. Strecker, in *J. G. Fichte Werke*, Erste Ergänzungsband, Leipzig 1922. Al primo periodo invece appartengono i brevi *Einige Aphorismen über Religion und Deismus* (1790) ch'è un ditirambo per la religione illuministica e la sua interpretazione del cristianesimo in cui si avverte, secondo i nuovi editori, una conoscenza appena iniziale del pensiero kantiano (cf. J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. R. Lauth und H. Jakob, Stuttgart 1962, Bd. I, p. 286).

Sulla funzione della « Chiesa visibile » leggiamo ch'essa è « la unica legislatrice e il giudice al posto di Dio e che nessun articolo di fede dev'essere creduto perché è in sé credibile ma perché la Chiesa comanda di crederlo ». Perciò chi non crede alla Chiesa, non crede a nessun articolo di fede [33].

Più deciso e complesso invece è l'atteggiamento di Hegel verso l'illuminismo: anche qui, come in ogni problema e fatto spirituale, egli si mette a rilevare i contrasti, gli aspetti positivi e negativi per chiarire il sorgere di una superiore verità [34]. Il nucleo positivo dell'illuminismo Hegel lo vede nella rivendicazione della libertà, soprattutto nell'illuminismo francese sul quale si sofferma Hegel; quindi, nella distruzione da parte dell'autocoscienza dei concetti tradizionali come essenze rigide, la verità di qualsiasi concetto — di bene e di male, di potenza e ricchezza, le stesse rappresentazioni della fede su Dio e il suo rapporto al mondo e il rapporto dell'autocoscienza cioè dell'uomo verso lui — non ha valore in sé e per sé ma solo in quanto è nell'autocoscienza. In altre parole, si accetta l'eliminazione della morale e della religione positiva cioè cristiana come verità in sé e per sé. Ma Hegel non può fermarsi a questo vuoto, il quale resta separato dal « concetto »: Dio infatti è concepito come l'*être suprême* a sé stante, che non ha più rapporti col mondo e con l'uomo. Anzi, nella sua forma estrema, l'illuminismo concepisce l'Essere assoluto come « materia » ed il risultato è il *materialismo* e l'*ateismo*. Quindi l'illuminismo ha due sbocchi: l'uno nella concezione astratta di Dio (Voltaire, Rousseau), *être suprême*, l'assolutamente sconosciuto, ch'è uguale a *X* e questo, secondo Hegel, non può essere detto ateismo sia perchè mantiene il nome di Dio e sia perchè riferisce a

---

[33] *Beitrag zur Berichtigung...*, ed. cit., pp. 10, 40, 47, 77 s., 82, 95 s., 110 s., 217, 224 ss. (discussione sulla Chiesa e le Chiese con evidenti accenni all'incoerenza delle Chiese protestanti e riformate e alla superiorità della Chiesa cattolica: p. 226 ss. Il testo merita uno studio a parte). La *volonté générale* di Rousseau è espressamente ricordata a p. 47. Scarsi, e in prevalenza negativi, sono gli accenni all'illuminismo negli scritti sistematici (cf. *System der Sittenlehre* del 1798: l'illuminismo fa consistere la felicità nel sapere. Medicus II, p. 668. *Die Grundzüge d. gegenw. Zeitalters* del 1806, spec. lez. III e IV, Medicus IV, pp. 428 s., 472 ss.).

[34] Cf. *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, S. W., XV, p. 456 ss. Schelling, com'è noto, si volse nell'età matura ad una forma di teismo realistico ch'egli tendeva a mettere in armonia col cristianesimo: così si sottrasse alla « lotta per l'ateismo » e l'opera si ridusse a un episodio che rimase tagliato fuori dallo sviluppo del pensiero europeo.

Dio i rapporti necessari dell'antica scienza, i doveri, ecc. Tuttavia, secondo Hegel, esso finisce come l'altro sbocco, quello del materialismo, perché Dio resta l'Ignoto, com'è la materia e perché essendo Dio l'Ignoto, siffatti rapporti con l'Assoluto sono per l'autocoscienza come non esistenti, come tolti. Hegel quindi identifica, e non a torto, i due illuminismi nel loro effettivo risultato.

Sarà questa anche la tesi della sinistra hegeliana e della storiografia marxista. Hegel quindi è d'accordo col nucleo negativo dell'illuminismo, cioè la distruzione di ogni morale e religione positiva, ed è questa negazione ch'è elevata alla sua piena libertà ed espressa dal suo concetto di *Geist*, il quale esprime ad un tempo la liberazione da ogni fede religiosa e la compiuta autonomia dell'autocoscienza. Ma Hegel può anche dire di combattere e superare l'illuminismo, restituendo Dio e riaccostandosi al cristianesimo: se non che Dio è il Concetto assoluto della *Vernunft* e quindi immanente al *Geist*, e il cristianesimo è evocato come religione del *Geist* di cui il suo idealismo ha dato la compiuta esposizione. Così, sotto forma di critica all'ateismo implicito od esplicito dell'illuminismo, Hegel ha nel fondo presentato i principi di un ateismo che non ammette più alcuna possibilità di ritorno. Magistrale e sommamente istruttiva, in questo senso, cioè nella valutazione positiva della critica dell'illuminismo alla religione positiva (ch'è detta, col termine degli illuministi, *superstition*, *Aberglaube*), è l'ampia sezione che la fenomenologia dedica all'*Aufklärung* [35]: ma basterebbe l'analisi di qualsiasi sezione di quest'opera per affermare il vuoto di Dio che vi circola dappertutto e il crescente avanzare dell'uomo che prende il suo posto. Per questo giudichiamo quest'opera non solo la più geniale di Hegel, ma anche la proclamazione più radicale e intensa del *regnum hominis*, inteso come esclusione di Dio, di tutti i tempi.

È stato Hegel quindi, prima di Feuerbach, a ridurre il divino all'umano ed a sostituire l'antropologia, nel suo aspetto trascendentale, alla teologia, risolvendo così il conflitto tra « fede e sapere » (*Glaube*

[35] *Phänomenologie des Geistes*, VI, Bd. II, ed. Hoffmeister, p. 383 ss. Le esposizioni della *Philosophie der Geschichte* (ed. K. Hegel, S. W., XI, p. 526 ss.; ed. Lasson, p. 915 ss.) e della *Geschichte der Philosophie* (l. c.) sono delle brevi messe a punto di quella prima esposizione veramente potente, che esigerebbe uno studio variamente articolato dei suoi principi. Al suo posto abbiamo preferito offrire sopra, dalla *Philosophie der Religion*, il processo concreto operato dalla *Vernunft* hegeliana di dissoluzione di Dio e dei misteri del cristianesimo.

und Wissen): sotto questo titolo infatti Hegel pubblicò nel 1802 un importante saggio di critica alla dottrina della fede di Kant, Jacobi e Fichte, nel quale già si mostra il superamento da parte della Ragione (*Vernunft*) dei conflitti creati dall'intellettualismo astratto fra scienza e fede. Si senta il significativo prologo: « La cultura si è elevata tanto in questi ultimi tempi, al disopra della vecchia opposizione fra fede e ragione, fra fede e sapere, che questa ha acquistato un senso del tutto differente ed ora è stata trasferita dentro la filosofia stessa. Contro la formula dei tempi antichi che la filosofia è ancella della teologia, la filosofia affermò in modo invincibile la propria assoluta autonomia, così quelle concezioni ed espressioni sono scomparse e la ragione... si è fatta valere (*geltend*) nella religione in modo che un conflitto contro il [suo lato] positivo, miracoli od altro del genere è considerato come qualcosa di superato e di oscuro »[36]. Il merito di questo cambiamento di rotta, più che a Kant, va riconosciuto all'*Aufklärung* alla quale si deve la vittoria della ragione sulla fede: se non che, osserva lucidamente Hegel, nessuno dei due contendenti aveva vinto, non la religione che la critica illuministica aveva spodestato per sempre, neppure la ragione vittoriosa perché quella dell'illuminismo non è ancora la ragione stabilita in se stessa. L'effetto di questa mancanza di autoconsapevolezza della ragione sono le « filosofie della fede » di Kant-Jacobi-Fichte per le quali Dio resta inaccessibile in se stesso: Hegel non poteva scegliere meglio il suo punto di partenza polemico per la restaurazione della filosofia della Ragione assoluta, nel mostrare cioè il paradosso di queste filosofie della fede che si precludevano ogni conoscenza di Dio. Toccava perciò rivalutare diversamente la critica negativa dell'*Aufklärung*, trasfigurandola cioè nel divenire storico della Ragione assoluta ch'è il compito del nuovo cammino dell'idealismo oggettivo nella conciliazione dei contrari. Così, procedendo a ritroso nello sviluppo del pensiero di Hegel, abbiamo potuto indicare la sua effettiva continuità, il vuoto del sacro e del divino ch'essa mostra in ogni sua tappa e la crescente scoperta dell'identità del reale e del razionale, di sapere e felicità, di oggettività e verità...

Questo giovane Hegel non mostra altro ideale che di perseguire fino in fondo quello prospettato dall'*Aufklärung*, liberandolo dagli « arresti » che gli hanno imposto le varie « filosofie della fede » le quali non hanno superato lo stadio puramente negativo della cono-

---

[36] *Glaube und Wissen...*, Einleitung I; S. W., ed. Lasson, Bd. I, p. 223.

scenza dell'Assoluto. E in questo « negativo statico » dell'illuminismo, anzi del pensiero moderno in generale, l'Hegel giovane vede acutamente, e ce lo descrive nella conclusione di questo saggio, lo smarrimento della coscienza moderna che ha perduto Dio e manifesta in questo smarrimento del pensiero astratto la versione laicista del Venerdì santo cristiano. Il testo nella sua foga prelude all'ebbrezza bacchica della fenomenologia: « Il concetto puro ossia l'infinità come l'abisso del nulla in cui ogni essere si sprofonda deve indicare solo come momento il dolore infinito, quello che finora non era nella cultura che un fatto storico e come il sentimento sul quale riposa la religione dell'età moderna, il sentimento: " Dio stesso è morto ", quello di cui Pascal aveva parimenti dato un'espressione puramente empirica scrivendo: " La nature est telle qu'elle *marque* partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme " [37], ma non deve [considerare quel dolore infinito] più di un momento dell'Idea suprema in modo che a ciò che fosse ancora la prescrizione morale dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro possa dare un'esistenza (*Existenz*) filosofica e quindi alla filosofia l'idea della libertà assoluta e pertanto la Passione assoluta ossia il Venerdì santo speculativo che una volta fu storico e deve ristabilire questo in tutta la verità e durezza della sua empietà — poiché il carattere più sereno, più infondato e singolare delle filosofie dogmatiche come delle religioni naturali deve scomparire — [così che] la suprema Totalità possa e debba risuscitare in tutta la sua serietà ed a partire dal suo fondamento più riposto, abbracciante insieme tutto e nella più serena libertà della sua forma » [38]. È sintomatico che anche la fenomenologia mostri con un accenno analogo il nuovo cammino e il trionfo della Ragione speculativa dal vertice del Sapere assoluto sia come storia sia come scienza

---

[37] Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. Brunschvicg, Paris 1917, p. 536. Pascal parla di una « perdita » di Dio e non di morte e attribuisce questa perdita secondo la dottrina cristiana alla corruzione del peccato: « Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature de l'homme est corrumpue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette verité: car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme et hors de l'homme, et une nature corrumpue » (n. 441).

[38] *Glaube und Wissen...*, ed. cit., p. 345 s. La struttura tragica di questa « morte del sacro », proclamata perché sorga il nuovo mondo della Ragione, ritorna nello scritto contemporaneo (1802) *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Hegel Schriften z. Politik und Rechtsphilosophie*, S. W., ed. Lasson, Bd. VII, p. 384 s.

del sapere apparente le quali « ... formano il ricordo e il Calvario dello Spirito assoluto, realtà, verità e certezza del suo trono » [39]. Così, muovendo dall'interno dei temi fondamentali della religione e dei dogmi principali del cristianesimo, Hegel si apprestava a capovolgere la situazione dei rapporti tra filosofia e religione: ma invertire, od anche solo spostare, il luogo metafisico di un'essenza, è un negare l'essenza stessa e attribuire l'essere e la verità al suo opposto.

Ma già Fichte, proprio con la *Wendung zum Sein* nella seconda serie delle *W.-L.* posteriori all'*Atheismusstreit*, aveva proclamato espressamente il monismo metafisico ed era perciò arrivato in sostanza allo stesso risultato che Hegel raggiungerà più tardi, certamente sotto il suo stimolo combinato con quello di Schelling. Infatti la *W.-L.* del 1804 proclama apertamente che l'essenza e lo scopo della filosofia è di « riportare ogni molteplice, assolutamente senza eccezione, all'assoluta unità » e qualsiasi distinzione che si volesse introdurre contraddirebbe al sistema [40]. Fino a Kant, osserva Fichte, tutte le filosofie avevano posto l'Assoluto nell'*Essere*, nel senso di cosa (*Ding*), della cosa morta (*das todte Ding*): anche dopo Kant non pochi kantiani ed anche non pochi espositori della *W.-L.* sono rimasti fermi, secondo Fichte, al medesimo Essere assoluto cioè alla concezione statica di Spinoza. Invece con la nuova piega della *W.-L.* Dio, come si è visto, è concepito come l'Essere dinamico cioè come Vita, Pensiero e Coscienza. Secondo la terminologia ch'è stata sopra indicata, Dio è determinato nella convergenza dell'assoluta unità di questi tre: Luce, Concetto ed Essere. Se piace allora chiamare Dio l'Uno assolutamente sussistente, l'essere che sorge in se stesso, allora l'intuizione di Dio è l'unica esistenza vera. Ma allora, insiste Fichte, Dio non va posto nel morto essere; l'essere, com'egli spiega, che corrisponde al predicato (statico, quello kantiano!) « è » (*ist*) che indica lo « stare » e la « morte », ma quello che indica la vita e Dio dev'essere posto come « la luce vivente » (*das lebendige Licht*). E qui veramente, confessa Fichte, si fa avanti la difficoltà che la filosofia non vuole essere dualismo ma s'impegna sul serio con l'unità: cioè andiamo a fondo o noi, o Dio. Noi non vogliamo, Dio non deve! Nel sistema di Spinoza ogni

---

[39] *Phänomenologie des Geistes*, VIII « Das absolute Wissen », ed. Hoffmeister, p. 564.

[40] « Das Wesen der Philosophie würde darin bestehen: *Alles Mannigfaltige* [...] *zurückzuführen auf absolute Einheit*, [...] *ohne Ausnahme* » (*Wissenschaftslehre*, 1804, Medicus IV, p. 171; cf. anche p. 177).

essere singolo va perduto ed ha solo un'esistenza fenomenale: ma egli ha ucciso anche il suo Assoluto, poiché la Sostanza è l'Essere senza vita e coscienza, senza quella vita (di coscienza) alla quale introduce precisamente la *W.-L.* come filosofia trascendentale.

E qui Fichte introduce un'ampia parentesi sull'accusa di ateismo fatta alla *W.-L.* [41]. Ateo sarà Spinoza, non lui. Potrebbe accusare di ateismo la *W.-L.* solo colui il quale vuole un Dio morto: morto interiormente nella radice, malgrado poi sia dotato di vita apparente, di esistenza temporale, di volontà e spesso perfino di cieco arbitrio. Con ciò però non si è ottenuto di rendere comprensibile nulla, né la vita sua né la nostra, se non che alla moltitudine degli esseri finiti nel mondo fenomenico — ne esistono anche troppi — si aggiunge al numero un'unità in più, altrettanto limitata e finita come quelli e geneticamente neanche diversa da essi [42]. Quindi già per Fichte, come per Schelling (giovane) e per Hegel, l'unica soluzione è nello « spinozismo dinamico » o monismo vitalistico dell'Io penso trascendentale che identifica l'essere col pensiero ossia con l'essere di coscienza in generale che nell'Assoluto — ch'è l'essere unico — ha la sua verità.

Portando il principio d'immanenza alla risoluzione del fondamento, Fichte ed Hegel sono stati anche i veri fondatori dell'ateismo positivo e costruttivo; i cosiddetti « sviluppi » — è bene insistere, perché a molti oggi sfugge — della sinistra hegeliana e delle filosofie dei nostri giorni non sono che semplici e spesso semplicistici corollari.

Il Settecento prima e l'Ottocento poi hanno conosciuto pertanto l'intera parabola dell'avventura dell'ateismo: lo spasimo teologico col quale Cartesio e l'ala destra della filosofia moderna avevano operato il nuovo inizio del pensiero non lasciava alcun dubbio sulla bontà delle intenzioni, eppure si era avvertito ben presto e da varie parti che lo spirito, una volta lasciato completamente a se stesso, era abbandonato a paurose oscillazioni fra l'essere e il non-essere. Una volta che la coscienza era stata divelta dall'essere e doveva essere riportata

---

[41] L'accenno è in una parentesi della parentesi: « Ich beziehe mich hier gar nicht auf wirkliche Begebenheiten, denn von allen diesen Dingen ist in betreff der W.-L. gar nicht die Rede gewesen, indem in der Tat keiner Etwas von ihr [=la W.-L.] gewusst » (*Op. cit.*, Medicus IV, p. 225).

[42] *Wissenschaftslehre*, 1804, Medicus IV, p. 224 s. È questo il significato dello « spinozismo rovesciato » o « trasfigurato », o « spinozismo secondo » cioè dinamico, il cui fondamento è stato Kant (cf. le citazioni in W. Steinbeck, *Das Bild des Menschen in der Philosophie J. G. Fichtes*, München 1938, p. 140).

al suo vuoto originario come al « fondamento », toccava rifarsi sempre a quel nulla di sé e dell'altro come principio: siffatto nulla può essere sufficiente per impedire al particolare e al transeunte d'imporsi come verità e di lasciare perciò la coscienza nel suo stato di apertura o possibilità, che dir si voglia. Ma non è certamente sul fondamento del nulla — da cui muove il *cogito*... — che sembra si possa fare il « passo » verso l'affermazione dell'Assoluto. Per la ragione si dovrebbe anzitutto dire che dal dubbio radicale non sfocia nessun *cogito*, neppure quello del dubbio e di nessun atto di coscienza. Se c'è al più una possibilità nell'inizio moderno del pensare, essa è quella del pensare come « pura presenza » d'esperienza ovvero come spettacolo delle forme e contenuti che si succedono nell'articolarsi del tempo e nel complicarsi della vita: in questo senso il *Deus sive natura*[43] di Spinoza esprime a un tempo la prima formula conclusiva dell'ateismo moderno, non tanto e soltanto sul piano metafisico quanto sullo stesso piano fenomenologico. Ad essa farà riscontro, con l'avvento dello *Ich denke* kantiano, il motto di Feuerbach di *Deus sive homo* (« il segreto della teologia è l'antropologia ») ch'esprime l'alta valenza o dissoluzione del principio d'immanenza.

Gli atei del Settecento come D'Holbach potevano dirsi con diritto discepoli di Spinoza, il quale è ebbro di Dio perché è ebbro della natura; ma anche gli atei dell'Ottocento, come Feuerbach e Marx, e quelli del Novecento, come Sartre e Camus, sono rimasti o piuttosto sono ritornati a Spinoza anche se non lo dicono; la differenza fra i due tipi di ateismo di spinozismo è nel segno diverso che assume l'essere (di coscienza): per il Settecento (come per Spinoza) esso pretende di essere positivo, per l'Ottocento e il Novecento esso diventa sempre più negativo grazie al principio dialettico che si fa sempre più esplicito da Hegel fino a Heidegger e a Sartre nel riportare l'essere al fondamento del nulla. A nostro modesto avviso il *cogito ergo sum* non è che il primo anello di un processo di trasformazione totale dell'uomo di cui il *prin-*

---

[43] Per D'Holbach, è superfluo notarlo, il panteismo o panenteismo di Spinoza è schietto ateismo (cf. *Système de la nature*, P. II, ch. IV, ed. cit., t. II, p. 117 s., nota 83). E prima di lui l'aveva detto un teologo classico dell'ateismo: « Benedictum de Spinoza, qui quidem omnia, quae ex systemate eius sequi poterant accuratissime perspecta et explorata habuit et data opera summaque et calliditate et malitia, cuncta ita instruxit ut non alius, quam natura ipsa, Deus admitteretur, primum ideo praecipuumque locum inter atheorum pessimos merito sibi vindicans » (Jo. F. Buddeus, *Theses de Atheismo et Superstitione*, Lugduni Batav. 1757, Adlocutio ad lectorem, fol. ** 3 verso).

cipio dell'ateismo sartriano « ... l'existence précède l'essence » è l'ultimo e il compiuto epilogo. Il ritardo è stato causato dall'illusione che si potesse parlare ancora di « natura o essenza umana », una volta ch'era stata negata l'esistenza di Dio: « Au XVIII^e siècle, dans l'athéisme des philosophes, la notion de Dieu est supprimée, mais non pas pour autant l'idée que l'essence précède l'existence. Cette idée nous la retrouvons un peu partout: nous la retrouvons chez Diderot, chez Voltaire et même chez Kant. L'homme est possesseur d'une nature humaine; cette nature humaine, qui est le concept humain, se retrouve chez tous les hommes, ce qui signifie que chaque homme est un exemple particulier d'un concept universel; chez Kant, il résulte de cette universalité que l'homme des bois, l'homme de la nature, comme le bourgeois sont astreints à la même définition et possèdent les mêmes qualités de base. Ainsi, là encore, l'essence d'homme précède cette existence historique que nous rencontrons dans la nature » [44].

Tra l'ateismo di D'Holbach e del suo circolo e quello di Sartre corrono due secoli che sono i più intensi della storia del pensiero umano: essi esprimono certamente il sorgere e lo svilupparsi del pensiero idealistico fino al suo definitivo frantumarsi, ma indicano soprattutto i tentativi vari e contrastanti di sviluppare quella « scoperta dell'uomo », il proposito cioè di *métaphysiquer* — per usare il termine di D'Holbach — l'essenza umana in se stessa. È questa presunta positività che sostenta prima il deismo e poi l'illuminismo di sinistra nella critica al cristianesimo e ad ogni religione in generale: il momento più sottile in questo « ritorno al fondamento » del principio d'immanenza proviene dalla disgiunzione fra morale e religione col Bayle. La sua tesi, nel divenire dell'ateismo, ha un'importanza pari al *cogito*, sia perché afferma che l'uomo può fondare in se stesso la razionalità del suo agire, sia e soprattutto perché vede in questa conformità del proprio agire con le norme della ragione il τέλος e la perfezione dell'uomo, la riconciliazione dei suoi contrasti, la beatitudine dei suoi impulsi e desideri.

L'*imperativo categorico* di Kant, il « tu devi » valido in sé e per sé e svincolato da ogni fondazione sull'Assoluto, è in sostanza la posizione di Bayle, ch'è stata capovolta in formula positiva, grazie alla quale essa può mostrare ormai il suo autentico significato negativo: così il *Sollen* della *Kritik der praktischen Vernunft* è stato ben più decisivo per lo sviluppo dell'ateismo dell'Ottocento che non la critica

---

[44] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 20 s.

ostile alla religione del sensismo materialistico. Infatti il *Sollen* era l'espressione del nuovo potenziamento che l'uomo prendeva in se stesso per la fondazione e l'attuazione della sua libertà, ch'è il nucleo più intimo del suo essere spirituale. È vero che Kant nella stessa *Kritik der praktischen Vernunft* progetta una dimostrazione a suo parere inconfutabile dell'esistenza di Dio come di colui che deve saldare i due poli della razionalità ossia fare l'unione d'immortalità e di felicità, ma questo ricorso *in extremis* non può salvare nulla. L'uomo resta solo al mondo.

È certamente sintomatico che Kant nel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* intraprende la difesa di una religione universale la quale sfugge alle controversie delle sètte e ai litigi dei teologi. Una religione senza culto, senza preghiera, senza sacrifici... la quale si propone di vincere il « principio del male » e d'instaurare il « Regno di Dio » sulla terra mediante il semplice esercizio della libertà [45]. Vale a dire l'uomo è in grado di chiudere da se stesso il cerchio della verità.

Il fatto perciò che il « pietista » Kant sia stato a sua volta accusato di ateismo e che uguale accusa, e con maggior ragione e insistenza, sia stata fatta poi ai principali idealisti, come Fichte, Schelling e Hegel, attesta una situazione che si è venuta maturando dall'interno del pensiero moderno [46]. Del resto già in alcuni suoi contemporanei di grande prestigio, come per esempio Lessing e Schiller, e lo stesso Goethe, la concezione della vita si liberava da qualsiasi aderenza metafisica o teologica per elaborare quella « prospettiva estetica pura » che Kierkegaard classificherà semplicemente per ateismo schietto e disperazione radicale.

Qui — a mo' di conclusione e di programma — si può ricordare che, mentre Bayle avviava nel clima del razionalismo cartesiano la corsa inarrestabile dell'ateismo sul piano inclinato del principio d'immanenza ai suoi primi passi, in Italia il grande Vico si muoveva nella sua *Scienza nuova* in senso decisamente contrario ossia all'affermazione

---

[45] Cf. spec. *Op. cit.*, III Stück, « Von dem Sieg des guten Prinzips über das böse und der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden » (ed. Reclam, p. 96 ss.).

[46] Scrive a questo proposito un esperto di particolare competenza nella formazione dell'idealismo moderno: « In una lettera indirizzata a Fichte, un suo contemporaneo, credente nella Rivelazione, chiamava giustamente il suo idealismo " nichilismo ", in quanto con la coscienza della propria autonomia annienta tutto ciò che costituisce il mondo. Ma anche Dio scompare nell'ordine morale del mondo dell'Io che pone se stesso » (K. Löwith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966, p. 48).

che tutta la storia, in mezzo a tutte le sue profonde aberrazioni, fa capo a Dio e testimonia la sua presenza nel progresso ascendente che l'uomo fa dalla barbarie verso gli albori della civiltà. L'importanza eccezionale del suo pensiero nasceva dall'intuizione che toccava muoversi in direzione opposta a quella prospettata da Cartesio, cioè dell'evidenza razionale pura. Ossia per Vico si tratta di cogliere il reale non semplicemente com'esso è espresso dai concetti puri e rarefatti ma qual esso si presenta nella densità viva dell'immaginazione che unicamente può dare contenuto reale e verità ai concetti. Di qui, il richiamo, in polemica diretta con Cartesio, a rappresentare l'uomo non con il facile gioco delle idee chiare e distinte, ma mediante l'indagine della mente che si cimenta nelle profondità del tempo fino alle prime origini per seguirne con attenta discrezione la difficile ascesa. Ma il Vico non ebbe la fortuna di Cartesio, di Spinoza e di Bayle, e non fu ascoltato neppure in Italia [47].

---

[47] « Si l'Italie avait écouté Giambattista Vico, et si, comme au temps de la Renaissance, elle avait servi de guide à l'Europe, notre destin intellectuel n'aurait-il pas été différent? Nos ancètres du XVIII^e siècle n'auraient pas cru que tout ce qui était clair était vrai; mais au contraire que la clarté est le vice de la raison humaine plutôt que sa vertu. Ils n'auraient pas cru que la raison était notre faculté première, mais au contraire l'imagination... » (P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris 1946, t. I, p. 46). Sui rapporti di Vico con gli « atei napoletani » del suo tempo d'ispirazione lucreziana e gassendiana, v.: F. Nicolini, *La giovinezza di G. B. Vico (1668-1700)*, Bari 1932, p. 125 ss. Intorno al processo degli atei napoletani fatto dall'Inquisizione e sulle ripercussioni ch'esso ebbe sul Vico, v. dello stesso autore: *La religiosità di G. B. Vico*, Bari 1949, spec. p. 23 ss.

APPENDICI

1 - PRECURSORI DELL'ATEISMO IN GERMANIA ALL'EPOCA DELL'ILLUMINISMO

La storiografia marxista considera inadeguata la prospettiva invalsa nella storiografia borghese di configurare lo sviluppo della filosofia come il progressivo affermarsi in Occidente dell'idealismo, di cui il noto *Grundriss* dell'*Ueberweg* giunto alla XIV edizione (1958) sarebbe il documento più flagrante, trascurando per partito preso il materialismo e l'ateismo. Gli storiografi marxisti, dietro il precetto e l'esempio di Marx-Engels-Lenin, intendono ovviare a questa falsificazione e rivendicare l'onore e il valore dei dimenticati. Così al tempo di Leibniz combatterono in Germania la concezione idealistica uomini come Knutzen, un anonimo detto l'« ateo di Magdeburgo », Gabriel Wagner, Stosch, Lau, Bucher e altri [1].

Di Mathias Knutzen si sa ben poco: era un fanatico rivoluzionario che fondò una setta detta dei *Conscientiarii*, di poche centinaia di seguaci, che scomparì subito dopo la sua morte. Nell'autunno del 1674 fece diffondere nelle città universitarie di Jena e Altdorf dei foglietti in cui si leggevano fra l'altro queste dichiarazioni: « Non credo in nessun Dio, non faccio nessun conto della vostra Bibbia e proprio per contraddirvi vi dico anche che bisogna bandire dal mondo preti e autorità poiché senza di essi si può vivere benissimo » [2].

---

[1] Cf. G. Stiehler, *Vorbemerkung* al volume da lui diretto ed a cui attingiamo: *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, Dietz Verlag, Berlin 1961, p. 6.

[2] La citazione è presa dall'articolo di W. Heise, *Mathias Knutzen*, nel vol. cit. *Beiträge...*, p. 28. L'A. pensa ad una diretta dipendenza di Knutzen da Spinoza, specialmente per la critica biblica (p. 37).

Di questo strano personaggio il teologo Rotth dà la seguente testimonianza personale come di un ateo ostinato e convinto: « Memini tamen, cum Jenae studiorum causa Anno 1673 viverem, fuisse aliquem, qui schedis dispersis ac disseminatis profiteri se talem [atheum] vellet, velletque aliis etiam persuadere, non esse Deum. Nomen sibi dabat Matthias Knutzen, seque Holsatum vocaverat; alibi autem se dixerat *Hans Friedrich von Vernunft*. Ad indagatione compertum est, prius nomen non esse fictum, sed esse hominis ex Holsatia per orbem tum vagabundi, Studiosi Theologiae quondam Regiomontani. Ut autem homo mendax

Del cosiddetto « ateo di Magdeburgo » l'unico scritto che gli si attribuisce è andato perduto e la sua dottrina ci è pervenuta soltanto attraverso la confutazione di due teologi pietisti, S. J. Arnold e J. W. Petersen. Secondo Arnold l'anonimo non solo attacca Gesù e il cristianesimo ma trapassa gli eccessi degli epicurei e dei pagani: insegna infatti che il mondo è eterno, che Dio non esiste, che l'anima dell'uomo passa col corpo, che Mosè era un imbroglione, che lo stato matrimoniale è schietta fornicazione e non ha in sé nulla di sacro, che i predicatori sono dei bricconi e impostori... Petersen attesta che « ... in quello scritto si attaccava con furore il Dio santo e trino, Padre, Figlio e Spirito Santo, si negava la stessa esistenza di Dio (*sit venia verbo*) e si affermava che l'anima dell'uomo era mortale, che la S. Scrittura è ingannatrice e i santi uomini di Dio dei seduttori e ingannatori ». Come fonte del suo ateismo, l'anonimo cita Seneca che non conosceva altro Dio fuori della natura, ma come fonti prossime sono indicati Spinoza con la dottrina di Dio *causa sui* e *causa immanens* e il deismo inglese con la negazione di un Dio personale e di una Provvidenza del mondo, soprattutto J. Toland che già contiene precise istanze materialistiche e atee [3].

---

erat (nam fingebat in dispersis schedis, quod Jenae circiter septingenti suae sectae, quam conscientiariorum *der Gewissener* vocabat, addicti essent: id vero erat falsissimum) ita nec in eo fidem meretur, quod vere persuasus fuerit non esse Deum, licet verbis id diceret. Prudenter tunc admodum Professores Theologi negotium tractabant, quippe in id incumbentes, ut Stratagemate quodam schedas disseminatas quam occultissime poterat perquirerent et elicerent e studiosorum manibus, longa dilatione eludentes restitutionem, et interim quasi aliud agendo suppeditantes pharmaca adversus venenum, aut quae ad rem dijudicandam pertinebant » (A. Chr. Rotth, *Atheistica scriptorum Thomasianorum*, Lipsiae 1698, p. 13 s.). Contro il Knutzen ma senza nominarlo, sempre secondo la testimonianza del Rotth, portò a fondo la discussione dell'ateismo il primo teologo di Jena Jo. Musaeus il quale, nel 1674, confutò direttamente le idee del Knutzen e la sua setta immaginaria dei « coscienziari » (*Gewissener*) nello scritto: « *Ableinung der ausgesprengten abscheulichen Verleumbdung: ob wäre in der Fürstlichen Sächsischen Residenz und gesamten Universität Jena eine neue Secte der so genandten Gewissener entstanden etc.* » (*Op. cit.*, p. 23).

[3] G. Stiehler, *Der Magdeburger Atheist*, nel vol. cit. *Beiträge...*, spec. p. 53 ss. Secondo l'A. anche l'ateismo illuministico tedesco è anzitutto sotto l'influsso di Bayle e nella sua scia vanno ricordati Chr. Thomasius (1655-1728) che accetta in pieno la tesi delle *Pensées sur la Comète*; un deciso materialista è anche il medico U. G. Bucher: è da queste fonti che ha attinto probabilmente l'ateo di Magdeburgo. Una fonte comune a tutta questa letteratura atea fino a Lessing e Kant sono due opuscoli dal comune titolo blasfemo *De tribus impostoribus*, l'uno di origine medievale arabo-cristiana (che fu chiamato « Spinoza secondo ») che accusa d'impostura Mosè, Gesù e Maometto, l'altro del Kortholt (già citato) per il quale gl'impostori sono i moderni Spinoza, Herbert de Cherbury, Hobbes. Cf. J. Presser, *Das Buch « De tribus impostoribus »* (*Von den drei Betrügern*), Diss., Amsterdam 1926 e spec.: *De tribus impostoribus*, Anno MDIIC, Zweisprachige Ausgabe, [latino e tedesco], hrsg. u. eingeleitet von G. Bartsch, Akademie Verlag, Berlin 1960. (L'importante Introduzione critica del Bartsch è riportata anche nel vol. *Beiträge...*, p. 9 ss.).

Gabriel Wagner o Realis de Vienna è noto soprattutto per la sua corrispondenza con Leibniz e per la vastità dei suoi interessi culturali che vanno dalla filosofia alla scienza della natura, alla nuova logica ed alla filosofia propriamente detta. Amico di Chr. Thomasius, i suoi scritti prendono spesso da lui il tema della discussione [4]. Fu avversario risoluto della scolastica sia cattolica come protestante, criticò la *Teodicea* di Leibniz e la dottrina della Provvidenza opponendo il determinismo fisico e, senza professare apertamente l'ateismo, lo affermò implicitamente identificando l'Essere supremo con la necessità (*Die notwendigkeit ist sein Wesen*) con evidente richiamo a Spinoza, come gli rimproverarono i teologi suoi avversari. Sui rapporti fra ragione e fede, il Wagner afferma con arroganza che la ragione contraddice alla fede e sui rapporti fra materia e coscienza rigetta il dualismo cartesiano ed afferma il primato della materia di cui lo « spirito » esprime il complesso delle forze attive dotate di sentimento (*eine Zusammenstimmung der Kräffte - der Kräffte Krafft*).

Hanno fatto bene gli storiografi marxisti a togliere dall'oblìo queste figure trascurate dalla storiografia idealista ufficiale, ma almeno per Wagner così come per il celebre matematico J. H. Lambert l'interpretazione decisamente materialistica ci lascia perplessi, anche se non possiamo pronunciarci in merito per la mancanza di un contatto diretto coi testi originali: il fatto di combattere il dualismo cartesiano, il formalismo scolastico e l'idealismo leibniziano non costituisce di per sé una professione di materialismo (psicologico) e neppure il chiamare l'anima « ... un pezzo essenziale dell'uomo vivente » (*ein wesentliches Stück des lebenden Menschen*) [5].

Sotto il diretto influsso di Spinoza e di Gassendi è indicato anche Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704) il quale fu accusato di ateismo dai teologi brandeburghesi per la sua opera *Concordia rationis et fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae* [6]. Come afferma il titolo,

---

[4] G. Stiehler, *Gabriel Wagner* (Realis de Vienna), nel vol. cit. *Beiträge...*, p. 63 ss.

Il Thomasius, come si è accennato sopra, fu accusato espressamente di ateismo dal pastore A. Chr. Rotth nel 1698, in due dissertazioni dal titolo: *Atheistica Thomasiana* nelle quali « Naturalismus eius crassus detegitur » (frontespizio della seconda dissertazione, p. 81). S'alzò subito a difendere il Tomasio il discepolo M. Andrea Stübel, *Observationes perspicuae atque extemporaneae ad M. A. Chr. Rotthii Atheistica*, Halae 1698.

[5] Anche le affermazioni del Lambert nella *Phänomenologie oder Lehre von dem Schein* « ... dass das System der Gedanken von dem physischen Zustande des Gehirns abhängt » e quella del medesimo nel *Neues Organon* « ... das unsere Erkenntnis immer bei den Sinnen und den Empfindungen anfängt und wir die Grundlage zu unsern abstrakten Begriffen aus einzelnen Fällen, die uns die eigene Erfahrung nebst der Geschichte und Erzählung anderer darbietet abstrahieren müssen » (apud: G. Stiehler, *Art. cit.*, p. 137 s.) possono essere accolte da Aristotele e dallo stesso S. Tommaso. L'errore grossolano degli storiografi, come dei teorici marxisti, è di non vedere o ammettere nessuna alternativa fra idealismo e materialismo.

[6] G. Stiehler, *Friedrich Wilhelm Stosch*, nel vol. cit. *Beiträge...*, p. 139 ss.

lo Stosch non mette in contrasto come Wagner ragione e fede ma concepisce i due campi in armonia e concordia, pur rivendicando alla ragione la libertà nel suo ambito.

Per dare un giudizio sul preteso spinozismo dello Stosch bisognerebbe poter disporre dell'opera ma l'interpretazione atea degli storiografi marxisti è qui ancor meno convincente che per Wagner: il fatto che Dio come prima causa è immanente al mondo, che tutte le cose del mondo son « di, da e in Dio » (*von, aus und in Gott*) non è ancora panteismo e può essere anzi tomismo, qualora ci si prenda la cura di distinguere il tomismo nella sua originalità speculativa. Così si dica per la critica di Stosch alle « idee innate » ch'essa non è affatto, come si pretende dai marxisti [7], la dottrina cristiana della conoscenza di Dio: non certamente quella di S. Tommaso né quella definita dal Concilio Vaticano e insegnata generalmente dalla teologia cattolica.

Più complessa è la figura e l'opera di Theodor Ludwig Lau di Königsberg (1670-1740) che ebbe fra i suoi maestri Chr. Thomasius, Bodinus e Budde (credo sia il celebre Buddeus, lo storico dell'ateismo da noi citato): ma la sua formazione dovette certamente molto ai suoi lunghi viaggi e soggiorni in Olanda, Brabante e Fiandre, Inghilterra, Francia e Italia [8]. L'opera principale sono le « Ricerche filosofiche su Dio, il mondo, l'uomo » (*Philosophische Untersuchungen über Gott, die Welt, den Menschen*) del 1717 nelle quali echeggiano apertamente i complessi influssi illuministici e deistici assorbiti dal Lau: quindi da una parte emerge la critica deista ai dogmi della religione storica (cristianesimo) e all'autorità della Chiesa e della Rivelazione in generale. Ma è altrettanto esplicita dall'altra parte l'affermazione dell'esistenza di Dio ch'è dimostrata a partire dalla natura, così che Dio è detto *natura naturans* e il mondo *natura naturata*. Ma ciò se è razionalismo non è affatto, ci sembra, panteismo e meno ancora ateismo e quando Lau dichiara espressamente la sua fede in Dio, non c'è motivo per non credere alla sua sincerità: anche la sua tesi dell'eternità del mondo che i marxisti prendono per professione di ateismo, non è in sé contraddittoria o assurda ma è detta « possibile » in sede filosofica da un teologo come S. Tommaso il quale afferma che la creazione nel tempo si sa solo per fede. In quest'imbarazzo di non poter piegare il Lau, come gli altri razionalisti, all'ateismo, gli storiografi marxisti parlano di « compromessi ». Del resto il Lau stesso oppose all'accusa fattagli di ateismo i tre seguenti principi che sono la base del deismo: 1) Esistenza di un Essere primo e supremo, ch'esiste *a se* e *per se*. 2) Riconoscimento di una superiore Provvidenza. 3) Culto di Dio

---

[7] G. Stiehler, *Art. cit.*, p. 148. Anche per i problemi morali del resto lo Stosch resta fedele ad una concezione teista ed ogni lettore può giudicare da sé la contraddizione dello Stiehler quando scrive: « Diese Pflichten haben als moralische Gebote ihren Ursprung im menschlichen Verstand, keineswegs aber in Gott. Als ethische Norm stellt Stosch folgendes Gebot auf: Was du tust, tue im Blick auf Gott, dich und die Gesellschaft » (*Art. cit.*, p. 151).

[8] G. Stiehler, *Theodor Ludwig Lau*, nel vol. cit. *Beiträge...*, p. 164 ss.

in qualche modo [9]. Del resto non di ateismo, ma piuttosto d'indifferentismo, sembra che il Lau sia stato accusato come si può rilevare dal testo della sua ritrattazione del 17 dicembre 1728 [10].

Fanno perciò benissimo gli storiografi marxisti a restituire alla storia del pensiero figure di pensatori troppo finora trascurate perché non quadravano con i criteri dell'ideologia idealistica, ma le loro interpretazioni non devono per il principio opposto risultare deformazioni non meno gravi e arbitrarie [11]. Ogni filosofo, come ogni ricercatore nella vita dello spirito, vive e opera nel mondo del suo tempo da cui non può essere avulso: anzi ogni filosofo che sia degno del nome ha un suo mondo ch'è frutto della sua riflessione e del solo slancio per il rischio infinito nel quale soltanto può essere compreso e quindi ripresentato nella perenne problematica di ricerca del Principio. Il meglio da fare per ora, ci sembra, è di pubblicare per intero questi testi rari per renderli sempre più accessibili e colmare le vaste lacune che ancora restano nel cammino della storia del pensiero.

2 - « PRECURSORI DI FORBERG »

Secondo la storiografia marxista il significato dell'*Atheismusstreit* è stato minimizzato per partito preso dalla storiografia borghese allo scopo di stornare l'attacco in esso contenuto contro lo *statu quo* (è questo il lamento del resto dello stesso Fichte, come si è visto) [12]. Il significato autentico però

---

[9] Il Lau ha sviluppato questi punti nella risposta agli attacchi del Thomasius che porta il titolo: *Meditationes, Theses, Dubia, etc.*, Freystadii 1719 (G. Stiehler, *Art. cit.*, p. 186 s.).

[10] « Ich, Theodorus Ludovicus Lau, Doctor, erkenne, dass ich in meinen, in den Druck herausgegebenen Schriften, besonders in dem Tractat de Deo, mundo et homine, Irrtümer begangen, die einen Indifferentismum religionis in sich halten. Solche widerrufe, detestire und revocire ich nochmals so wie ich sie bey dem Tribunal, in denen sub En et Ecce auch Vide, dem Statuti causae annectirten Beylagen, und dem gehaltenen Disputat, als Irrtümer bereits erkannt und improbiret. Gelobe auch, dass vor solche verworrene Meynung mich bestmöglichst hüten volle » (apud: G. Stiehler, *Art. cit.*, p. 211). G. Stiehler ha raccolto un'antologia di testi significativi di questa corrente area del materialismo razionalistico tedesco, contemporaneo di Leibniz (che sembra ignorarlo) e ispirato da Spinoza, nel vol.: *Materialisten der Leibniz-Zeit*, VEB, Berlin 1966, p. 39 ss.

[11] Ciò ch'è stato detto per il problema di Dio, si può ripetere per la dottrina sull'anima dei filosofi illuministi del sec. XVIII (Michael Hissmann, Melchior Adam Weickard e Johann Christian Lossius), esposta da O. Finger nel volume *Von der Materialität der Seele*, Berlin 1961.

[12] Cf. A. W. Gulyga, *Der « Atheismusstreit » und der streitbare Atheismus in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, nel volume *Wissen und Gewissen.* Beiträge zum 200 Geburtstag Johann Gottlieb Fichte 1762-1814, hrsg. M. Buhr, Berlin 1962.

della polemica non ammette dubbio: l'*Atheismusstreit* è un anello nella catena delle polemiche che si sono scatenate fra i seguaci dell'ideologia ecclesiastico-religiosa e i fautori delle idee antiecclesiastiche, antireligiose e atee del sec. XVIII in Germania. Il saggio di Forberg è giudicato per la sua natura e il suo contenuto indubbiamente ateo, anche se l'autore attribuisce un certo significato alla religione — cioè psicologico, e in questo senso Forberg è considerato un precursore di Feuerbach —; in realtà, come si è visto, lo stesso Fichte giudicò atea la posizione del collega e vi si oppose con energia nel suo saggio. Forberg replicò difendendo il proprio punto di vista, ma senz'avere il coraggio di professarsi apertamente ateo [13]. Ma in realtà lo era: nell'*Apologia* afferma in pieno la libertà di coscienza e sostiene che, anche se fosse ateo, ciò non sarebbe affatto un'infrazione delle leggi vigenti poiché l'ateismo non costituisce alcun pericolo né per lo Stato né per la società.

D'accordo con Bayle, Forberg afferma che la fede non è la causa della morale ed è falso mettere insieme ateismo e amoralismo, ma bisogna dire piuttosto il contrario, che la morale è il fondamento della religione: « L'ateismo *in sé* non toglie affatto la moralità, anzi può benissimo sviluppare nel cuore il senso morale più puro con principi atei nella testa e quindi lo Stato non deve in particolare preoccuparsi della possibile diffusione di un ateismo speculativo, considerato in sé e per sé » [14]. Ben altra cosa è se lo Stato vede nell'ateismo il suo nemico poiché esso demolisce la religione che Voltaire voleva conservare per intimidire il popolo: in questo caso però la religione è uno strumento di polizia con forche e patiboli. Allo Stato non rimane allora che liquidare l'ateismo e proibirlo come dottrina, decapitare gli atei o mandarli in esilio. Ma tali misure avrebbero solo cattive conseguenze, poiché sarebbero colpiti solo quegli uomini degni i quali s'impegnano per la loro convinzione. L'unico mezzo per sradicare l'ateismo è l'influsso spirituale. Esso incombe alle Chiese e alle scuole. Ogni maestro, che sta a servizio dello Stato, ha il dovere di educare i suoi scolari a servizio dello Stato: a questo dovere Forberg dichiara di essersi sempre attenuto nel suo insegnamento.

In quanto al suo scritto sul « concetto della religione », egli non vi vede nessun fallo poiché esso riguarda non la sua attività d'insegnante ma

---

[13] Il titolo è dato dal Gulyga: *Friedrich Carl Forbergs der Philosophie Doktors und des Lyzeums zu Saalfeld Rektors Apologie seines angeblichen Atheismus*, Gotha 1799. Di quest'apologia diede notizia già H. Vaihinger, *Die Philosophie des « Als ob »* (ed. cit., p. 740 ss.) come si è accennato di sopra.

[14] « Der Atheismus *an sich* die Moralität keineswegs aufhebe, dass vielmehr die reinste moralische Gesinnung im Herzen mit theistischen Prinzipien im Kopfe ganz wohl zusammenbestehen könne; und dass mithin der Staat ganz und gar nicht Ursache habe, über die mögliche Verbreitung eines spekulativen Atheismus, an und für sich betrachtet, sonderlich besorgt zu sein » (F. C. Forberg, *Apologie*, l. c., p. 209).

quella di scrittore di cui soltanto il pubblico dei lettori e i recensori hanno da giudicare.

Per il resto Forberg, anche in quest'*Apologia*, si attiene alla concezione scettica esposta nel primo saggio incriminato. Muovendo da Kant, egli nega la possibilità di saper qualcosa su Dio. La fede in Dio altro non è che il riconoscimento del principio che il movimento dell'universo procede secondo le leggi della morale: il semplice riconoscimento dell'esistenza di Dio non è per Forberg ancora religione alcuna, è semplicemente teologia speculativa.

La fede in Dio diventa religione soltanto quando si trasforma in un principio morale che determina le azioni umane: per Forberg questa concezione della religione è identica a quella cristiana. Dio è per lui la « Intelligenza suprema », ma il concetto di « Intelligenza suprema » non è conoscenza alcuna di Dio, poiché io non conosco altre intelligenze se non quelle umane. Così l'uomo sarebbe l'originale e Dio la copia. Dio sarebbe un uomo deificato e allora se l'uomo non vuol chiamarsi ateo, deve almeno decidersi a diventare un pagano [15]. Si tratta però di un ateismo a sfondo agnostico, non metafisico, senza particolari movenze dottrinali, come sarà invece l'ateismo posthegeliano della linea Feuerbach-Marx, come si dirà. Il Gulyga c'informa — ed è merito particolare del suo studio — dei precursori immediati del Forberg: un trattato *Philosophische Betrachtungen über die jüdische Insonderheit*, del 1786, anonimo, ma uscito dalla penna di Johann Heinrich Schulz il quale nel 1788 pubblicò ancora uno scritto di aspra critica al concetto di spirito, in cui fra l'altro combatte l'identificazione di religione e morale e difende il diritto per ogni uomo di essere ateo; altri scritti atei sono: *Spinoza der Zweite* del 1787; *Spinoza der Dritte* del 1790 di Karl von Knoblauch che contiene la professione di un materialismo radicale e respinge l'idea di Dio come una chimera; *Philosophische Geschichte des Aberglaubens* ch'è una traduzione dall'inglese e, pubblicata a Hamburg nel 1709, sembra sia stata la fonte diretta di Schulz e Knoblauch.

Il più importante di questi precursori sembra sia stato il pastore di campagna Jo. H. Schulz (1739-1823) [16]. I suoi principali ispiratori sono Spinoza, D'Holbach e Helvétius, ma conosce bene le critiche deiste e illuministiche alla religione e al cristianesimo. L'origine della religione è dovuta unicamente all'ignoranza, all'ingenuità (*Unmündigkeit*) e alla paura dell'uomo primitivo di fronte allo scatenarsi delle forze della natura. Ma poiché egli è in grado di contrastare e utilizzare in parte le forze della natura, ecco che

---

[15] « Mit diesem Gedanken — commenta Gulyga — kommt Forberg der Feuerbachschen Erklärung Gottes nahe » (*Art. cit.*, p. 210). Il nostro marxista riporta anche la *professio fidei* o meglio *incredulitatis* del Forberg nel 1821: « Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu beharren bis ans Ende, dar für mich ein totale Ende ist » (l. c.).

[16] O. Finger, *Johann Heinrich Schulz, ein Prediger des Atheismus*, nel volume *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, Berlin 1961, p. 213 ss.

« immagina » una forza che lo domini completamente: l'idea di Dio è quindi un semplice prodotto della fantasia. Al posto di Dio, lo Schulz pone la « sorgente del mondo » (*Weltquelle*), di derivazione deistica, la quale esprime non solo la « ragione sufficiente » (*zureichender Grund*) di esistenza del mondo ma anche le leggi salde, eterne e immutabili della natura secondo le quali si svolgono tutte le mutazioni nel mondo: siffatta sorgente del mondo è immanente al mondo, non però uno « spirito » trascendentale. Dio come spirito è perciò un vuoto miraggio, anche secondo i Padri della Chiesa ch'egli cita [17], e il concetto di « spirito » è senza senso. Nella sua difesa dell'ateismo, lo Schulz distingue fra un ateismo nel « senso più rigoroso » (*im allerstrengsten Verstande*) e un « ateismo moderato » (*verhältnismässiger Atheismus*): egli nega ch'esistano atei nel primo senso poiché non è possibile negare la « ragione sufficiente » del mondo, mentre nel secondo senso tutti gli uomini sono atei l'uno per l'altro in quanto il concetto religioso o filosofico che uno si fa della *Weltquelle* è diverso da quello dell'altro e ciascuno considera falso quello dell'altro [18]. Quindi, o tutti siamo atei, o nessuno è ateo. In polemica con Mendelssohn secondo il quale « ... l'ateismo scalza il fondamento sul quale riposa la felicità della vita sociale » ed è perciò dovere della società di sradicare l'ateismo e d'impedire la sua diffusione, lo Schulz ribatte con gli illuministi francesi che l'ateismo non porta alcun danno alla felicità della vita sociale ma solo della classe dominante la quale si richiami, a giustificazione del proprio dominio, ad una sapiente disposizione (*Fügung*) divina; sta poi il fatto che « ... tutti gli atei conosciuti si son presentati insieme come i più seri e zelanti moralisti » così che più crescerà l'ateismo e più pura diventerà la morale [19]. Nella sua perorazione

---

[17] « Gott sei das Alles und das Nichts. [...] Wer die Gottheit sich zur deutlichen Vorstellung bringen wolle, sei demjenigen gleich, der einen Schatten mit der Hand greifen wolle. [...] Je mehr man Gott suche, desto mehr werde man überzeugt, dass er nicht zu finden sei » (apud: O. Finger, *Art. cit.*, p. 221).

[18] « Ein jeder Mensch ist nämlich dem andern ein Atheist: weil seine Phantasie, die von der anderen verschieden ist und sein muss, ihm auch seinen eigenen besonderen Herr Gott bildet, der von dem Gott des anderen verschieden ist » (apud: O. Finger, *Art. cit.*, p. 236).

[19] O. Finger, *Art. cit.*, p. 237 s. Il testo di Mendelssohn, a cui si riferisce la critica, ci sembra il seguente: « Der Staat hat zwar von ferne darauf zu sehen, dass keine Lehren ausgebreitet werden, mit denen der öffentliche Wohlstand nicht bestehen kann, die wie Atheisterey und Epikureismus den Grund untergraben auf welchem die Glückseligkeit des gesellschaftlichen Lebens beruht. Plutarch und Bayle mögen immer untersuchen, ob ein Staat bey der Atheisterey nicht besser bestehen könne, als beym Aberglauben, mögen immer die Plagen berechnen und vergleichen, die dem menschlichen Geschlechte aus diesen verschiedenen Quellen des Elends bisher entstanden sind und noch zu entstehen drohen. Im Grunde heisst dieses nicht anders, als untersuchen, ob ein schleichendes oder ein hitziges

lo Schulz mette in netto contrasto religione e morale proclamando la superiorità di questa su quella perché la morale deriva i doveri e l'obbligazione direttamente dalla natura dell'uomo: così, come per i materialisti francesi del sec. XVIII, per il nostro pastore ateo, l'uomo diventa la misura dell'uomo e la fonte unica della propria morale e non ha alcun senso il voler fondare la morale sulla religione.

Non meno interessante, per chiarire l'ambiente dell'*Atheismusstreit*, è la posizione di Karl von Knoblauch (1756-1794) [20] d'ispirazione anch'essa nettamente materialistica nella linea spinoziana. Anche per lui la categoria fondamentale è la « sostanza » ch'egli sviluppa nello scritto *Veglie dell'eremita del Monte Athos* (*Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos*, 1790). C'è una sola sostanza che abbraccia in sé « la totalità del reale » di cui tutte le altre cose e gli individui non sono che « modificazioni » (*Modifikationen*); quindi essa è infinita. Le sue proprietà, come in Spinoza [21], sono l'estensione e il pensiero così che essa è la « base di tutte le possibilità » (*Basis aller Möglichkeiten*) ed è perciò la stessa materia che ha in sé il principio di movimento e lo stesso pensiero, perché non c'è pensiero senza percezione sensibile e la sensazione esige il corpo. Nello scritto *Anti-Hyperphysik zur Erbauung der Vernünftgen* del 1789, Knoblauch afferma perciò che il concetto di Dio è assurdo: Dio infatti è concepito come una sostanza incorporea e spirituale, ma senza corpo non ci può essere nessun senso e nessuna sensazione, senza questi non ci può essere nessun concetto, senza questo non c'è alcuno spirito, quindi Dio non esiste! Anche per lui, l'ignoranza delle cause, il sentimento di debolezza, i mali della vita e quindi la preoccupazione per i mali futuri generano il timore e con questo la superstizione. Per la critica alla religione positiva (cristianesimo), fondata sui miracoli, Knoblauch si richiama a Hume, Voltaire, Rousseau e in particolare al suo maestro Spinoza [22].

Fieber tödtlicher sey? Seinen Freunden wird man gleichwohl keines von beyden anwünschen. So wird eine jede bürgerliche Gesellschaft wohl thun, wenn sie keines von beyden, weder Fanatismus noch Atheisterey, Wurzel schlagen und sich ausbreiten lässt » (M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiösen Macht und Judenthum*, in *Sämmtliche Werke*, ed. in 1 vol., Wien 1838, p. 238 s.). Sui rapporti fra morale e religione, aveva poco prima affermato: « Im Grunde machen in dem Systeme der menschlichen Pflichten die gegen Gott keine besondere Abteilung, sondern alle Pflichten des Menschen sind Obliegenheiten gegen Gott » (ed. cit., p. 235).

[20] O. Finger, *Der Kampf Karl von Knoblauchs gegen den religiösen Aberglauben*, nel volume indicato *Beiträge zur Geschichte...*, p. 255 ss. Il Knoblauch ha scritto anche un saggio: *Ueber das Denken der Materie*, in cui si richiama espressamente a Spinoza. Maestri e ispiratori diretti del materialismo di Knoblauch furono lo psicologo Michael Hissmann di Gottinga e il fisiocratico francese J. Mouvillon, critico della religione.

[21] Knoblauch si richiama per questo non solo a Spinoza, Boscovich, Buffon, Diderot ma anche a Hume e a Kant (O. Finger, *Art. cit.*, p. 289).

[22] O. Finger, *Art. cit.*, p. 293.

3 - SCHLEGEL, GOETHE, HERDER E SPINOZA

La fortuna di Spinoza nella cultura tedesca dell'Ottocento deve molto alla polemica Lessing-Jacobi. Non sarà fuori luogo osservare come contro questa celebre accusa di Jacobi, che intendeva attingere le radici della filosofia speculativa come tale, individuata come panteismo e quindi ateismo, insorse F. Schlegel rivendicando l'alta dignità morale dei filosofi accusati d'ateismo e quindi la distinzione fra l'ateismo scientifico cioè speculativo e quello morale: « Man soll Männer wie Spinoza und Fichte, deren sittlich strenge und grosse Eigenschaften des Geistes und des Charakters manchem, der über sie abspricht, noch zum Vorbilde dienen könnten, nicht mit dem gemeinen Haufen der rohen Materialisten zusammen werfen; und es muss überhaupt der bloss spekulative und rein wissenschaftliche Atheismus, der mit einer strengen, wenigstens stoischen, wenn auch nicht christlichen Sittlichkeit und Sittenlehre vereinbar ist, noch sorgfältig unterschieden werden von dem sittlichen, und eigentlich so zu nennenden Atheismus aller derjenigen, deren Denken und Leben ohne Gott, und ohne alle Spur des Göttlichen ganz im Schlamme der Materie und des Egoismus befangen ist; von denen viele nicht einmal fähig seyn würden, sich bis zu jenem spekulativen Irrthum zu erheben, der nicht immer seinen Grund hat in einem Widerstreben gegen die Idee Gottes, oder in einer gänzlichen Unfähigkeit zu dem Gedanken des Göttlichen, sondern wie diess auch bey den genannten Männern auf entgegengesetzte Weise der Fall war, nur in einer durchaus verkehrten Auffassung dieser Idee aus einem falschen Standpunkte » (F. Schlegel, *Neue Philosophische Schriften*, ed J. Körner, Frankfurt a. M. 1935, n. 279). L'editore J. Körner distingue nella sua Introduzione due direzioni nello sviluppo della filosofia tedesca nella seconda metà del sec. XVIII: l'una della linea Kant, Reinhold, Aenesidemus-Schulze, Maimon, Fichte sotto l'insegna di Platone e l'altra sotto l'insegna di Spinoza con Lessing, Herder, Jacobi, Goethe (p. 24) e attribuisce a S. Maimon la sintesi di Kant-Spinoza. In realtà, come si è visto, il più risoluto fautore di questa sintesi di Kant-Spinoza è proprio Fichte.

Concludiamo rilevando che per Schlegel l'opera di Spinoza rappresenta il vertice più alto del pensiero umano: « Spinoza ist also relativ immer noch der konsequenteste Realist, der existiert, und in spekulativer Hinsicht der interessanteste, da man aus ihm den pantheistischen Realismus am leichtesten kennen lernen, und er als Repräsentant der ganzen Gattung gelten kann » (*Die Entwicklung der Philosophie*, Fr. Schlegel, Kritische Ausgabe, hrsg. J. J. Anstett, München 1964, Bd. XIII, p. 270). Nel breve spunto critico (p. 269 s.) Schlegel rileva il carattere vago della nozione di sostanza assieme al parallelismo statico e rigido degli attributi: lo scritto è del 1804-1805 ed è, com'è facile rilevare, sotto l'influsso del primo Schelling.

La penetrazione del panteismo spinoziano nella sfera più ampia degli studi letterari e teologici è opera soprattutto di Goethe e Herder, almeno secondo la storiografia marxista che sembra fornita di ampi e solidi argomenti (è la tesi di H. Lindner, *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Arion Verlag, Weimar 1960). Il semplicismo del criterio univoco di quest'interpretazione è però di un candore senza veli: « La via che noi batteremo risulta dall'applicazione del marxismo-leninismo. Esso soltanto

garantisce una completa soluzione, poiché il marxismo-leninismo è l'unico fondamento scientifico da cui si possano esattamente giudicare i processi e le regolarità nella società umana. L'applicazione del marxismo-leninismo condiziona una critica senza risparmio della putrefatta ideologia borghese » (*Op. cit.*, p. 21). Di questo dogmatismo metodologico non c'era alcun bisogno, poiché lo spinozismo dei due grandi scrittori può difficilmente essere contestato: ciò che si può contestare, se non per il paganeggiante Goethe almeno per il teologo Herder, è la totale dissoluzione nella totalità cosmica dell'elemento religioso e della nozione di Dio. Per la sua tesi l'Autore può rivendicare due notevoli dichiarazioni dei due scrittori. L'una di Goethe il quale scrivendo a Jacobi, alfiere dell'antispinozismo, osserva: « Egli [Spinoza] non dimostra l'esistenza di Dio, l'esistenza è Dio. E se altri perciò gli fanno il rimprovero di essere *ateo* io vorrei chiamarlo e lodarlo come *teissimo e cristianissimo* » [23]. Per Herder, Spinoza va considerato « uomo divino » come un « San Giovanni » (l. c.). Lo spinoziano *Deus sive natura* è comune ad entrambi e forma il fondamento delle rispettive interpretazioni del mondo: riconoscere questo influsso è avvertire e rilevare soprattutto il bisogno di volgersi all'Assoluto in quella particolare forma, non certo sufficiente per un teismo solido e coerente, ch'era un'affermazione di quello che anche Kant aveva detto il carattere « indispensabile » della metafisica.

Chi scrive ammette — e senza restrizione — l'importanza decisiva dello spinozismo per lo sviluppo sia del materialismo come dell'idealismo moderno e ciò che sembra più certo è che lo spinozismo prese piede non solo in Germania, ma anche in Francia e altrove soprattutto ad opera della classe borghese e quindi a tendenza liberale. L'affermare che... « lo sviluppo dello spinozismo è da spiegare, come ogni manifestazione ideale nella società classista, mediante lo sviluppo delle classi e della lotta di classe » (H. Lindner, *Op. cit.*, p. 22) è un qualunque *deus ex machina* col quale si può spiegare tutto, perché non si spiega niente: è un feticcio storicista, pari a quello dell'individualismo borghese. E la storiografia marxista deve spiegare allora perché Spinoza ha ottenuto i massimi favori proprio dalla direzione più speculativa e metafisica dell'idealismo, quella dei sistemi trascendentali, ch'era in più evidente e diretto contrasto col materialismo (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher...), anche se Kant aveva concepito nella sua Critica l'idealità di spazio e tempo come alternativa contro lo spinozismo (l'ammette lo stesso Lindner, *Op. cit.*, p. 176).

Per scalzare ogni possibile riferimento religioso e metafisico nell'assunzione dello spinozismo da gran parte della filosofia moderna, il Lindner si scaglia contro l'interpretazione « neoplatonica » del pensiero di Spinoza come se il platonismo non rappresenti una gamma così vasta d'interpretazione che può andare dallo spiritualismo eccelso di S. Agostino alle cadenze a sfondo cosmico di Scoto Eriugena, Leone Ebreo, G. Bruno e — perché no? — anche di Spinoza. Può darsi che Goethe e Herder abbiano preparato lo spi-

---

[23] « Er beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb *Atheum* schelten, so mögte ich ihn *theissimum und christianissimum* nennen und preisen » (*Briefwechsel zwischen Goethe und Jacobi*, apud: H. Lindner, *Op. cit.*, p. 8).

nozismo della *Naturphilosophie* di Schelling e può essere anche abbastanza esatto, sul piano storico, che l'« offensiva di Jacobi contro lo spinozismo ha fatto fallimento ». La solita spiegazione marxista della base sociologico-economica dei processi dello spirito è uno scambiare la parte per il tutto o più precisamente l'effetto per la causa. A noi sembra, poiché accettiamo il fondo della tesi dell'ateismo esigenziale del pensiero moderno, che lo spinozismo è apparso un fattore tanto del monismo materialistico quanto del monismo spiritualistico [24], ma ambedue le interpretazioni sono inadeguate perché lo spinozismo è nella contraddizione della loro opposizione.

4 - L'ATEISMO SPINOZIANO E LA STRUTTURA DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE (FICHTE)

È noto che l'unità dell'essere affermata da Spinoza sostenta e connette le complicate strutture dell'idealismo trascendentale a cominciare da Fichte fin dalla prima forma della *Wissenschaftslehre* del 1794, come si è accennato: l'assunzione dello spinozismo, ch'era considerato la forma compiuta del realismo dogmatico, accanto all'idealismo critico la cui forma « più coerente e compiuta » (*am konsequentesten und vollständingsten*) era vista in Kant [25]. Fichte stesso si è incaricato di fare un preciso parallelo fra la speculazione di Spinoza e la sua [26]. Spinoza ha una Sostanza assoluta, come me; questa può essere descritta come la mia, mediante un puro pensiero. Ch'egli la divida arbitrariamente in due modificazioni, estensione e pensiero, si può lasciar da parte. Per lui, come per me (io interpreto qui per suo vantaggio, poiché egli ha da fare non solo col *sapere*, ma anche col *conoscente*) il sapere *finito*, in quanto è nella medesima verità e realtà, è un accidente di quella sostanza; per lui, come per me un accidente assoluto, determinato mediante l'Essere stesso in modo immutabile. Egli riconosce, con me, la medesima sintesi suprema assoluta ch'è essenziale alla sostanzialità assoluta, egli determina la sostanza e l'accidente in modo essenziale come me. Il punto in cui i due sistemi divergono, secondo Fichte, è il « punto di passaggio » (*Uebergangspunkt*) di sostanza e accidente. Egli non pone la questione di un simile passaggio e quindi in fondo non c'è; la sua sostanza non è, il suo accidente non è... e per avere una distinzione, egli lascia poi che l'essere come accidente si franga in infinite modificazioni e così non potrà mai arrivare a qualcosa di stabile, di chiuso. Io voglio correggere l'espres-

---

[24] Quanto il Lindner è costretto a riconoscere, cioè che in Goethe e in Herder alla Natura inerte di Spinoza succede una concezione evolutiva del reale sul vertice del quale sta l'uomo (*Op. cit.*, p. 192), è un riconoscimento della fallacia di questo apriorismo storicistico.

[25] J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* Medicus I, p. 351. Più avanti, Spinoza è indicato come l'unica via di uscita per risolvere la contraddizione di concepire l'Io a un tempo finito e Infinito (l. c., p. 448 s.).

[26] Cf. *Darstellung der Wissenschaftslehre* del 1801, § 32, 3, Medicus IV, p. 88 ss.

sione col dire « ... in un sistema chiuso di modificazione. Ed ora mi domando: l'Essere è scisso necessariamente in queste modificazioni e non esiste diversamente dal come tu arrivi a pensarlo come qualcosa di fuori, e quale verità ha allora questo tuo pensiero? Oppure se ciò che tu affermi è un qualcosa in sé, donde [viene] in esso la scissione e l'*opposizione* di un mondo di estensione e di pensiero? Brevemente, tu allora porti a termine, a tua insaputa, ciò che neghi in tutto il tuo sistema, l'unità formale, l'essere e il non-essere, la forma fondamentale del sapere nella quale sta la necessità di una scissione e l'infinità per la coscienza ». Ma la dottrina della scienza, precisa Fichte, pone questa unità formale come anello di passaggio e dimostra la scissione che da essa procede non come quella dell'Essere assoluto ma come la forma fondamentale concomitante del sapere dell'Essere assoluto ossia, ciò ch'è lo stesso, del Sapere assoluto. L'Assoluto determina senz'altro, ma non assolutamente, bensì secondo le condizioni sopra indicate e il suo accidente non è in esso per cui perderebbe la sua sostanzialità, ma *fuori* di lui, in ciò ch'è *formaliter* libero. L'esistenza è fondata solo in esso [sapere], dipende semplicemente da esso stesso [sapere], non la sua determinazione originaria. Pertanto, anche l'accidente dell'Essere assoluto rimane semplice e immutabile, come quello; e alla mutabilità viene mostrata una tutt'altra fonte, la libertà formale del *sapere*. Se si domanda allora alla dottrina della scienza qual è il suo carattere rispetto all'Unitismo (ἓν καὶ πᾶν) e dualismo, ecco la sua risposta: essa è Unitismo nel suo aspetto ideale; essa sa che a fondamento di ogni sapere sta l'Uno eterno (determinante), cioè al di là di ogni sapere; è dualismo nell'aspetto reale riguardo al sapere posto come reale. Quindi essa ha due principi: la libertà assoluta e l'Essere assoluto (*absolute Freiheit, absolutes Sein*)[27]; ed essa sa che l'Uno Assoluto non si può raggiungere in nessun sapere *effettivo*, solo con il puro pensiero. Nel punto di equilibrio fra le due concezioni sta ora il sapere ed ora è soltanto sapere. Nella coscienza di quest'irraggiungibilità, ch'esso comprende come incessante ma anche come irraggiungibile, consiste la sua essenza come sapere, la sua eternità, infinità, incompiutezza. Esso è soltanto in quanto c'è in lui infinità, ciò che del resto Spinoza voleva; ma soltanto in quanto esso riposa con quest'Infinito nell'Uno, esso non si dissolve in se stesso, mentre Spinoza non poteva proteggerlo, ma è un mondo, un universo del Sapere, chiuso accanto ossia nell'infinità. Sembra quindi che in Fichte le due concezioni dell'essere, kantiana e spinoziana,

---

[27] Cioè, come Fichte dice qualche anno più avanti, in Spinoza non si vede come dai Molti si possa passare all'Uno né come dall'Uno si arrivi ai Molti (cf. *Die Wissenschaftslehre von 1804*, Medicus IV, p. 194). Nelle *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* del 1797 l'obiezione è esplicita e candida: « Gegen dieses System lässt sich folgendes einwenden: Es liegt darin etwas unerklärtes und unbegreifliches; es lässt sich nicht erklären, wie die unendliche Substanz übergehe in die Bestimmungen, die sie in endlichen hat. Dies ist das Crux aller Metaphysik. In der Wissenschaftslehre ist der Uebergang gezeigt » (ed. Hans Jakob, Berlin 1937, p. 243). Col suo teleologismo e attivismo Fichte si accosta più a Leibniz che non a Spinoza (Bruno Wagener, *Ueber die Beziehung Fichtes zu Spinoza und Leibniz*. Diss., Borna-Leipzig 1914, p. 68 s.).

a momenti camminino parallele, a momenti si fondano, a momenti divergano, ma Fichte — e poi più ancora Schelling ed Hegel — intende integrarle e saldarle in una concezione unitaria.

Un po' più avanti [28] Fichte riprende il parallelismo, com'egli stesso lo chiama, dei due sistemi. Per Spinoza, continua, come per me, il sapere (*Wissen*) è un accidente (*Akzidenz*) dell'Essere assoluto. Ma, ecco la differenza fondamentale, è l'elemento kantiano il decisivo mediatore: per lui fra sostanza e accidente non c'è nessuna articolazione mediatrice, essi coincidono. Per me la « mediazione » (*Vermittlung*) avvenne nel concetto di *libertà formale*. Questa è in sé altrettanto indipendente; soltanto *materialiter* essa è determinata dalla condizione che in generale essa si compia: anche la determinazione materiale è indeterminata soltanto secondo la forma (il sapere non può darsi senz'esser legato), non secondo la materia (della quantità e della relazione), infatti questo è ancora risultato della libertà formale. La libertà di Spinoza è statica, quella di Fichte dinamica perché tesa verso la sintesi di sapere ed Essere, in modo ch'è la determinatezza del contenuto che procede dall'Essere assoluto, non la materia del sapere ciò in cui si attua la libertà.

Fichte è perciò consapevole del rigido cerchio dello spinozismo nel quale l'unità dell'Essere travolge Dio nelle creature e le creature in Dio: « È questa, egli afferma, la difficoltà di ogni filosofia, che non volesse essere *dualismo,* ma impegnarsi tutta nella ricerca dell'unità, così che dobbiamo andare a fondo o noi o Dio. Noi non vogliamo, Dio non deve! » [29]. Nel sistema di Spinoza l'essere singolo, ch'è in sé valido e per sé sussistente, va perduto e non ha che un'esistenza fenomenica. E Fichte non ha difficoltà a riconoscere l'ateismo di Spinoza. Ma Spinoza ha ucciso solo questo suo Assoluto o suo Dio, Sostanza=*Essere* senza *Vita*, poiché egli non potrebbe aver coscienza di questo suo proprio conoscere: questa Vita in cui introduce la *W.-L.* come filosofia trascendentale. Ateo (Spinoza) e non-ateo (Fichte), commenta, ricordando le passate polemiche: potrebbe accusare di ateismo la sua *W.-L.* solo chi volesse un Dio morto, morto interiormente nella radice, anche se è dotato di cieco arbitrio, con cui non si riesce a comprendere né la sua vita né la nostra. Fichte quindi da una parte vuol superare Kant con Spinoza e dall'altra Spinoza con Kant, ma egli ben vede che non si tratta di mantenerli in simbiosi ma di compenetrarli in modo da superare i rispettivi limiti [30]. A Spinoza, insiste perciò Fichte, manca la « trascendentalità » grazie alla quale l'uomo ha l'accesso all'Infinito e fonda la libertà e quindi la sua dignità di soggetto morale.

---

[28] *Op. cit.*, § 36, 4, Medicus IV, p. 108 ss.

[29] J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre von 1804*, Medicus IV, p. 225.

[30] In questo senso ved. la critica al binomio spinoziano di *natura naturans* e *natura naturata* nella *Wissenschaftslehre 1798* « nova methodo » (ed. H. Jakob, Berlin 1937, p. 601). Nelle *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (§ 748) l'ateismo è connesso col materialismo: « Der Materialist ist auch Atheist; denn etwas durch Materie entstanden lässt sich gar nicht Gott nennen » (ed. H. Jakob, p. 237). E prima al § 747: « Der Materialismus leugnet die Moglichkeit nach einem Grunde der Welt » (p. 236).

La personalità di Fichte, a chi segue con attenzione la sua appassionata produzione — ch'è certamente la più densa di tensione spirituale nell'idealismo —, appare di una dedizione senza riserve, lucida e ostinata nel salvare l'individuo e il suo valore. Bisogna cominciare dall'Io e mai perderlo per nessun motivo, potrebbe essere il suo motto. Perciò egli rimprovera a Spinoza che il suo Uno è rigido ed esclusivo, che non è trascendentale e perciò che Spinoza ha dimenticato completamente se stesso nel suo filosofare [31]. Il progresso dell'idealismo, nello stesso Fichte come si è visto, ma soprattutto nelle metafisiche di Schelling e di Hegel in particolare, porterà precisamente al sopravvento del principio spinoziano dell'unità dell'Essere e a quell'oblio dell'individuo senza il quale ogni morale è priva di senso. L'interesse inesauribile dell'idealismo classico trascendentale è tutto in questa tensione dell'*a priori* metafisico spinoziano (la Sostanza) e dell'*a priori* di coscienza o trascendentale kantiano che si tengono e si respingono l'un l'altro. Per questo dopo l'idealismo è finita la filosofia come sintesi, per lasciare il posto all'analisi; o, se piace, è finita la filosofia semplicemente, secondo la linea aperta, aperta e chiusa ad un tempo, dal *cogito*.

La Fichte-Renaissance si propone ai nostri giorni la difesa di Fichte contro i suoi accusatori tacciandoli d'incomprensione, soprattutto per due motivi: per l'« ipertrofia del pensare sostanziale » e per la « sottovalutazione del momento etico » che si riscontra nella loro filosofia. Per i nuovi difensori di Fichte quindi è acquisito e pacifico il « principio d'immanenza » ossia che l'essere è funzione e in funzione della coscienza: « Alles Wirkliche is gewusstes Wirkliches, ist mithin im Wissen ». Questo sapere puro autonomo fa capo in ultima analisi all'atto radicale di « libertà », a cui si rapporta il *Sollen* come struttura trascendentale del soggetto: « Das Grundgesetz des Wissens, von dem oben gesprochen war, darf als ausgelegt werden als ein mit des Setzung eines freien Aktus unmittelbar evidentes Sollengesetz. *Wissen ist schlechthin darum, weil Wahrheit sein soll* » (Hans M. Baumgartner, *Ueber das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie*, Philos. Jahrbuch 73 [1966], pp. 317, 319). Checché sia dell'incomprensione di Fichte da parte dei contemporanei, il problema può essere deciso soltanto se è riportato all'istanza teoretica fondamentale ch'è quella del rapporto del fondamento: se, come afferma Fichte e come esige il principio d'immanenza, è la coscienza che condiziona la presenza dell'essere e che fonda l'essere (*ohne Bewusstsein kein Sein*: Fichte), l'essere di cui si parla è solo e sempre essere *di* coscienza e la coscienza di cui si può parlare è solo l'umana e perciò l'orizzonte dell'essere è necessariamente finito. È proprio il volere allora, a partire dalla possibilità di apertura della soggettività umana, che rende possibile l'apparire ossia la presenza dell'essere come afferma l'umanesimo radicale ossia l'ateismo positivo contemporaneo. Sulle « buone intenzioni » di Fichte e sulla sincerità delle sue proteste, si può essere d'accordo: ma anche l'allarme degli accusatori non era, come si è visto, del tutto infondato.

---

[31] « Diesem System fehlt es bloss daran, dass es nicht transzendental ist, dass Spinoza sich selbst im philosophieren vergessen hat » (*Vorlesungen über Logik und Metaphysik*. Deduktion des Glaubens an Gott, ed. cit., p. 318).

5 - INTORNO ALLO SVILUPPO DELLA FILOSOFIA RELIGIOSA DI FICHTE

Recenti ricerche hanno mostrato uno sviluppo profondo nella concezione del problema religioso e dei rapporti fra morale e religione in Fichte dai primi scritti a quelli dell'*Atheismusstreit*. Così nel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792) Fichte mantiene in pieno la posizione kantiana di una fede in Dio, fondata sull'esigenza della felicità per l'uomo morale: l'uomo morale ha diritto alla felicità che la natura non è in grado di assicurare.

Questa dottrina è completamente abbandonata negli scritti incriminati del periodo 1798-1800, i quali fanno leva unicamente sul valore intrinseco della legge morale, contro ogni forma di eudemonismo ch'è tacciato di « cecità radicale » (*radikale Blindheit*) e di « alienazione » (*Entfremdung*) dalla legge che viene da Dio, d'idolatria e feticismo (*Abgötterei und Gottesdienst*), di negazione di ogni religione. Valga il seguente squarcio: « Wer da Genuss will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde. Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinste. Ein Gott, de der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen » (*Appellation an das Publicum*, Lindau 125 s., Medicus III, 179).

Si noti subito che già nello scritto incriminato *Ueber den Grund unseres Glaubens an ein göttlichen Weltregierung*, 1798, Fichte si distacca anzi capovolge la posizione kantiana; mentre Kant parte dall'ordine del mondo per porre l'esistenza di un supremo Ordinatore, Fichte identifica Dio con l'ordine del mondo ossia Dio in Kant è ancora concepito come sostanza, mentre in Fichte il concetto di sostanza è identico a quello di sostrato e perciò non può trascendere l'ordine materiale: « Denn bei Kant ist die Weltordnung doch als eine Substanz-Gott oder absolutes Ideal der Vernunft, da; bei Fichte ist sie nur eine Gesetz, seine Begebenheit, ohne Substrat. Kant behauptet, Gott nur durch die moralische Weltordnung vermittelt anzuerkennen; Fichte aber verwechselt selbst den Gedanken: Gott mit dem Gedanken: moralische Weltordnung » (cf. Chr. F. Krause, *Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme*, Leipzig 1889, p. 235). Da parte sua il Krause approva l'accusa di ateismo fatta a Fichte dall'Heusinger (*Ueber das idealistisch-atheistische System Fichte's*, 1799) di cui si è detto sopra.

Questo energico e decisivo passaggio al trascendentalismo morale sembra sia stato preparato da alcuni scritti poco noti fra cui le due lezioni inedite: *Ideen über Gott und Unsterblichkeit*, Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit (hrsg. Fr. Büchsel, Leipzig 1914) dove si legge fra l'altro la nuova definizione del *Glaube* che sta a fondamento della controversia e della nuova piega della filosofia di Fichte: « Der wahre Glaube ist der Glaube an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes: keinen andern Glauben gibt es nicht, und er

findet sich vom selbst mit dem Bestreben, das Reich Gottes zu realisieren [...]. Jeder Glaube der nicht aus der moralischen Überzeugung fliesst ist ein Aberglaube [...]. Der wahrhaftige Gläubige spricht: ich glaube an die Möglichkeit der Realisation des Sittengesetzes » (ed. cit., p. 49). Il progresso quindi è essenziale: ormai il dovere vale per se stesso, senza riferimento a Dio (cf. H. Scholz, *Ein neues Dokument zu Fichtes religionsphilosophischer Entwicklung*, in *Kant-Studien*, XXII, 1918, p. 398 ss., spec. p. 404 ss.).

Scrivendo alla moglie il 5 novembre 1799, Fichte ammette che la polemica lo ha spinto ad approfondire il problema religioso e a chiarirne il significato: « Ich habe bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion getan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, dass die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergriff. Glaube mir, dass diese Stimmung an meiner unerschütterlichen Freudigkeit und an der Milde, womit ich die Ungerechtigkeit meiner Gegner ansehe, grossen Anteil hat. Ich glaube nicht, dass ich ohne diesen fatalen Streit und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; und so hatten ja die mir zugefügten Gewalttätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder Du noch ich wegwünschen werden » (*Fichtes Briefe*, ed. E. Bergman, Leipzig 1919, p. 111. Lo scritto a cui si allude è, con ogni probabilità, *Die Bestimmung des Menschen*, composto fra la metà di luglio e la metà di novembre 1799 e pubblicato a Berlino all'inizio del 1800).

A questa nuova piega sembra abbia influito anche lo scritto di Schelling, *Von der Idee des absoluten Ich*, dal quale Fichte avrebbe avuto una vigorosa spinta verso la dottrina spinoziana dell'Essere assoluto (cf. N. Wallner, *Fichte als politischer Denker*, Halle/Saale 1926, p. 140 s., spec. nota 3. Il Wallner si fonda sulla tesi di M. Horneffer, *Die Identitätslehre Fichte in den Jahren 1801-1806*, Leipzig 1925). Ma l'interesse e la conoscenza di Spinoza si trovano già assicurate nelle *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* del 1793, che sono un ampio commento ai celebri *Aphorismen* di Platner, § 754 (cf. *J. G. Fichtes Nachgelassene Schriften*, ed. H. Jakob, Berlin 1937; Bd. II, p. 238 ss.). L'esposizione è fatta in quattro punti e vi traspare una evidente simpatia, con una spiccata preferenza per l'interpretazione di Jacobi contro Kant. Nello spinozismo non c'è posto per la libertà (« An Freiheit ist in diesem System nicht zu denken ». *Op. cit.*, p. 241) e Fichte si richiama alla sua critica nella *Wissenschaftslehre* ossia che Spinoza non mostra come la Sostanza finita passi nelle sue determinazioni finite (p. 242). Nella conclusione Fichte dà un cenno esplicito dell'assunzione dello spinozismo nella nuova filosofia trascendentale: « Es gibt auch ein solches System wie das spinozische in der kritischen Philosophie; aber der kritische Philosoph weiss, dass er so denkt. In dieser Philosophie hat dieser Spinozismus transzendentale Gültigkeit; es ist das notwendige Wesen der Vernunft. Bei Spinoza ist es transzendent, und das ist das Wesen des Dinges an sich » (p. 243). Interessante è anche il confronto fra Leibniz e Spinoza al § 762, n. 10, dove Fichte ripete esplicitamente il giudizio di Jacobi: *Allein der Spinozismus ist Atheismus*, mentre non lo è il leibnizianesimo che però non è logico (p. 249).

Sappiamo che il primo Fichte era tutto preso dallo spinozismo e che l'assunzione del kantismo provocò l'attivismo trascendentale, come si è visto.

Ed è dall'interno dell'unità spinoziana dell'essere che Fichte procederà negli anni seguenti a dare l'ultimo sviluppo alla sua dottrina della libertà, come attuazione dell'individuo nella pienezza della vita nel Tutto, ritrovando, ma trasfigurato nella nuova metafisica, il *Glaube* dei primi anni. Una religiosità cosmica e storica che attua il singolo nella socialità e concilia i contrasti della « religiosità cosmica e laica » a cui ha sempre aspirato il suo pensiero: « Das einmal ist jedem Menschen möglich, den Teil des grossen, ganzen Bildes, den er darzustellen und zu verwirklichen hat, in aller Vollkommenheit zu sehen. Er braucht nur sein eigenes ursprüngliches Leben frei zu machen, dass es sich rein entfalten kann. Und wenn das auch nur ein Punkt ist, so ist es doch ein Teil des Ganzen. Und ein lebendiger Teil des Ganzen, mit dessen Kraft und Gewalt. Je stärker und inniger der Zusammenhang mit dem Ganzen ist, desto grösser ist auch die Fähigkeit, die anderen Teile, das heisst die anderen Menschen, die noch nicht zu eigenem, aus dem Ganzen stammendem Leben gekommen sind, zu wecken » [...]. « Das ist der äusserste Individualismus, den man sich denken kann. Die Verwirklichung des letzten Ziels alles Lebens ist in die Hände der einzelnen Individuen gelegt. Freilich nicht der Individuen, so wie sie unter dem Einfluss der äusseren Verhältnisse und ihnen hingegeben leben oder, besser, gelebt werden, sondern nur soweit ihnen das eigene Leben zu der gerade ihnen eigentümlichen Erscheinung des göttlichen Lebens geworden ist. In dieser Bedingung liegt die ungeheure Zuspitzung dieses Individualismus, aber auch zugleich seine tiefe Einheit mit der Idee der Gemeinschaft. Denn damit ist gesagt, dass diese Individuen im innigsten, notwendigen Zusammenhang mit dem Ganzen stehen und dass in ihnen das Ganze arbeitet, um sich selbst auf Erden zu offenbaren » (F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*, Jena 1914, p. 112 s.).

Fermo quindi nel principio kantiano dell'inconoscibilità di Dio per via teoretica e di pensare Dio come sostanza, coscienza, persona..., Fichte si attaccò alla Critica della Ragion pratica per approfondire i fondamenti dell'azione morale e per questa, dalla realtà vissuta nell'ordine morale, « credeva » di arrivare a Dio: l'ordine morale puro nella sua assolutezza, fuori di ogni motivo eudemonistico, è la Divinità. Perciò, rovesciando e insieme radicalizzando la tesi del Bayle, la morale coincide con la religione [32]. Era questa la conclusione anche di uno specialista che riassumeva la situazione nelle due proposizioni scambievoli: « Non c'è alcuna obbedienza etica senza la fede religiosa ». « Non c'è fede religiosa senza obbedienza etica » e concludeva in senso opposto alla posizione di Bayle e degli avversari di Fichte: « All'interiore elevazione sopra ogni realtà sensibile, ch'è data nell'obbedienza al dovere per il dovere, egli [Fichte] era estraneo » [33]. L'Autore

---

[32] Cf. l'analisi accurata di Jo. Wirth, *Der religionsphilosophische Gehalt der Atheismusstreitschriften Fichtes*, Diss., Neustrelitz 1926, p. 26 ss.

[33] « Der inneren Erhebung über alles Sinnliche, die im Gehorsam gegen die Pflicht aus Pflicht gegeben ist, ist er entfremdet » (E. Hirsch, *Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites in ihrem Zusammenhange mit der Wissenschaftslehre und Ethik*, Göttingen 1914, p. 34).

cita l'espressione sintomatica di Fichte: « È improprio dire: anche se qualcuno dubitasse di Dio e dell'immortalità, dovrebbe fare il proprio dovere » [34]. La conoscenza di Dio perciò è effetto, e non causa o fondamento dell'azione morale ch'è l'unico passaggio alla trascendenza: « La coscienza del dovere non si fonda sulla fede in Dio e nell'immortalità ma viceversa la fede in Dio e nell'immortalità si fonda sulla coscienza del dovere » [35].

Nella fase matura del sistema, quando Fichte non ammette più la sostanzialità dei singoli, ma concepisce l'infinito « regno degli spiriti », questa pluralità di esseri spirituali hanno bisogno per l'assolvimento dell'ideale etico di un vincolo comune. Questo vincolo e legame (*Band*), fonte della ragione e dell'essere, può essere soltanto una derivazione della volontà o ragione infinita: « La volontà è il principio vitale della ragione, è proprio la ragione, assoluta incondizionatezza. [Dire che] la volontà è attiva per se stessa, significa: la volontà come tale opera e domina » [36]. L'accusa, comunque, di ateismo era valida non solo per Fichte ma per tutto l'idealismo: « Infatti nella rigida coerenza dell'idealismo, qualora lo si concepisca come un sistema rigoroso, può aver valore solo il proprio Io come esistente... Se sono Io l'unicamente esistente, allora Io sono il mio proprio Dio. Anche l'" ordine morale del mondo ", che Fichte ha sostituito al Dio reale, può esser fatto valere nel suo rigido idealismo solo come il concetto della necessità che ha l'Io di produrre la moralità. Pertanto l'accusa di ateismo, in quanto rivolta contro l'idealismo rigido come sistema chiuso, era giustificata. Infatti non solo l'idealismo non trova nessun Dio, ma rende impossibile la fede in lui » [37].

Per il Krause, che fu uditore di Fichte a Jena e trascrittore accurato delle sue lezioni, il bagaglio iniziale delle letture filosofiche del fondatore dell'idealismo era assai modesto e non andava al di là della costellazione tedesca che

---

[34] « Es sein ungereimt zu sagen: Selbst wenn einer an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müsste er seine Pflichte tun ».

[35] « Die pflichtmässige Gesinnung sich nicht auf der Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern, dass umgekehrt der Glaube an Gott und Unsterblichkeit auf die pflichtmässige Gesinnung sich gründet » (*Appellation an das Publicum*, Medicus III, p. 170).

[36] « Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist durch sich selbst tätig, heisst: der Wille, bloss als solcher, wirkt und herrscht » (*Die Bestimmung des Menschen*, III, Medicus III, p. 384).

[37] « Denn in den Strengen Konsequenz des Idealismus, wenn man ihn als ein festes System fasst, kann nur das eigene Ich als seiend gelten... Bin ich das allein Seiende, so bin Ich mein eigner Gott. Auch die " moralische Weltordnung ", welche Fichte an die Stelle einer realen Gottes setzte, konnte in der Strenge seines Idealismus nur für den Begriff der Notwendigkeit, dass das Ich Sittliches produzieren müsse, gelten. Daher war die Vorwurft des Atheismus, insofern er sich gegen den strengen Idealismus, als abgeslossenes System, richtete, durchaus gerecht. Denn der Idealismus findet nicht nur keinen Gott, sondern macht auch den Glauben an ihn unmöglich » (C. A. Thilo, *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus*, Laugensalza 1905, p. 5).

girava attorno a Kant: di qui la quasi assenza del problema di Dio nei primi scritti. È stata precisamente l'accusa di ateismo prima e poi l'influsso della dottrina di Schelling sull'Assoluto (e quindi lo spinozismo) che lo spinsero alla lettura degli scritti mistici di Taulero, Böhme, Madame de la Mothe-Guyon..., i quali ebbero molto influsso sulla sua posteriore concezione di Dio che anche il Krause riconosce come un capovolgimento della prima incriminata dalla censura ma ch'egli per suo conto non giudica affatto soddisfacente: «Fichte hatte, durch den Vorwurf des Atheismus gedrängt, durch sein religiöses Gefühl geleistet, durch Lesen einiger Mystiker erleuchtet, eingesehen, dass seine Wissenschaftslehre Gottes ermangele und bedürfe, und dass, wenn Gott angenommen und anerkannt werde, sie nichts sei als ein Gott Aeusseres, folglich Nichtiges. Diese wollte, oder vielmehr konnte, er sich nicht gestehen. Daher dieses künstliche Sträuben (wider den Stachel Löken, besonders hier =*Die Tatsachen des Bewusstseins*, 1813, p. 210 ss.; cf. i *Nachgelassene Werke*, hrsg. J. H. Fichte, Bonn 1834; Bd. I, p. 407 ss.), und das vergebliche Streben: seine insofern frühere Speculation mit Gott in Verbindung zu setzen » (Krause, *Op. cit.*, p. 277).

Anche un gruppo di « parroci » (cattolici?) contemporanei vedono nel kantismo, ch'essi pensano derivare soprattutto dal sensismo inglese, il germe del passaggio al materialismo, scetticismo e ateismo..., anche se i kantiani non se ne accorgono: « Nolite tamen existimare Domini Kantiani, nos ita in vos insanire, ut nefandis impiorum, Materialistarum, Scepticorum atque Atheorum gregibus vos accensere velimus, vos quidem principia admittitis, sed consequentias a plerisque vestrum negari optime novimus » (*Epistulae nonnullorum Germaniae Parochorum ad germanos kantianae philosophiae propagatores et asseclas*, seu quam sit urgens kantianam philosophiam a Germaniae finibus exterminandi necessitas, Francofurti 1799, p. 4). L'accusa non fa nome alcuno né ricorda la disavventura di Fichte del 1798: sull'inizio si fa menzione dello scandalo suscitato dalla difesa tenuta alla Sorbona delle tesi del De Prades, morto già da alcuni anni in esilio, sotto la protezione del re di Prussia (p. 1).

Il volume, ch'è in nostre mani, è (per quanto ci consta) del tutto ignorato dalla letteratura kantiana.

6 - L'AMBIGUITÀ E IL CRIPTOATEISMO DELLA TEOLOGIA DI HEGEL

Un passo ulteriore sulla pretesa linea positiva dell'ultimo Fichte è stato tentato da suo figlio Immanuel Hermann (1796-1879). Devoto all'opera del padre, ma particolarmente attento al progresso operato da Hegel di cui frequentò i corsi, egli tentò una sintesi delle due concezioni fino a concepire Dio come Assoluto e come Persona. Questo è reso possibile nel pensiero speculativo che concepisce Dio come l'Essere (*Sein*), come l'Assoluto che è Personalità vivente (*lebendige Persönlichkeit*), personalità originaria (*Urpersonalität*), come spirito assoluto (*absolute Geist*). Quindi il concetto di personalità, bandito da Fichte, è dal figlio riconciliato con quello di Essere in cui s'incontrano i pensieri dello stadio più maturo di Fichte e Hegel (cf. C. Chr. Scherer, *Die Gotteslehre J. H. von Fichte*, Theologische Studien der Leo

Gesellschaft 9, Wien 1902, spec. pp. 32 s., 36 s.; ved. a p. 76 s. la polemica contro la critica a Hegel di Trendelenburg). Fichte figlio era persuaso che Hegel nella sua personale convinzione non era panteista ma rimase attaccato alla fede cristiana del Dio personale contro la coerenza del suo spinozismo (cf. A. Hartmann, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik*, Neue Deutsche Forschungen 163, Berlin 1937, n. 173 s. In nota 31, a p. 174, l'Autore cita la tesi di Th. Dieter, *Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie*, Tübingen 1917, nella quale si difende il « teismo » di Hegel fondandosi sulla sua dottrina della preghiera; cf. *Philosophie der Religion*, S. W., Berlin 1840, Bd. XI, p. 285 e soprattutto sulla celebre recensione agli *Aphorismen* di Göschel). Ma Hegel limita la preghiera nella sfera della « religione immediata » e si sa che la religione del suo sistema sta un gradino al di sotto della filosofia. Nella recensione a Göschel, Hegel non espone il suo pensiero ma la critica di Göschel a Jacobi di cui diamo il testo introduttivo: « In der ersten Abteilung gibt der Hr. Verf. vornehmlich nach Anleitung der *Jacobischen* Schrift *Von den göttlichen Dingen* die Antworten an, welche das *Nichtwissen* auf die letzte aller Fragen, die Frage: *Was ist Gott?* erteilt. — An dieser Frage zeigt sich das Nichtwissen in seiner ganzen Unbefangenheit. *Gott ist*; das ist das erste. *Gott ist Gott*; das ist das zweite und *letzte;* Er ist *allein Sich selbst gleich*, und ausser Ihm nichts gleich (nach dem Prinzip der abstrakten Identität des Verstandes). Hiermit ist die Wahrheit *unmittelbar* gewiss; und es folgt daraus das Uebrige; Gott ist — *alles, was wir nicht wissen können*, er ist *toto coelo* von dem geschieden und verschieden, was Er nicht Selbst ist, ausserweltlich, transzendent — *und doch* auch in und mit uns; — ist wirklich, kein Individuum, kein Einzelner — und *doch* Person, ja die Persönlichkeit selbst; — Person *und doch* schlechthin unendlich, grenzenlos, überall und nirgends. — Dass sich dieses Satz für Satz aufhebt und widerspricht, entgeht dem Nichtwissen nicht; es folget aber daraus nur, dass Gott unbegreiflich, unaussprechlich ist, was schon in dem obersten Satz liegt, dass Gott nur sich selbst gleich ist » (Hegel, *Berliner Schriften*, hrsg. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 301 s.). Nella critica di Göschel, che Hegel mostra senz'altro di accettare, questa posizione porta al nichilismo e al panteismo (p. 303). Non è nostro compito fare la storia delle interminabili e inutili querele sull'hegelismo dopo la morte di Hegel, sul suo frantumarsi in una destra teologizzante e in una sinistra atea secondo la quale la coerenza dei principi di Hegel esige la negazione di Dio come persona trascendente e dell'immortalità personale dell'uomo ossia che il termine logico della dialettica hegeliana è l'ateismo (cf. le notizie fondamentali raccolte da J. E. Erdmann, *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, rist. di H. Glockner, Stuttgart 1931, Abt. III, Bd. III, spec. p. 539 ss.; Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III Aufl., Berlin 1878, Bd. II, p. 603 ss., spec. p. 644 ss.: § 336: Unsterblickheitsfrage; § 337: Christologische Frage; § 338: Theologische Frage. È il panorama informativo più completo sulla dissoluzione dell'hegelismo). La critica più ovvia alla teologia della scuola hegeliana, a causa del suo fondo spinoziano, era quella di panteismo (cf. J. P. Romang, *Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen*, Allen Denkenden gewidmet, Bern-Zürich 1848, pp. 5 ss., 25 ss., 35): Hegel è considerato nella linea di Parmenide e Spi-

noza. L'autore polemizza specialmente con Strauss, Biedermann e Zeller. In questa linea di accuse si muove anche la *Kritik des Gottesbegriff in den gegenwärtigen Weltansichten*, anonimo, ma attribuito a Fr. Rohmer; III Aufl., Nördlingen 1857 (cf. a p. 38 il riferimento alla critica di Feuerbach della teologia hegeliana; Id., *Gott und seine Schöpfung*, Nördlingen 1857).

Ha messo in chiaro lo sfondo spinoziano-panteista e ateo dell'idealismo metafisico, sviluppando l'accusa di Jacobi, l'editore della *Logik* di Kant, Gottlob B. Jäsche nel monumentale: *Der Pantheismus*, spec. Bd. III: *Allheit und Absolütheit oder die alte Kosmotheistische Lehre des* Ἓν καὶ πᾶν *in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungen*, Berlin 1832; cf. a p. 77 per Fichte: « Der Gott der idealistischen Ethik der Wissenschaftslehre ist also... kein wahrhaft Seyendes und Reales, sondern ein, im blossen Werden begriffenes und bestehendes Objekt ». Per l'Autore, Fichte in *Die Bestimmung des Menschen* professa un « realismo pratico di fede » (p. 81); ma, a partire dalla *Anweisung z. seligen Leben*, Dio è l'Essere uno e unico e necessario, vita totale, che nelle lezioni sulla « Missione del dotto » presenta il mondo immanente a Dio in quanto... « il rapporto di Dio al mondo è determinato come il rapporto della vita divina nascosta in sé, puramente in se stessa e permanente in se stessa e quindi immutabile nella sua estrinsecazione o estensione ossia nell'esistenza esteriore » (p. 114). Nello spinozismo di Schelling, Dio si genera da e in se stesso e come Spirito-Vita suprema fa in sé l'unità di natura e spirito (p. 154 s.). Cadono così le dottrine cristiane della creazione e dell'immortalità personale (p. 177 s.). Per Hegel, il panteismo ha la forma di un *Kosmotheismus* secondo il quale Dio e il mondo sono congiunti nell'identità di un unico Tutto (p. 216) e il pensiero dell'uomo si identifica col pensiero di Dio (p. 301 s.). È lo studio forse più informato e unitario dell'epoca sull'argomento, dal punto di vista del teismo speculativo.

L'accusa esplicita di ateismo all'idealismo metafisico (e a Hegel in particolare) si trova nell'anonimo: *Ueber die Wissenschaft der Idee*, Erste Abteilung: *Die neueste Identitätsphilosophie und Atheismus oder über immanente Polemik*, Breslau 1831; cf. a p. 234 il giudizio complessivo sulla filosofia hegeliana: « Der Standpunct jener sogenannten Freiheit des Denkens, die von Allem abstrahirt, um diese Abstraction als ein Sein, das das Nichts ist, als eine Definition Gottes, sich als die wissende Wahrheit, als mit seinem absoluten Wissen eins geworden zu behaupten, — dieser Freiheit des Denkens, der der Glaube ein untergeordnetes Vorstellen seyn soll, ist kein rationeller Standpunct, er hat keinen Glauben, er hat kein eigentliches Wissen. Dieser Standpunct ist im Verneinen der Verneinungen, im Widerspruch mit sich selbst eine Polemik in sich selber; die Geschichte zeigt, dass das Falsche in sich selber ein Widersprechen seiner selbst darstelle; — aus der ältesten Geschichte ertönt der Widerspruch: *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum* » (l'Autore ricorda un suo precedente studio sulla filosofia hegeliana: *Absolutes Wissen und modernen Pantheismus*, Leipzig 1829). Nella prefazione l'Autore mostra la dipendenza di Hegel da Schelling e da F. von Schlegel (p. V ss.). E verso la fine (p. XXXVII s.) celebra la superiorità della « fede religiosa » su tutto l'umano sapere. L'esposizione del pensiero hegeliano è fatta con una rigorosa conoscenza delle principali opere (Fenomenologia, Logica, Filosofia del diritto e Enciclopedia) e la critica è ispirata a Jacobi (cf. p. 133 ss.). L'ateismo della filosofia hegeliana è derivato dal suo

spinozismo (p. 194 s.) e costituisce l'essenza del sistema: « Hier zeigt sich der Atheismus der Hegelschen Philosophie in seinen wahren Lichte, und zugleich in einer jämmerlichen Mattheit und verworrenen Trübseligkeit. Das menschliche Ich als der letzte positive Haltpunkt; die Abstraction als das Absolute, in ihr das Ich wiederum als das Absolute; als Allgemeinheit, als allgemeines Wissen, und wiederum concrete Einzelnheit und Subject; Trivialitäten in abstracte Wortverbindungen gehüllt, und nirgends eigentiches geistiges Leben; so war es möglich, diesen Widerspruch dahin zu stellen — ein sich in sich als absolut wissendes Selbsbewusstseyn, das nach der Definition viel zu nichtig ist, um nur zerbrechlich zu seyn, und noch gerade an der Stelle, wo die Philosophie sich mit dem ewigen Geist identifiziren will, zu behaupten, dass dieser Geist auch als ein solches Nichts ein solches *nihil negativum* genommen werden könne » (p. 200 s.).

La stessa esplicita accusa di ateismo alla filosofia hegeliana è fatta nella tesi del teologo danese Peter Michael Stilling, *Den moderne Atheisme eller den saakaldte Neohegelianismes Consequenser*, Copenaghen 1844. L'Autore si rifà esplicitamente alla celebre critica di Feuerbach (pp. 3 s., 10). Sulla mancanza o negazione della singolarità e soprattutto della « personalità » *sensu theologico* (p. 32 s.); di qui anche la negazione dell'immortalità individuale (p. 45 s.). Sull'esposizione e sulla critica della « sinistra hegeliana » e soprattutto di Feuerbach, da parte dell'Autore, accenneremo nel capitolo seguente. In questa linea critica sono anche gli studi di H. M. Chalybaeus, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden 1837, che espone con particolare impegno il processo d'involuzione del problema religioso soprattutto in Fichte-Schelling-Hegel, e il saggio più maturo *Philosophie und Christentum,* Ein Beitrag zur Begründung der Religionsphilosophie, Kiel 1853, che s'inizia con la tesi: « Die speculativen Systeme der neuesten Philosophie haben zu Naturalismus und Atheismus geführt » (p. 2). Al crollo della nozione di Dio come Essere supremo e Persona trascendente fa riscontro nell'idealismo, e soprattutto in Hegel e nella teologia degli hegeliani, il crollo della dogmatica cristiana nelle sue verità fondamentali della Trinità, del peccato originale e dell'Incarnazione. La sinistra hegeliana, come ora si vedrà, avrà la curiosa ma sintomatica funzione storica di porsi contro la « lettera » dell'hegelismo per esplicitarne più a fondo lo spirito e le effettive istanze dei principi. In questo senso — in polemica con D. F. Strauss — aveva visto i problemi fondamentali lo stesso Carl Friedrich Göschel nei *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und von dem Gott-Menschen*, Berlin 1838. Ma dei rapporti fra filosofia moderna e cristianesimo, secondo gli indirizzi della recente storiografia, abbiamo intenzione di trattare in altra occasione.

7 - SULLA CRITICA DI VON BAADER ALLO SPINOZISMO HEGELIANO

Si può dire che Hegel è, fra i contemporanei, l'interlocutore più presente e stimolante della complessa opera del von Baader: abbiamo visto che non gli fa velo la stima per l'opera di Hegel e che la sua critica va al fondo senz'incertezze. Ad integrazione della precedente esposizione riportiamo un

testo, scritto mentre Hegel viveva ancora, non perché contenga alcunché di nuovo, ma per la completezza degli aspetti ivi considerati che abbracciano tutti gli stadi della vita religiosa. Si tratta di un'aggiunta di una lettera ad un certo Dr. S. del 29 aprile 1829. Ecco i punti principali:

1) Lo spiritualismo di Hegel è uno spinozismo e panteismo tinto di spirito, poiché secondo lui lo Spirito universale o Spirito del mondo ottiene e mantiene la sua coscienza solo mediante (*durch Hilfe*) le singole (creaturali) personalità.

2) Chi volesse trovare il panteismo nei miei scritti, lo può e lo deve trovare per me anche in S. Paolo. È altrettanto falso fare simili accuse a Taulero e al Maestro Eckhart, le quali colpiscono parimenti almeno in parte anche Scoto Eriugena e l'autore della *Theologia deutsch.*

3) Una concezione e visione filosofica delle cose è possibile soltanto quando si ammette che Dio conosce se stesso e le sue creature! Ma solo in quanto Dio è distinto dalle creature (mondo), egli le può conoscere e causare. Colui che è separato, il quale nel medesimo rapporto conosce lo stesso, gli è inconoscibile, ma non perde la facoltà di rendersi liberamente conoscibile a quest'ultimo.

4) Il rapporto dello spirito hegeliano alla natura (cioè che quello comincia dal togliersi di questa) si può trovare (ma d'accordo e non in opposizione alla religione) in J. Böhme.

5) I principi o agenti i quali producono la materia sono gli Elohim. Di qui l'incomprensione degli gnostici col loro demiurgo.

6) Contro la negazione hegeliana della Chiesa io mi sono già spesso espresso e lo farò in modo più preciso nella filosofia della società. In generale la negatività del protestantesimo è stata spinta al vertice da Hegel; ma questa conseguenza è salutare, come per esempio il recente ripiegamento sincretistico di Schelling, il quale dopo aver qui [a Monaco?] tenuto lezione, vuol mettere il vino nuovo in otri vecchi e rattoppare con stracci nuovi l'abito vecchio (panteistico) [38].

Si sa che Hegel conobbe per tempo l'opera di von Baader e ne subì l'influsso; lo stimava e riuscì a incontrarlo di persona a Berlino tra il 1823-1824 e il frutto di queste conversazioni è stata la conoscenza dell'opera di Eckhart ed una più profonda conoscenza del Böhme. A quest'epoca dell'incontro dei due filosofi risale una lettera inedita di Hegel al von Baader che cerca di smorzare la critica che costui gli rivolgeva nei *Fermenta cognitionis*: « Io penso, scrive Hegel, che sulla cosa principale noi siamo d'accordo, alcuni dubbi su qualche argomento ch'Ella cita di me, si potrebbero facilmente togliere »; sembra quindi che la lettera intenda preparare un discorso diretto. Sul nostro problema dei rapporti fra religione e filosofia, Hegel minimizza la profonda diversità di vedute: « Circa la maniera come io parlo della diversità della religione e della filosofia, io riduco tutto alla differenza nella *Forma* della conoscenza; e, nella non soltanto socialità del

---

[38] F. von Baader, *Biographie und Briefwechsel*, S. W., XV, p. 454 s.

contenuto della verità ma medesimezza del medesimo in ambedue, al quale lo Spirito (Santo) dà *testimonianza*, cioè nel quale la Ragione è *in sé* cioè *libera*, io indico la forma della [realtà] religiosa di preferenza con l'espressione *rappresentazione*: una maniera con cui la coscienza religiosa ha da fare con qualcosa di *esterno*, di *dato*, ecc.; poiché la religione è e dev'essere per tutti gli uomini, non soltanto per quelli educati al pensiero, il contenuto deve, per così dire, entrare nel cuore dalla parte della rappresentazione (*Vorstellung*), nella maniera della nostra coscienza abituale, senz'essere elaborata dal concetto scientifico; e secondo *questo lato* io dico che la Ragione pensante in un simile [contenuto] in quanto è solo rappresentato non è con sé » [39]. Hegel ripeterà questa dichiarazione dell'accordo di fondo nella prefazione alla II ed. della *Enciclopedia* (1827), ma il von Baader ribatterà che « ... nella dottrina principale noi non siamo affatto d'accordo ». Quale sia questa *Hauptlehre*, già lo sappiamo.

8 - L'ATEISMO ANTROPOLOGICO DI HEGEL NELL'ESEGESI CONTEMPORANEA (KOJÈVE)

È soprattutto nella *Phänomenologie des Geistes* che si rivela la cadenza atea fondamentale della dialettica hegeliana. Essa viene fuori soprattutto nella sezione conclusiva dedicata al « Sapere assoluto » (*absolutes Wissen*), secondo un'analisi assai pertinente di cui diamo il nocciolo fondamentale: « Dans le Sage, la " Wahrheit " (c'est-à-dire la révélation compréhensive de la " Wirklichkeit ", de la réalité-*objective*) coincide avec la " Gewissheit " (c'est-à-dire avec la certitude-*subjective*) ou le Savoir que le Sage a de lui-même. C'est-à-dire: d'une part le Sage réalise effectivement, dans et par son existence concrète et active, l'idée qu'il se fait de lui-même, c'est-à-dire l' " idéal " qu'il est censé réaliser; et d'autre part la conscience qu'il a de lui-même est une conscience totale, en ce sens qu'elle est une conscience de la Totalité de l'Etre. Et le Sage le sait. En lui la "Wahrheit " a la " Gestalt " de la " Gewissheit seiner selbst ". C'est-à-dire: il sait qu'il *est* lui-même la Totalité réelle qu'il *révèle* par son Savoir. Ou bien encore, comme dit Hegel, la " Wahrheit " a une existence-empirique (*Dasein*), car c'est le Sage réel, c'est-à-dire un homme en chair et en os, qui réalise le Savoir absolu. Et ce Savoir absolu existe, pour ce Sage réel, en tant qu'un " Savoir-ou-une-connaissance *de soi* " [...]. Dans le Savoir théologique la Verité révèle une réalité essentiellement *autre* que celle du Savoir et de son support empirique: Dieu est *autre* chose que le Théologien et la Théologie. Dans le Savoir du Sage par contre, l'Objet du Savoir, le Savoir lui-même et le Sujet que le possède ne font qu'un. Et Hegel dit que cette *coincidentia oppositorum* a lieu parce que " le Contenu a reçu la forme du Moi-personnel ". Or, le Contenu du Savoir théologique est Dieu: on peut donc dire que le Sage est

[39] Il testo è stato pubblicato da H. Grassl, *Hegelsche Studien*, II (1963), p. 108 s. L'A., che promette un ampio studio sull'argomento, dà nell'introduzione e nelle note al testo gli elementi principali d'interpretazione.

l'homme qui a su et pu s'identifier à Dieu en ce sens, qu'il rapporte la totalité de son Savoir non pas à un Etre en partie autre que lui, mais à l'Etre qu'il est lui-même, *cet* Etre étant *tout* l'Etre.

« Bien entendu, il ne s'agit *pas ici* d'une *unio mystica*, et le terme Dieu n'est ici qu'une métaphore: il n'y a pas d'Etre *auquel* le Sage s'*unit*, car il *est* l'Etre total: et il est " Dieu " uniquement en ce sens que la totalité de *son* Savoir, qui est la totalité de la Vérité, n'est qu'un développement du *sum qui sum*: il *est* effectivement *tout* ce qui est; et il *le dit*; et il *est* tout *ce* qu'il *dit*. En d'autres termes, son Etre est son Savoir de son être: il *est* la Révélation de l'Etre parce qu'il *est* l'Etre révélé. Ou bien encore: le Savoir qu'il a de son être *est* son Etre même; il *est* le Savoir, et c'est en *étant* Savoir qu'il est ce qu'il est, c'est-à-dire le Sage » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, p. 325 s.).

Ed in questo contesto, della progressiva liberazione dell'uomo dalla trascendenza, si comprende come Hegel neghi all'uomo (come *Spirito*) la morte e l'attribuisca invece a Dio come Assoluto trascendente: « C'est cette transcendance de la mort dans et par l'Histoire qui est la *vérité* (= réalité révélée) de la certitude subjective de la " survie ": l'homme "dépasse" sa mort dans la mesure où son être même n'est rien d'autre que son action et où cette sienne action se propage à travers l'Histoire (qui, d'ailleurs, est finie elle-même). Mais l'homme ne parvient à cette vérité que très tard et toujours à regret. Au début il croit (ou mieux: voudrait croire) à sa propre survie après sa mort, et il nie, dans son imagination, son anéantissement définitif. Mais l'homme n'est humain qu'en vivant dans un Monde. Aussi ne peut-il se penser comme vivant humainement après sa mort ici-bas qu'en imaginant un Monde transcendant ou un " au delà " dit " divin " (le divin ou le " sacré " n'étant pas autre chose que le "lieu naturel" des hommes morts). Seulement nous avons vu que là, où il y a vie *éternelle* et donc Dieu, il n'y a plus de place ni pour la liberté, ni pour l'individualité, ni pour l'historicité humaines. Aussi l'homme qui s'affirme immortel finit toujours, s'il dépasse la contradiction, par se concevoir comme un être purement naturel, déterminé une fois pour toutes dans son existence purement particulière et nullement créatrice. Et s'il possède l'idée de l'individualité libre historique, c'est à Dieu seul qu'il l'attribue, en lui attribuant par cela même la mort qu'il se refuse à soi même. Mais l'homme ne peut être satisfait qu'en réalisant sa propre individualité, et en *sachant* qu'il le fait. Par conséquent, l'homme qui se croit immortel, ou ce qui est la même chose, l'homme qui croit en Dieu, n'arrive jamais à la satisfaction (*Befriedigung*), et vit toujours en contradiction avec soi même: comme dit Hegel, il est une " Conscience malheureuse " (*unglückliches Bewusstsein*) et il vit dans le " dédoublement " (*Entzweiung*). La satisfaction définitive de l'homme, qui achève l'Histoire, implique nécessairement la *conscience* de l'individualité réalisée (par la reconnaissance universelle de la particularité). Et cette conscience implique nécessairement la conscience de la mort. Si donc la satisfaction complète de l'homme est le but et le terme naturel de l'Histoire, on peut dire que celle-ci s'achève par la compréhension parfaite par l'homme de sa mort. Or c'est dans et par la Science hégélienne que l'homme a pour la première fois pleinement compris le sens phénoménologique, métaphysique et ontologique de sa finitude essentielle. Si donc cette Science, qui est la Sagesse, n'a pu apparaître la fin de

l'Histoire, c'est par elle seulement que celle-ci est parfaite et définitivement achevée. Car c'est seulement en se comprenant dans cette Science comme mortel, c'est-à-dire comme un individu libre historique, que l'homme arrive à la plénitude de la conscience d'un soi qui n'a plus aucune raison de se nier et de devenir autre. La Science hégélienne culmine dans la description de l'homme compris comme un être total ou dialectique. Or dire que l'homme est dialectique, c'est dire qu'il " apparaît " à lui-même comme mortel (plan phénoménologique); ou ce qui est la même chose, qu'il existe nécessairement dans un Monde naturel qui n'a par d'au-delà, c'est-à-dire où il n'y a pas de place pour un Dieu (plan métaphysique); ou ce qui est la même chose encore, qu'il est essentiellement temporel dans son être même, qui est ainsi, en vérité, *action* (plan ontologique) » (p. 524).

È in sostanza la *resolutio ad hominem* dell'hegelismo ch'era stata già fatta un secolo prima da Feuerbach. È comprensibile ch'essa non trovi il gradimento di qualche superstite hegeliano: come J. Wahl, *À propos de l'Introduction à la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève* (in Deucalion 5, Etudes hégéliennes, Neuchâtel 1955, p. 77 ss.).

Hegel e Heidegger: coincidenza di risoluzione atea del « Sein » nel « Dasein ». — Il merito e l'importanza eccezionale di *Sein und Zeit* di Heidegger è di aver portato alla luce del sole, liberandola dal viluppo sistematico, l'inevitabilità della cadenza atea del *Bewusstsein* moderno nella forma più rigorosa ch'esso ha nel pensiero hegeliano: « Dieu et la survie ont été niés par certains hommes depuis toujours. Mais Hegel est le premier à avoir tenté une *philosophie* complète athée et finitiste par rapport à l'homme (du moins dans la grande *Logik* et les écrits antérieurs). Il n'a pas seulement donné une description correcte de l'existence humaine *finie* sur le plan " phénoménologique ", ce qui lui a permis de se servir sans contradiction des catégories fondamentales de la pensée judéo-chrétienne. Il a encore essayé (sans réussir complètement, il est vrai) de compléter cette description par une analyse métaphsique et ontologique, radicalement athée et finitiste elle-aussi. Mais très peu de ses lecteurs ont compris que la dialectique signifiait en dernière analyse l'athéisme. Depuis Hegel, l'athéisme ne s'est jamais plus élevé au niveau métaphysique et ontologique. De nos jours Heidegger est le premier à avoir entrepris une philosophie athée complète. Mais il ne semble pas qu'il l'ait poussée au delà de l'anthropologie phénoménologique développée dans le premier volume de *Sein und Zeit* (seul paru). Cette anthropologie (sans nul doute remarquable et authentiquement philosophique) n'ajoute au fond rien de nouveau à l'anthropologie de la PhG (qu'on n'aurait, d'ailleurs, probablement jamais comprise si Heidegger n'avait pas publié son livre); mais l'athéisme ou le finitisme ontologique y sont implicitement affirmés d'une façon parfaitement conséquente. Ce qui n'a pas empêché certains lecteurs, par ailleurs compétents, de parler d'une théologie de Heidegger et de trouver dans son anthropologie une notion de survie » (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, p. 525, nota 1).

Gli accenni al problema di Dio negli ultimi scritti di Heidegger, come si è visto, non dissipano ma piuttosto confermano l'analisi del Kojève che segue la coerenza dei principi e vuole banditi gli equivoci.

9 - HERBART E L'ACCUSA DI ATEISMO

L'accusa è stata rivolta espressamente dal teologo Antonio Günther nell'opera *Die Justemileus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, 1838, e rinnovata in un orizzonte più vasto nel saggio *Ueber Atheismus in metaphysischen Systeme*, Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. III, Heft 2. Per la scuola dell'Herbart prese le parti del Maestro il suo più rinomato discepolo, M. W. Drobisch, in *Grundlehren der Religionsphilosophie*, Leipzig 1840 (pp. V ss., 18 ss.). L'accusa del Günther, quasi come Kierkegaard, denunzia il carattere « estetico » della metafisica moderna in quanto ha fatto divorzio con la teologia (« Sie — die Metaphysik — ist daher ohne *Theologie* und in sofern auch *atheistisch* »; apud: Drobisch, *Op. cit.*, p. VIII). E più precisamente, secondo il Günther, l'argomento teologico di Kant e dei kantiani (Herbart e Drobisch compresi) si riduce a un postulato puramente estetico e pratico: « Die Voraussetzung eines höhern Wesen, zu der ihn die Zwechmässigkeit der Aussenwelt nötigt, ist um nicht viel besser als das praktische Postulat in der rationellen Theologie des alten Kriticismus, da sich jene Voraussetzung höchstens nur als ein ästhetisches Postulat neben jenes praktische hinstellt. Kant postulirte nämlich Gott und Unsterblichkeit, genötigt von der *Disharmonie* in der *sittlichen* Welt, und Drobisch postulirt Gott genötigt von der Harmonie in der *physischen* Welt. Die Monadenlehre kann aber auch jenes Postulat unter den Aesthetischen befassen. Alles Denken nämlich, das in Verhältnissen aufgeht, wird von ihr als ein ästhetisches bezeichnet, das den Gegensatz bildet zu dem metaphysischen oder ontologischen Denken, das sich ausschliesslich nur mit dem relationslosen Denken und mit dessen Inhalte, dem Seyn *schlechtweg* befasst, das als solches zugleich mit dem Charakter der *Absolutheit* gedacht wird. Dieser Aesthetik aber ist von der Monadologie Sitz und Stimme in der Ontologie confiscirt worden » (*Op. cit.*, p. X s.).

Inoltre il Günther segnala la stretta connessione fra il modo di considerare il problema di Dio e la questione fondamentale dei rapporti fra ragione e fede, ai fini di una « coscienza cristiana » (*christliches Bewusstsein*) degna di questo nome: « Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen — der positiven Theologie mit der Philosophie — der historischen Auctorität in Staat und Kirche mit der Auctorität des Denkgeistes in der Menschheit » (*Op. cit.*, p. XVIII).

Da parte sua, era da aspettarselo, il Drobisch replica mostrando la diversa prospettiva che questo e altri punti ad essi connessi hanno nella concezione cattolica e in quella protestante la quale parte e riposa nell'immanenza.

INTRODUZIONE ALL'ATEISMO MODERNO

VOLUME II

V

L'ATEISMO ESPLICITO COSTRUTTIVO POSTHEGELIANO

Già il *cogito* cartesiano e le sue variazioni razionalistiche, sia nell'empirismo come nel deismo e nell'illuminismo, può essere detto ateo radicalmente, come si è visto: il fatto però che l'ateismo esplicito del sec. XVIII ha fatto ricorso, per affermarsi, in prevalenza a principi di sensismo e materialismo potrebbe far credere che l'ateismo (materialistico) sia un corpo estraneo e in contrasto con lo spirito originario del *cogito* stesso. La realtà è però che non solo lo stesso Cartesio fu accusato di ateismo, ma soprattutto il cartesiano più geniale, ch'è Spinoza, si mette alla testa delle nuove forme di ateismo, mascherato o aperto, al quale ricorrono i deisti, i liberi pensatori, gli atei espliciti dell'illuminismo francese prerivoluzionario: si tratta allora che il *cogito* ha creato un ambiente e un'atmosfera che portava in sé l'espulsione del sacro e del trascendente. Quest'atmosfera non significa teoreticamente altro che questo: col *cogito* il fondamento prima e poi il contenuto della verità è trasferito alla coscienza così ch'è l'atto di coscienza e sono le strutture della coscienza nelle sue funzioni intuitive, predicative, discorsive... a fondare la presenza dell'essere e le sue strutture non comunque ma nell'unico senso, rigorosamente univoco, in modo che l'atto e le strutture dell'essere « si risolvono » nell'atto e nelle strutture di coscienza. Alla metafisica dell'essere è subentrata la metafisica della mente la quale è fatta partire direttamente da se stessa ossia « muove se stessa », è tolto così alla radice il legame fondante immediato con l'essere e mediato con Dio e d'ora in poi la coscienza si definisce non più per rapporto all'essere ma per rapporto al « fenomeno » di essere di cui essa coscienza è la verità risolvente.

La « priorità di fondamento » della coscienza rispetto all'essere — checché sia della priorità di funzione, di cui si dirà più avanti nella discussione critica — ottiene la sua formula risolutiva col trascendentale kantiano dal quale s'inizia la « lotta dei giganti » dell'idealismo trascendentale contro la trascendenza e la personalità di Dio. E Kant stesso è accusato di ateismo [1], non solo dagli apologeti del

---

[1] L'accusa di ateismo a Kant è un luogo comune e può essere espressa in forme varie (cf., p. es., il contemporaneo Miotti, *Ueber die Falschheit und Gottlo-*

cristianesimo, ma dallo stesso Fichte [2] nel fervore dell'*Atheismusstreit*: anzitutto perché, nel suo tentativo di elevare a sistema l'Io della filosofia pratica di Kant, egli si era accorto che la filosofia kantiana mancava di un'originaria certezza di Dio [3]. Se non che il risultato fu che proprio con Fichte appare per la prima volta l'ateismo costitutivo del nuovo principio trascendentale e le proteste di Fichte non servirono, come si è visto, che a chiarire maggiormente il solco profondo e invalicabile che il pensiero moderno aveva scavato attorno alla trincea dell'Io: « Un Dio che non può dire: io sono; un Dio senza personalità, senza esistenza, che non crea e non dà nulla, fin quando è vero che vive un Dio ch'è spirito, una luce senza tenebre e l'amore di una pienezza suprema, non è Dio. Mettersi a giocare nella cosa più sacra con parole magiche vuote di senso è il gioco più sacrilego » [4]. L'accusa come si è accennato, si fondava su precise affermazioni di Fichte il quale intendeva il significato delle categorie kantiane nello stretto ambito della realtà sensibile, circoscritta quindi dalle forme di spazio e tempo. Di conseguenza ed in senso rigoroso, Dio non può essere « oggetto » (*Gegenstand*) di conoscenza e a Dio non si possono applicare non solo

---

sigkeit des Kantischen Systems, Wien 1801, e lo storico più completo dell'idealismo, O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig 1879, Bd. III, p. 494 s.). Il Willmann parla di un « cinismo kantiano » e osserva: « So wenig wie an Gott glaubte Kant an die Unsterblichkeit der Seele » (p. 494). I postulati della Ragion pratica, dopo le demolizioni della Ragion pura, si riducono a « funzioni » utili solo per i meno progrediti, e conclude: « Dies ist es was den *kantischen Atheismus* so viel widerwärtiger macht, als es etwas der unverlarvte Humesche ist » (p. 495).

[2] Cf. la lettera a Reinhold del 22 aprile 1799 (*Fichte's Briefwechsel*, ed. Schulz, Bd. II, p. 84) ove la filosofia di Kant è detta « ateismo scettico ». A torto quindi si è risentito contro il Willmann (v. nota prec.) il Paulsen (*Philosophia militans*. Gegen Klerikalismus und Naturalismus, III-IV Aufl., Berlin 1908, p. 14). L'accusa di ateismo a Kant si legge anche in B. Bauer: « Kant hatte theoretisch Gott geläugnet, den Atheismus gepredigt und dem Evangelium hartnäckig widerstanden » (*Die Posaune des jüngsten Gerichts*, 1841, ed. Löwith, in *Die Hegelsche Linke*; v. infra: p. 168).

[3] Sui rapporti poco chiari fra spinozismo e kantismo, in questo momento, si vedano le osservazioni di E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926, p. 144 ss.

[4] « Ein Gott, der nicht sagen kann: Ich bin; ein Gott ohne Persönlichkeit, ohne Existenz, der nichts schafft und nichts gibt — ist — so wahr ein Gott lebt, der ein Geist ist, ohne Finsternis und die allerlebendigste Liebe — kein Gott. In der allerheiligsten Sache mit leeren Zauberworten sein Spiel treiben — ist das allerunheiligste Spiel » (*Lavater an Reinhold*, apud: H. Maier, *An der Grenze der Philosophie*, Tübingen 1909, p. 260).

le nozioni di sostanza e causa ma neppure le nozioni di *Unità*, *Realtà* ed *Effettualità* le quali sono anzi nel caso intrinsecamente contraddittorie [5].

Chiunque abbia una familiarità coi classici del pensiero moderno ed ha seguìto l'articolarsi dei problemi dall'interno dei principi, si rende conto come qui non si tratta affatto di una questione accademica e che fra le due parti in lizza, gli accusatori e gli accusati, non c'era possibilità d'intesa. Però con lo svolgersi dell'idealismo il groviglio invece di sciogliersi si complicava con espedienti e compromessi di ogni genere i quali, in un mondo spirituale estremamente fluido come quello del protestantesimo tedesco postilluminista, sembravano rimandare all'infinito ogni chiarificazione di fondo: svaniti i rumori delle accuse di Jacobi e dell'*Atheismusstreit*, l'equivoco della conciliazione fra idealismo e teismo, anzi fra idealismo e cristianesimo, giunse al punto che l'Università di Berlino offrì a Hegel una medaglia con l'elogio di *Defensor Christianismi*! Sulla linea di tale equivoco si mantenne la cosiddetta « destra hegeliana » dei teologi conservatori.

---

[5] « Der Begriff von Gott als *Einheit, Realität*, und *Wirklichkeit* sei unmöglich und widersprechend. Er [Fichte] wird, mit einem Worte, vielleicht behaupten, man dürfe sich Gott nicht unter Kategorien denken » (Jo. H. G. Heusinger, *Ueber das idealistisch-atheistische System des Herrn Prof. Fichte*, Dresden u. Gotha 1799, p. 78 s.; cf. l'accusa esplicita di ateismo a p. 57 ss.).

In particolare Heusinger contesta a Fichte la negazione di Dio come « sostanza » e la riduzione arbitraria della sostanza a realtà sensibile: « *Gott ist Substanz*, heisst, Gott ist ein besonderes, unabhändiges Wesen. Denn die *Substanz* wird dem Adhärenz entgegensetzt. *Substanz* aber ist *Keineswegs*, wie Hr. Fichte glaubt, ein sinnliches, in Raum und Zeit vorhandenes Wesen, sonder nur die *sinnlichen*, die *materiellen Substanzen* sind sinnliche und in Raum und Zeit vorhandene Wesen » (p. 78).

Una recente dimostrazione dell'ateismo di fondo del pensiero hegeliano, dall'interno dello sviluppo dell'idealismo, è quella di R. Garaudy, *Dieu est mort*. Etude sur Hegel, Paris 1962.

1

COERENZA O MISTIFICAZIONE NELL'ATEISMO HEGELIANO (B. BAUER)

L'equivoco invece fu attaccato in pieno dalla « sinistra hegeliana » la quale ha indubbiamente il merito di aver fatto fare al principio d'immanenza uno dei passi più decisivi nella risoluzione verso il fondamento. Quasi contemporaneamente Feuerbach, B. Bauer e Kierkegaard attaccavano da fronti diversi la fortezza hegeliana riuscendo all'identica conclusione ossia all'accusa esplicita che la grandiosa metafisica hegeliana dello Spirito assoluto non era che una mistificazione della teologia cristiana e celava nel suo fondo — come « sua verità ed essenza » — un ateismo radicale.

Premettiamo l'accusa di BRUNO BAUER (1809-1882)[1] a quella di Feuerbach più impegnata e che la precede di un paio d'anni, perché più candida e condotta con metodo analitico-descrittivo.

---

[1] Si tratta del celebre scritto, pubblicato anonimo nel novembre 1841, dal titolo (ironico, secondo i critici): *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristus* (« Le trombe del giudizio universale su Hegel l'ateo e l'Anticristo »). È stato incluso nell'ottima antologia di K. Löwith, *Die Hegelsche Linke* (Stuttgart 1962, pp. 123-225), alla quale si riferiscono le nostre citazioni. Lo scritto voleva essere una burla e una protesta contro la destra hegeliana e l'adozione dell'hegelismo da parte della cultura prussiana ufficiale; è infarcito di citazioni bibliche e, nella sua stucchevole prolissità, è un documento di prim'ordine per la nostra indagine. Da una lettera di Jung al Ruge del 24 dicembre 1841 sappiamo che lo scritto fu composto dal Bauer e da Marx (MEGA I, 1, 2, p. 262); una lettera del Bauer al Ruge dello stesso 24 dicembre c'informa che Marx, essendo caduto ammalato, ridusse a ben poco la sua opera (MEGA I, 1, 2, p. 265). Nella coll. « Philosophisches Erbe » (Bd. 5) si trova ora una raccolta sistematica di testi significativi che riguardano la presente ricerca sull'ateismo dei posthegeliani: *Die Junghegelianer* (D. F. Strauss, B. Bauer, A. Ruge), a cura di H. Steussloff, Berlin 1963.

Nel prologo (*Vorrede*) si mette in guardia il lettore di non lasciarsi ingannare dalle apparenze di « dignità e cristianità » di questa filosofia la quale ha sempre in bocca la parola « riconciliazione » (*Versöhnung*) ma... « nasconde sotto le labbra un veleno di aspidi » (*Ps.* 140, 4). L'errore principale, osserva Bauer, dei precedenti avversari di questa filosofia — anche degli avversari filosofici — consisteva in questo, ch'essi non avevano conosciuto la profondità [dell'errore] del sistema originario, ossia l'ateismo del medesimo, e quest'abbaglio dei credenti sarà mantenuto ancora oggi dall'astuzia (*List*) dei giovani hegeliani i quali, per mettere fuori strada gli avversari e per tenere lontano la loro specie dalla radice dell'albero, vanno blaterando che il loro principio è diverso da quello del Maestro (p. 124). Ma è venuta l'ora della verità. I vecchi hegeliani (Henning, Gabler, Rosenkranz) hanno sconfessato i giovani facendo pressioni sul governo per togliere loro ogni impiego o le cattedre col pretesto che i giovani avevano tradito Hegel; è vero esattamente il contrario: sono invece i giovani hegeliani i veri, gli autentici hegeliani (*Die jüngern Hegelianer dagegen sind die wahre, die ächte Hegelianer*: p. 128).

Vengono perciò diffidati gli « hegeliani di centro » (*die vermittelnden Hegelianer*) o *filosofi positivi* (Fichte jr., Weisse, Sengler e K. Fischer) [2] i quali, in conformità della verità cristiana, si sono applicati a difendere la personalità di Dio, la verità e realtà storica (*Facticität*) della Rivelazione e l'immortalità dell'anima, proponendosi anzitutto di abbattere il *panteismo* quale nemico ereditario della verità cristiana e denunciando l'inconciliabilità della filosofia col cristianesimo. Ciò non esclude che questi « filosofi positivi » si accusino poi l'un l'altro di rimanere ancora legati ad Hegel, e Sengler accusa Fichte jr. e Weisse d'insegnare un panteismo ch'è soltanto « ... una *potenziazione* di quello hegeliano » (p. 131): né il ricorso a Schelling, per ab-

[2] Aveva perciò colpito esattamente lo scopo dell'opuscolo il figlio di Fichte che lo chiama una « farsa »: « Wie zum komischen Nachspiele gedenken wir kürzlich noch des Posaunenstosses, der nicht gegen Hegel oder die Atheisten, sondern gegen die Althegelschen, gegen die Schleiermacherschen Theologen, gegen Alle, die Religion und Wissenschaft vermitteln wollen, vorzüglich gegen die von dieser Zeitschrift — è precisamente la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, da lui diretta — vertretene Gestalt der Philosophie gerichtet ist, und uns insgesamt, wie einst die Mauern Jericho's, auf einmal umstürzen soll ». E con buon fiuto conclude: « Ein Neuhegelianer von der entschlossenen Art hat dies Geschäft unternommen » (J. H. Fichte, *Ueber die christliche und antichristliche Spekulation der Gegenwart*, Bonn 1842, p. 53).

battere Hegel, può loro giovare poiché Schelling è una nullità. La loro pretesa di offrire una filosofia che morde direttamente sul reale è « una filosofia da bestie » (*eine Philosophie der Thiere*: p. 137)[3]. Né miglior trattamento è riservato al Leo ch'è indicato come il « pubblico accusatore » dell'ateismo hegeliano, poiché non ha visto che gli aspetti esteriori senz'afferrare i fondamenti e lo spirito dell'ateismo hegeliano.

Entrando nel vivo dell'argomento, il Bauer traccia la linea essenziale della sua esposizione che si può esprimere, crediamo, nei seguenti termini: sotto l'espressione del riconoscimento del valore della religione e dell'accordo fra cristianesimo e filosofia, la filosofia di Hegel contiene in realtà la dissoluzione e distruzione della religione e la perversione o deformazione radicale dei dogmi fondamentali del cristianesimo. Il nucleo mortifero del sistema, che toglie alla radice ogni pietà e religiosità, è nel *panteismo* in quanto la religione [il rapporto religioso] « ... è concepito nella forma del " rapporto di sostanzialità " e come la dialettica nella quale lo spirito individuale si dà e si sacrifica allo [spirito] universale, il quale come sostanza ovvero come *Idea assoluta* ha potere su di lui, gli toglie la sua singolarità e si pone in unità con esso ». Ossia, si afferma la dissoluzione dei singoli nell'unità (spinoziana) dello Spirito assoluto. Ciò ch'è ancora più tremendo, e che dà il significato autentico a questa posizione, è la concezione della religione secondo la quale il rapporto religioso altro non è che un rapporto interno dell'*autocoscienza* così che tutte quelle forze le quali, come sostanza o come Idea assoluta, sembrano essere ancora distinte dall'autocoscienza, altro non sono che i momenti propri della

---

[3] Alla terza categoria di antihegeliani, gli schleiermachiani, il Nostro rimprovera la loro ambiguità e vuotezza ossia di non essere né carne né pesce, di non essere né filosofi né teologi, né cristiani né mondani e tutto il loro zelo finisce in fumo (p. 139). A p. 140 s. si legge un'ampia citazione dal *System der christlichen Lehre*, III Aufl., § 206, dello schleiermachiano Nitzsch sui rapporti fra Chiesa e Stato e gli viene contrapposta la dottrina di S. Agostino del *De Civitate Dei*, XIV 4, XIV 28, XV 2, 4, 5 come un modello da seguire per quanti intendano superare l'ateismo contemporaneo: « Augustinus wusste was Kirchlichkeit ist. Er hatte und kannte noch eine wirkliche Kirche. Er wusste, was Staat heisst » (*Op. cit.*, ed. cit., p. 143). Questa solidarietà, od almeno affinità fra il pensiero di Schleiermacher e di Hegel, è affermata anche più sotto, dove però si riconosce, con maggior esattezza, che Hegel già nella *Phänomenologie des Geistes* aveva esposto l'intero sistema e che per la concezione della fede come « immediatezza » si era ispirato piuttosto a Jacobi, polemizzando invece aspramente contro il suo celebre collega di Berlino (p. 152).

medesima soltanto oggettivati nella rappresentazione religiosa. In parole povere, e come ognuno sa, per Hegel la religione è un momento inferiore alla filosofia, in quanto l'Assoluto è concepito e lasciato ancora nel limbo dell'immaginazione. « Chi ha gustato questo nucleo, è perduto per Dio, poiché tiene Dio per morto: chi ha mangiato questo frutto (nocciolo), è caduto più in basso di Eva, quando mangiò il pomo e Adamo fu da lei tentato: Adamo infatti sperava di diventare come Dio; così manca al seguace di quel sistema precisamente quest'orgoglio — anche se peccaminoso —; non vuole infatti più diventare Dio, vuole solo essere Io-Io e ottenere e gustare la blasfema infinità, libertà e autosufficienza dell'autocoscienza. Questa filosofia non vuole Dio, nessun Dio, come i pagani; vuole soltanto uomini, solo l'autocoscienza e per essa tutto è schietta autocoscienza » [4].

Bauer sviluppò con ampiezza questa tesi in singoli punti, di cui tocchiamo brevemente i principali.

a) *Il rapporto religioso come rapporto di sostanzialità* [5] [Spinoza] nel senso di assorbimento dei singoli nella sostanza dell'Universale come il Tutto oggettivo. Il punto di partenza è il superamento (*Aufhebung*) del finito nell'Infinito, dell'Io nella sua particolarità ch'è sussunto nell'Universale ch'è « assoluta compitezza » (*absolute Erfüllung*). Tutto, ogni particolarità, quindi anche l'Io appartiene all'Universale; esso è supercomprensivo a mio riguardo, esso col suo proprio movimento mi dimostra infinito, ma poiché io sono anche finito, così io sono per ora un « momento in questa vita, un momento il quale ha il suo essere particolare, il suo sussistere solo in questa sostanza e nei suoi momenti essenziali » (p. 157). La coscienza finita è quindi una forma di appa-

---

[4] « Wer diesen Kern genossen hat, ist für Gott todt, denn er hält Gott für todt, wer diesen Kern isst, ist tiefer gefallen als Eva, da sie den Apfel ass und Adam von ihr verführt wurde; denn hoffte Adam zu werden wie Gott, so fehlt dem Anhänger jenes Systems sogar dieser — wenn auch sündhafte — Hochmuth, er will gar nicht mehr werden wie Gott, er will nur Ich-Ich seyn und die blasphemische Unendlichkeit, Freiheit und Selbstgenügsamkeit des Selbstbewusstseyns gewinnen und geniessen. Diese Philosophie will keinen Gott, keine Götter, wie die Heiden; sie will nur Menschen, nur das Selbstbewusstseyn und Alles ist ihr eitel Selbstbewusstseyen » (B. Bauer, *Die Posaune...*, loc. cit., p. 151).

[5] La terminologia viene da Hegel: « Diese Vorstellung [di Dio come l'Assoluto-Uno] hat man mit dem Namen *Pantheismus* bezeichnen wollen; richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subject, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt » (G. W. Hegel, *Philosophie der Religion*, ed. Marheineke, Berlin 1840, Bd. I, p. 93).

rizione la quale si è data l'Universale, la sostanza, è una distinzione interna che l'Universale pone in essa e ch'esso deve porre, poiché essa si può comunicare solo mediante la coscienza ossia mediante lo spirito finito e può giungervi soltanto mediante questa finitizzazione di se stesso così ch'essa diventa sapere di se stesso. Le lodi che Hegel porge alla religione non sono che fumo negli occhi, ma la realtà è la sua detronizzazione dalla coscienza dell'uomo: anche il rapporto di sostanzialità Hegel lo fa valere solo per un momento, infatti lo pone solo come momento del movimento nel quale la coscienza finita rinunzia alla sua finitezza; la sostanza è solo il fuoco momentaneo nel quale l'Io sacrifica la sua finitezza e limitatezza [6]. La conclusione del movimento non è la sostanza ma l'autocoscienza la quale si è posta in realtà come infinita ed ha accolto in sé l'universalità della sostanza come *sua* essenza. Questa filosofia della religione, conclude Bauer, mostra veramente quelle « profondità di Satana » di cui parla l'Apocalisse (*Apoc.* 2, 14): per essa solo l'Io è la sostanza, esso è tutto, ma l'Io che ha l'orgoglio diabolico di porsi come autocoscienza universale, infinita. Filosofia satanica che, sotto ipocrite espressioni di rispetto, nasconde il disprezzo e la degradazione della religione, dell'essenza divina e della rivelazione.

b) *Lo spettro dello Spirito del mondo* (*das Gespenst des Weltgeistes*). Esso è il *factotum* del reale e della storia e quindi l'usurpatore di Dio; e il Bauer non ha fatica a documentarsi con le più esplicite affermazioni hegeliane [7]. Questo *Weltgeist* deve perciò essere il demone più astuto, più diabolico. È lui, e non Gesù Cristo, a operare la perfetta « riconciliazione » dell'uomo. Nel cristianesimo infatti, per Hegel, la riconciliazione non è ancora data: qui essa è soltanto rappresentata in quanto essa si compie ancora fuori dell'uomo [cioè in un Dio trascendente e mediante Gesù Cristo] così che lo spirito rimane in se stesso non riconciliato ed ha il suo mondo diviso in un aldilà in cui si dovrebbe compiere la riconciliazione e in un aldiqua in cui il soggetto vive con le sue pene e sofferenze. Perciò Hegel fa ampi elogi dei passi più importanti, per esempio la rivoluzione fran-

[6] « Selbst das Substantialitäts-Verhältniss lässt Hegel nur für Einen Augenblick gelten, nämlich nur als Moment der Bewegung, in welchem das endliche Bewusstseyn sich seiner Endlichkeit begibt: die Substanz ist nur das momentane Feuer in welchem das Ich seine Endlichkeit und Beschränktheit opfert » (B. Bauer, *Die Posaune...*, l. c., p. 161).

[7] Sono prese di preferenza da: G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, II Aufl., ed. Michelet, Berlin 1840.

cese, che lo spirito umano ha compiuto verso l'empietà e l'incredulità. Ma cos'è in realtà lo Spirito del mondo? È l'umanità universale, possiamo dire, nel suo dinamismo di sviluppo storico: lo Spirito del mondo od ha anzitutto la sua « effettualità » (*Wirklichkeit*) nello spirito dell'uomo oppure è nulla, come il « concetto dello spirito » il quale si evolve e si compie nello Spirito storico e nella sua autocoscienza. L'autocoscienza umana è perciò l'unica forza del mondo e della storia e la storia non ha altro senso che quello del divenire e dello sviluppo dell'autocoscienza [8], del compiuto circolo dell'Io su se stesso.

Il Bauer conclude che lo « Spirito del mondo » non è che un'immagine che Hegel ogni tanto presenta e alla quale egli largisce gli attributi della divinità e la corona, lo scettro e il mantello di porpora. Ma il nostro filosofo sa bene che quest'immagine presenta soltanto l'autocoscienza e non teme di consegnare all'autocoscienza il trono di Dio, di consegnare nelle sue mani lo scettro dell'Altissimo e di rivestirla col mantello di porpora. Ciò altro non può significare, in realtà, se non l'odio (*Hass*) che Hegel ha per Dio.

c) *L'odio verso Dio* (*Hass gegen Gott*) [9]. Hegel non lascia passare occasione alcuna per schernire la fede, quella che a partire dall'immediato tende ad innalzarsi a Dio e a trattarla per superstizione (*Aberglaube*): tale è per lui ogni posizione che considera il mondo creatura di Dio. Invece è pronto a lodare le filosofie le quali, come per esempio l'atomismo, hanno abbattutto l'idea della creazione ed egli espressamente si compiace quando si trova davanti a un sistema che non ha bisogno della divinità per spiegare il mondo: si trova invece a disagio con i filosofi che rendono omaggio a Dio e derivano la creazione del mondo dalla sua santa volontà. Egli si trova a suo agio solo con i filosofi che derivano tutto e unicamente dalla ragione: da Cartesio in giù, Hegel non fa che distribuire lodi e biasimi a seconda che i filosofi fanno a meno di Dio oppure cercano di affermarlo. Per lui « ogni filosofia è panteistica » e il punto più alto della filosofia è rappresentato dall'ateo Spinoza: o spinozismo o niente filosofia! Così che « l'essere spinoziano è l'inizio essenziale di ogni filosofia », in quanto Spinoza ha affermato l'unità della sostanza [10]. Il punto di

---

[8] Qui Hegel, e lo riporta il Bauer (l. c., p. 164), cita il testo virgiliano: « Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem » (*Aen.* I, 33; G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 618).

[9] B. Bauer, *Die Posaune...*, l. c., p. 165 ss.

[10] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 337.

partenza è stata l'unità dell'essere degli eleati; la seconda tappa è stato il cristianesimo che ha portato l'individualità concreta dello spirito [11]; ma ancor più concreta è l'esigenza dell'unità della sostanza di Spinoza ed Hegel non teme di proclamare la superiorità della morale spinoziana su quella del Vangelo. I filosofi teisti diventano il bersaglio preferito delle sue frecciate ironiche: in Malebranche schernisce la forma devota dello stile, in lui non vi si trovano del resto che « ... vuote litanie di Dio, un catechismo per bambini di ott'anni sulla bontà, giustizia, onnipresenza [di Dio], sull'ordine morale del mondo, e i teologi in tutta la loro vita non vanno più in là », restano cioè bambini di ott'anni! [12]. Deride i « noiosi pensieri » (*langweiligen Gedanken*) di Leibniz sull'ottimismo come espressione bassamente popolare e proclama che il « comprendere è ben altra cosa »: la sua filosofia è un susseguirsi di affermazioni arbitrarie (*willkürliche Behauptungen*), come un romanzo metafisico, che s'imparano ad apprezzare quando si vede ciò che con esse si è voluto evitare [13]. Invece il postulato della morale kantiana dell'esistenza di Dio merita la risposta di quell'astronomo francese a Napoleone: « *Je n'ai pas eu besoin de cette hypotèse* »: il « nucleo di verità del kantismo è nel riconoscimento della libertà » [14]. Tutte le lodi invece, a questo riguardo, vanno a Fichte che ha tolto l'incoerenza di Kant, in quanto ha realizzato l'Unità assoluta eliminando ogni realtà fuori della coscienza, Dio è messo senz'altro fuori causa e non ha più neppure il valore di un'ipotesi in quanto al suo posto ci si è messo l'Io. Come la Sostanza unica di Spinoza è per Hegel l'inizio necessario della filosofia speculativa, così anche la concezione fichtiana dell'Io è il suo compimento: « L'Io è ora il principio assoluto così che da esso, dalla sua immediata certezza di se stesso si deve esporre come prodotto l'intero contenuto dell'universo: la Ragione è perciò in se stessa la sintesi del concetto e della realtà » [15]. Ora l'uomo non ha più bisogno di Dio: Dio è morto

---

[11] Però nell'elenco conclusivo delle tappe principali dello spirito umano il cristianesimo non figura più (cf. G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 619 ss.): dai neoplatonici si salta subito a Cartesio-Spinoza-Leibniz.

[12] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 374.

[13] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 408.

[14] « Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist hiernach die Anerkennung der Freiheit » (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 501).

[15] « Fichte's Philosophie ist so die Ausbildung der Form in sich. Er stellte das Ich das absolutes Princip auf, so dass aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewissheit seiner selbst, aller Inhalt des Universums als Product dargestellt

per la filosofia e solo l'Io come autocoscienza, solo l'Io vive, opera ed è Tutto (p. 169).

d) *L'ateismo costitutivo hegeliano.* Questa simpatia, anzi solidarietà, di Hegel col materialismo e ateismo degli illuministi francesi [16] contemporanei o seguaci di Spinoza, scopre quindi per il Bauer l'intimo spirito della filosofia hegeliana radicalmente atea: questo riferimento, di solito trascurato dagli storici più vecchi del pensiero moderno, ci trova — com'è ovvio — pienamente consenzienti con l'accusa del Bauer. Il giovane Hegel, cosiddetto teologico (a torto, come abbiamo già osservato), si è formato lo spirito senza dubbio nella scia degli atei e materialisti francesi, cultori dell'*esprit.* La filosofia francese, a differenza dell'empirismo inglese di Locke e Berkeley e dello scetticismo di Hume statico e negativo, è più vivace, più movimentata, più spiritosa, o piuttosto è il momento della ricchezza dello spirito (*das Geistreiche*). Essa è il Concetto assoluto il quale si volge contro l'intero mondo delle rappresentazioni esistenti e dei pensieri stabilizzati e fissi, distrugge tutto ciò ch'è fisso e si dà la coscienza della pura libertà. Quest'attività idealistica ha per fondamento la certezza che ciò che è, ciò che ha valore in sé, è tutto da riferire all'essenza dell'autocoscienza: né i concetti (essenze singole che reggono l'autocoscienza effettiva) di bene e di male, né quelli di potenza e ricchezza, né le rappresentazioni fisse della fede in Dio e del suo rapporto al mondo, del suo governo ed a sua volta i doveri dell'autocoscienza verso di lui: che tutto questo non è verità che sia in sé, fuori dell'autocoscienza [17]. Ed ecco l'affermazione del compiuto ateismo in forma teoretica compiuta da questa filosofia: « Tutte queste forme, il reale in sé del mondo effettivo, l'in-sé del mondo sovrasensibile, si tolgono in questo spirito consapevole di se stesso ». Può darsi che Hegel anticipi a modo suo e riversi su questa filosofia molte delle sue stesse idee, ma è sintomatico per un'interpretazione di fondo dello svolgimento essenziale del pen-

---

werden müsse » (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. XV, p. 555). Acutamente il Bauer osserva che « ...l'ateismo di Hegel diventa sempre più evidente e si manifesta in tutta la sua nudità quando noi osserviamo come questo Anticristo tiene in alta considerazione i Francesi che si sono ribellati a Dio e disprezza i Tedeschi perché ad essi è mancato il coraggio di negare Dio nella realtà e perfino nell'epoca dell'illuminismo non hanno potuto dimenticare completamente Dio e la religione » (B. Bauer, *Die Posaune...*, ed. cit., p. 173).

[16] Il Bauer, *Die Posaune...*, ed. cit., dedica a questo punto l'intero § 5 « Bewunderung der Französen und Verachtung gegen die Deutschen », p. 174 ss.

[17] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie,* ed. cit., Bd. XV, p. 456 s.

siero moderno nella caduta inevitabile del principio d'immanenza verso l'ateismo. L'ateismo illuministico francese spazza via tutte le formazioni statiche e rigide. Esso attua cioè — in termini hegeliani — la negatività dello spirito fino in fondo in quanto « ... l'autocoscienza trasforma quelle formazioni in qualcosa d'altro da ciò per cui esse immediatamente si dànno, per affermare a sua volta il principio della positività ossia che [...] ciò che per questo Spirito vale e forma il suo interesse, è soltanto l'atteggiamento ricco di spirito (*das geistreiche Verhalten*), precisamente questa formazione e movimento mediante la sua autocoscienza ». A La Mettrie, Diderot, D'Holbach, Helvétius... va riconosciuta quindi la scoperta e comprensione del « concetto il quale procede dall'eliminazione dell'Assoluto o *Etre suprême* come il semplice e il positivo e il suo posto è preso dalla " materia " come oggettività vuota. Così sorge liberamente, conclude Hegel con evidente compiacenza, il cosiddetto materialismo e ateismo come risultato necessario dell'autocoscienza pura comprensiva » [18]. L'acume dell'analisi di Hegel è nel lasciar cadere o passare quasi sotto silenzio gli aspetti più noti di empirismo grossolano di questo filosofare, per far risaltare il progresso anzi la rivoluzione speculativa ch'essa ha segnato per la chiarificazione e lo sviluppo del principio d'immanenza, di cui rappresenta uno dei punti di arrivo capitali nella storia del pensiero: eliminazione di tutte le rappresentazioni della fede e di quanto appartiene a forza di tradizione, imposizione di autorità... per affermare unicamente l'essenza presente e attuale, in quanto « ... l'autocoscienza riconosce l'In-sé soltanto come ciò ch'è per lei come autocoscienza, in cui essa si sa reale », ch'è la materia, per questa filosofia.

L'altra ala dell'illuminismo francese, quella deistica di Rousseau e Voltaire, non trova favore presso Hegel, perché, secondo lui, manca del principio della negatività (dialettica) ossia, in parole povere ma rivelative, perché essa mantiene ancora principi e verità assolute. Hegel si sbriga di esse con l'espressione sprezzante: « Di *questa* filosofia positiva francese non è il caso di parlare »; l'unico lato positivo, si noti bene, è la lotta senza quartiere che anche i rappresentanti di quest'illuminismo teistico hanno condotto « ... contro l'esistenza (*Existenz*), contro la fede, contro tutta la potenza dell'autorità [che spadroneggiava] da secoli ». E si torna all'elogio della prima ala mate-

---

[18] « Wir sehen so hier frei den sogenannten *Materialismus* und *Atheismus* auftreten, als das notwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewusstseins » (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. XV, p. 458).

rialistica, che merita di essere letto nella sua integrità: « L'ateismo, il materialismo e il naturalismo francese hanno spezzato tutti i pregiudizi, hanno riportato vittoria su tutti i presupposti aconcettuali e su tutti i valori dello *statu quo* positivo della religione, su tutto ciò che si associa con le abitudini, costumi, opinioni, determinazioni giuridiche e morali e con l'indirizzo della vita civile; siffatto ateismo e materialismo col buon senso della ragion naturale e con una serietà ricca di spirito e non con frivole declamazioni si è ribellato contro la situazione del mondo nel suo legale ordine giuridico, contro la costituzione dello Stato, la procedura giudiziaria, la forma di governo, l'autorità politica, perfino contro l'arte » [19]. E quasi non bastasse, Hegel va ancora oltre e la sua osservazione si rivela ancor più valida oggi dopo lo sfacelo delle scuole teologiche protestanti per opera soprattutto di Schleiermacher, del liberalismo teologico e soprattutto del panteismo ateo hegeliano: « Ciò che Lutero aveva iniziato soltanto nell'animo e nel sentimento — la libertà dello spirito, la quale inconscia della sua semplice radice non si afferra, ma però è già l'universale medesimo, per il quale ogni contenuto svanisce in sé nel pensiero che si riempie con se stesso —, queste determinazioni e questi pensieri generali i Francesi li hanno esposti e vi si sono attenuti e precisamente come la convinzione dell'individuo in se stesso ». I materialisti atei francesi hanno quindi proclamato la libertà nella sua purezza, nella linea di Lutero e in una forma più compiuta e radicale: « La libertà diventa condizione del mondo (*Weltzustand*), si congiunge con la storia universale e fa epoca nella medesima; è la libertà concreta dello spirito, una concreta universalità, sono principi fondamentali circa il concreto che ora entrano al posto della metafisica astratta di Cartesio » [20]. Qui Hegel è di una

---

[19] « Der französische Atheismus, Materialismus und Naturalismus hat die Vorurtheile alle zerschlagen, und den Sieg davon getragen über die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des positiv Bestehenden in der Religion, das den Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, den rechtlichen und moralischen Besinnungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet ist; mit dem gesunden Menschenverstand und einen geistreichen Ernst, nicht frivolen Deklamationen hat er sich gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, gegen Staatsverfassung, Rechtspflege, Regierungsweise, politische Autorität, ebenso gegen Kunst gekehrt » (G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. XV, p. 460 s.).

[20] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. XV, p. 461 s. Un po' più sotto, Hegel nota con compiacenza la lotta dell'illuminismo francese « ... contro la religione cattolica, contro i ceppi della superstizione e della gerarchia » (*Op. cit.*, ed. cit., p. 462). Più che su D'Holbach, Hegel si sofferma nella sua

chiarezza ed evidenza logica esemplare e l'alleanza espressa del principio d'immanenza col materialismo ateo non dev'essere troppo facilmente dimenticata. L'esposizione finisce con un accenno ironico al teismo e con un invito alla cautela per non alzar troppo la voce contro il materialismo, l'ateismo e il naturalismo. La denuncia di Hegel come l'Anticristo, sincera o ironica che sia da parte del Bauer, può essere un paradosso, ma nessuno può negare che sia stimolante e pertinente.

La prolissa accusa del Bauer continua con la denunzia della « distruzione della religione » in generale, che sembra ormai del tutto superflua [21]; la preferenza mostrata da Hegel per la religione naturalistica greca, che il Bauer espone ampiamente (p. 190 ss.) non sorprende. Più sostanziosa e probante è l'esposizione dell'origine della religione, secondo Hegel, come « prodotto dell'autocoscienza » (*als Product des Selbstbewusstseins*) al di sopra della quale si erge dominante il momento del Concetto, ch'è proprio della filosofia: la sfera religiosa è limitata nell'ambito della rappresentazione (*Vorstellung*). Così, mentre la religione, conclude il nostro critico, mantiene quel riflesso di Dio [nella storia e nella vita dell'uomo], la filosofia toglie quell'illusione e mostra che dietro quello specchio non c'è nulla e nessuno; che si tratta soltanto di un riflesso dell'Io.

L'ateismo di Hegel, conclude il Bauer, è perciò fuori discussione [22],

---

esposizione sul mediocre *De la nature* di Robinet (*Op. cit.*, p. 469 ss.). Si veda anche, per conferma della posizione hegeliana qui esposta, il capitolo di Hegel su l'illuminismo e la rivoluzione francese nella *Philosophie der Geschichte* (ed. K. Hegel, Berlin 1840, p. 526 ss., ed. Lasson, p. 915 ss.). Sul progresso portato da Lutero al concetto di libertà, Hegel si era già espresso prima (*Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 230; cf. anche *Philosophie der Geschichte*, ed. K. Hegel, Berlin 1840, p. 501 s., ed. Lasson, p. 916. Il testo delle due edizioni si presenta qui notevolmente diverso come sviluppo).

[21] B. Bauer, *Die Posaune...*, ed. cit., p. 180 ss. Segue un interessante paragrafo sull'odio di Hegel contro il Giudaismo (p. 186 ss.) e sull'odio contro la Chiesa (p. 192 ss.) che sono ancora di attualità; così anche sul disprezzo della S. Scrittura e della Storia sacra (p. 199 ss.), e perfino sull'odio di Hegel contro l'erudizione delle fonti e dello scrivere in latino (p. 222 ss.). Sulla critica hegeliana al latino degli scolastici, v.: G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. XV, p. 122.

[22] B. Bauer, *Die Posaune...*, ed. cit., p. 202. Il Bauer ripete l'accusa di ateismo contro Hegel, sempre sotto la maschera pietistica, nello scritto *Hegels Lehre von der Religion und Kunst.* Von dem Standpunkte des Glaubens aus beurteilt (1842), che prelude gli scritti seguenti di critica al cristianesimo (cf. E. Barnikol, *Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer*, Das Altertum, VII, 1 [1961], p. 44).

tant'esso è evidente e scoperto così che tutti gli hegeliani avrebbero dovuto da lungo tempo averlo riconosciuto ed esposto: invece così non è e una grande frazione di essi si ostina a sostenere che Hegel è un teista, ma costoro sono stati ingannati dal loro interesse religioso. Lamenta poi che anche la sinistra hegeliana, benché abbia concezioni atee, sia dello stesso parere e ritenga quindi Hegel teista, fondandosi soprattutto sulla « filosofia della religione »; costoro non si sono cioè accorti che, com'è stato ora mostrato, il procedere rispettoso di Hegel in quell'opera non è che un'astuzia (*List*) per mascherare l'ateismo di fondo ch'è poi affermato, più o meno direttamente, in altre opere e specialmente nella *Storia della filosofia*. Quest'atteggiamento polemico non solo verso la destra, ma anche verso la sinistra hegeliana nel proclamare l'ateismo esplicito del Maestro, può ridursi ad una sfumatura perché Strauss, Feuerbach, Marx... anche se ritenevano Hegel personalmente un teista, dichiaravano espressamente che in realtà il contenuto della sua filosofia era ateo e che i principi da cui partiva portavano logicamente all'ateismo. Se il Bauer ha ragione nella sua requisitoria, come i teisti da lui portati sembrano provare, non v'è dubbio che Hegel è stato un ipocrita di primo rango: ma non è un qualsiasi giudizio storico-biografico ciò che qui a noi interessa, né un pronunciamento morale sulla persona, ma unicamente il senso e il valore di questi principi stessi e il loro effettivo influsso nella formazione della coscienza moderna e contemporanea. Da questo punto di vista forse si può congetturare che l'opuscolo del Bauer voleva essere non tanto una critica di Hegel, quanto un attacco all'incongruenza della destra hegeliana che pretendeva di accordare il soprannaturalismo cristiano con la filosofia di Hegel. Del resto il Bauer, com'è noto, divenne uno dei più risoluti aderenti della sinistra hegeliana applicando i principi del suo « Anticristo » alla demolizione del cristianesimo come religione e perfino della realtà storica di Cristo [23], dando inizio contemporaneamente a Strauss all'interpretazione « mitica » dei Vangeli e passando di conseguenza anch'egli a ingrossare le file del nuovo « ateismo antropologico » iniziato da Hegel.

Il passaggio all'ateismo da parte di DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808-1874), per il ponte della dialettica hegeliana, è meno complicato

[23] Cf. H. Stephan, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, II Aufl., ed. von M. Schmidt, Berlin 1960, p. 160 s.; v. anche: G. Runze, *Bruno Bauer, der Meister der theologischen Kritik*, Berlin 1931, p. 21.

e può bastare un semplice cenno: a lui viene riconosciuta la paternità della « teoria del mito » come chiave per l'interpretazione della Storia evangelica, e quindi dello stesso cristianesimo e della religione in generale [24]. La critica illuministica, elogiata da Hegel, otteneva ora — mediante l'elevazione della soggettività umana a principio trascendentale — la sua base definitiva: è la Ragione umana la forza creativa della storia nel suo divenire. Nel fondo il cristianesimo esprime quest'idea fondamentale — comune del resto anche alle religioni pagane [25] — che la storia è l'incarnazione di Dio ossia dell'unità in divenire della natura divina e della natura umana: cioè, in termini filosofici, l'idea che la Ragione cosmica trova la sua più perfetta realizzazione come Ragione storica nella vita storica dell'umanità. Così i dogmi religiosi devono risolversi per il loro nucleo di verità in verità filosofiche e la filosofia prende il posto della fede: esattamente come in Hegel, ciò che i dogmi e i miti religiosi esprimono con realtà e immagini sensibili viene espresso dalla Ragione mediante l'universalità del concetto ossia — in parole povere — è ricondotto ai limiti della realtà umana nel suo divenire storico.

Egli stesso confessa, all'inizio della sua carriera di scrittore [26], di aver fatto il suo punto di partenza nella demolizione del cristianesimo e della religione col principio di Spinoza, nella linea di Reimarus-Lessing-Kant..., che l'uomo per ottenere la sua felicità deve compiere la sua essenza eterna, cioè deve applicarsi a sviluppare le forze che gli sono insite e non attaccarsi a fatti contingenti. Così non si tratta tanto

[24] Il risultato più clamoroso fu la negazione della realtà storica di Cristo, sostenuta nell'opera giovanile che lo rese celebre: *Das Leben Jesu* del 1835. L'interpretazione complessiva della verità del cristianesimo si trova nell'opera sistematica: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampe mit der moderner Wissenschaft*, 2 voll., Tübingen-Stuttgart 1840-41. Sullo sviluppo « hegeliano » dell'ateismo di Strauss, v. specialmente i due saggi di H. Maier: *D. F. Strauss*, in *Verhandl. d. III. Intern. Kongress d. Philosophie*, Heidelberg 1908, spec. p. 179 ss.; *D. F. Strauss*, in *An der Grenzen der Philosophie*, Tübingen 1909, p. 268 ss.

[25] Su questo punto Strauss critica Hegel per aver concesso al cristianesimo un posto a parte, rispetto alle altre religioni (cf. *Die christliche Glaubenslehre...*, Bd. I, p. 15). Si tratta che il cosiddetto « Cristo storico », la cui realtà è avvolta nel « mito », deve cedere il posto al « Cristo ideale » ch'è — anche per Strauss come per Hegel — il tipo ideale umano e quindi una « trasformazione della religione di Cristo nella religione dell'umanità » (cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, p. 501).

[26] Cf. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*. Schlussbetrachtung, ed. Zeller, Ges. Schriften, Bonn 1877, Bd. IV, p. 386 ss.

di conoscere il « cristianesimo storico », ma ogni uomo deve cercare di realizzare in sé il « cristianesimo ideale » ch'è l'umanità in generale nella sua compiuta e infinita perfezione: è il passaggio dalla religione del cristianesimo alla religione dell'umanità. L'idea della perfezione umana, secondo Strauss, è, come le altre idee date allo Spirito umano, un germe che ottiene il suo sviluppo un po' alla volta mediante l'esperienza... secondo le attitudini dei vari popoli e delle varie civiltà e secondo la propria ricchezza spirituale delle varie personalità della storia. Cristo è certamente con la sua vita e la sua dottrina una delle figure più notevoli, ma anch'egli ha le sue lacune: la vita familiare e la partecipazione dell'uomo alla vita pubblica così come l'arte e il godimento artistico sono assenti dalla sua vita e dottrina: e si tratta di « lacune essenziali » (*wesentliche Lücken*) che esigono un'integrazione. Gesù non può perciò essere concepito come l'Uomo-Dio, come ciò che Dio ha introdotto nell'umanità; non può perciò essere indicato come il modello (*Muster*) etico in cui l'uomo debba specchiarsi e credere come condizione della propria felicità. Non è possibile ammettere che tutta la perfezione della specie si espanda in un solo individuo e si mostri in esso contro tutti gli altri: soltanto il « genere » intero corrisponde all'Idea. Perciò solo il genere (*Gattung*) è il portatore della pienezza dell'umanità. L'uomo e Dio stanno fra loro in una comunione essenziale: è l'umanità il Figlio di Dio, la divinità stessa opera nell'uomo la coscienza di quest'unità essenziale ossia giunge alla conoscenza di se stessa. Nella morte l'individuo perde la sua personalità autonoma e ritorna nell'Assoluto ch'è l'Uno-Tutto.

Questo il nucleo della nuova teologia « atea »[27].

È l'umanità intera, non un individuo singolo, che compie perciò l'unione delle due nature, il Dio incarnato, il Dio infinito che si estranea nella finitezza e si ricorda della sua infinità. È il genere, l'umanità intera, quindi, che di continuo muore, risorge e sale al cielo — e realizza così il « mito » evangelico — nel suo sforzo continuo di elevarsi dalle sue condizioni materiali per raggiungere mète sempre più alte della sua civiltà. Il giovane hegeliano[28] aveva d'un balzo bruciato le

---

[27] G. Ch. B. Pünjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, Braunschweig 1883, Bd. II, p. 264 s.

[28] Perciò uno storico della teologia protestante osservava: « Man kann nicht sagen, dass Strauss damit wesentlich abgewichen sei von dem Tenor der hegel'schen Philosophie, namentlich auch in der Lehre von Cristo » (Fr. H. R. von Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie* insbesondere der systematischen seit Schleiermacher, Erlangen u. Leipzig 1894, p. 171).

tappe, passando direttamente dalla cristologia all'ateismo mediante la nozione illuministico-hegeliana di genere ovvero di umanità.

L'importanza perciò dell'opera di Strauss è anch'essa, come quella di Feuerbach, nella « risoluzione antropologica » della religione ma in una forma paradossalmente ancor più negativa [29]: ossia mentre Feuerbach, pur capovolgendo la prospettiva hegeliana e mettendo l'uomo al posto di Dio, attribuisce — come si dirà — alle idee religiose ancora un valore positivo euristico, come indicazioni, sia pure inadeguate e deviate dalla fantasia, del contenuto e del valore dell'umanità universale, Strauss invece accentua la negatività della coscienza religiosa: la religione non è affatto una « metafisica popolare ». Egli vede sempre la radice della religione nella ragione, nell'impulso conoscitivo, nel bisogno che ha lo spirito di conoscere la propria eguaglianza essenziale (*Wesensgleichkeit*) con la Ragione universale. Ma la filosofia e la religione hanno in comune solo il punto di partenza, poiché subito divergono: l'una nelle aberrazioni della fantasia e nelle cieche aspirazioni dell'istinto, l'altra nella ricerca scientifica e speculativa [30]. Perciò la formula (hegeliana) dell'eguaglianza di contenuto e della diversità di forma di conoscenza soltanto fra religione e filosofia, è da dire falsa: così è tolta non solo ogni possibilità di accordo fra religione e filosofia, ma anche qualsiasi rilevanza o significato dei dogmi della teologia per la conoscenza del reale. L'origine della religione è puramente affettiva e non razionale, nasce cioè — spiega Strauss avvicinandosi a Schleiermacher — dal « sentimento di dipendenza » e dal desiderio di felicità spinto all'infinito: sull'onda di questa spinta, l'uomo estende le sue conclusioni causali oltre la sfera dell'esperienza per concludere all'esistenza di Dio e di forze divine. Quindi, anch'egli, come Feuerbach-Bauer-Marx-Engels, è stato liberato da Hegel ma a sua volta si è liberato di Hegel mediante Hegel [31], in un primo tempo, per piegare nell'età matura verso il materialismo positivista.

---

[29] Strauss stesso confessa a questo riguardo: « Ja sie selbst, die Theologie, ist nur insofern noch productiv, als sie destructiv ist » (*Die christliche Glaubenslehre...*, ed. cit., Bd. II, p. 264).

[30] Cf. H. Maier, *D. F. Strauss*, l. c., p. 188 s.

[31] « Hegels Philosophie hatte ihn befreit; sie hatte ihm das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit aufgeklärt, ihn zur höheren Erkenntnis der spekulativen Christologie geführt und ihm die Augen für jene geheimnisvolle Durchdringung von Endlichkeit, Gott und Mensch geöffnet » (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, IV Aufl., Tübingen 1926, p. 80 s.).

Dalla critica alla Persona divina di Cristo, Uomo-Dio, lo Strauss maturo è passato risolutamente alla critica del concetto di Dio come punto di arrivo della filosofia moderna [32]. Già il « concetto filosofico » di Dio come Assoluto distrugge il concetto religioso (ebraico-cristiano) di Dio come Padre degli uomini: in realtà, come ha dimostrato Kant, nessuna delle prove tradizionali (ontologica, cosmologica, morale...) può reggere alla critica di una illecita estrapolazione e Kant, si sa, costruì la Critica della Ragion pura facendo a meno di Dio. In un modo ancor più radicale si comportò Fichte — precisa Strauss — nel periodo sistematico della sua filosofia quando definì Dio come l'ordine morale del mondo, respingendo la nozione di un Dio personale come contraddittoria. Derivata dalla Sostanza di Spinoza è la concezione di Dio che si trova nel primo Schelling come identità assoluta del reale e dell'ideale da cui era perciò completamente assente l'idea di un Dio personale fuori del mondo. Hegel infine col suo principio — nota Strauss con sguardo retrospettivo — che la Sostanza [spinoziana] va concepita come soggetto ossia come Spirito, lasciò ai suoi commentatori un enigma (*Rätsel*) ed ai suoi seguaci una scappatoia (*Ausflucht*). Gli uni vi videro precisamente il riconoscimento di un Dio personale, mentre gli altri, richiamandosi alle formule più chiare e all'intero spirito del suo sistema, dimostrarono che con ciò si ponevano soltanto il divenire e lo sviluppo come momento essenziale dell'Assoluto; inoltre, il pensiero, la coscienza della divinità nell'uomo si vedeva contrapporre, come [quella ch'è] l'esistenza ideale di Dio, a quella della natura come esistenza reale.

In modo ancor più chiaro e invincibile su questo punto — prosegue Strauss nel suo bilancio ateo del pensiero moderno — si è espresso Schleiermacher [33]. Si sapeva già dai suoi *Discorsi sulla religione* ch'egli dava poca importanza a concepire l'Essere da cui noi ci sentiamo semplicemente dipendenti, come personale o impersonale, ed anche le affermazioni della sua *Glaubenslehre* non sono molto adatte a dissipare la parvenza di panteismo che incombe sul suo modo di pensare. Egli dice infatti: le due idee, Dio e il mondo, da un lato non sono identiche. Infatti quando noi pensiamo Dio, poniamo un'unità senza pluralità, quando invece pensiamo il mondo poniamo una pluralità sen-

---

[32] Seguo: *Der alte und neue Glaube*, § 36 ss., Ges. Schr., ed. E. Zeller, Bonn 1877, Bd. VI, p. 70 ss.

[33] Sono note le particolari simpatie di Strauss per Schleiermacher (cf. *Op. cit.*, §§ 17-19, p. 27 ss.).

z'unità; ossia il mondo è la totalità degli opposti, Dio la negazione di tutte le opposizioni. D'altra parte non è possibile concepire una di queste due idee senza l'altra. Appena si vuol concepire Dio prima del mondo o senza il mondo, ecco che ci accorgiamo di aver davanti soltanto una vuota immagine creata dalla fantasia: né siamo in grado di porre alcun altro rapporto fra Dio e il mondo se non quello della loro coesistenza (*Zusammensein*). Non sono la stessa cosa, però sono « soltanto due valori per la medesima cosa ». Del resto ambedue le idee sono soltanto pensieri vuoti ossia incompiuti (*unausgefüllte Gedanken*), puri schemi, e quando vogliamo vivificarli e riempirli siamo costretti a calarli nell'ambito del finito come quando concepiamo Dio come un Io cosciente e assoluto. Anche Schleiermacher è quindi d'accordo con Fichte. Noi possiamo aggiungere, conclude Strauss, che in questi principi è contenuto il risultato complessivo di tutta la filosofia moderna riguardo al problema di Dio. Questo concetto riposa su questo, che nella concezione dell'essere, per stare alla formula di Schleiermacher, il momento dell'unità è separato da quello della molteplicità, l'unità è posta come causa della molteplicità e poiché quest'ultima appare come un complesso in sé strutturato secondo un fine, [anche] alla prima vanno attribuite coscienza e intelligenza. Ma poiché l'esatta concezione dell'essere esige soltanto di concepirlo come unità nella molteplicità e viceversa, allora resta propriamente come Idea suprema solo quella dell'universo [34]. Questa può arricchirci e ci arricchirà e riempirà di tutto ciò che nel mondo naturale e morale riconosceremo come forza e vita, come ordine e legge: ma trascenderlo non ci sarà mai possibile ed anche se tentassimo e volessimo rappresentarci un autore dell'universo come personalità assoluta, da tutto ciò che finora si è detto — cioè da tutta la filosofia moderna — segue che non arriveremo a crearci altro che un'immagine della fantasia. La stessa sorte tocca alla concezione dell'immortalità personale [35].

Con ciò la causa della ragione è finita, né vale invocare il « sentimento di dipendenza », come fa Schleiermacher, che non è affatto

---

[34] « Da nun aber die richtige Auffassung des Seienden nur die sein kann, es als Einheit in der Vielheit und umgekehrt zu begreifen, so bleibt als die eigentlich oberste Idee nur die des Universums übrig » (*Der alte und neue Glaube*, § 39, ed. cit., p. 80).

[35] *Der alte und neue Glaube*, §§ 40-41, ed. cit., p. 81 ss.; v. la severa denunzia di superficialità dell'opera di Strauss in: O. Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Freiburg i. Br. 1891, p. 131 ss.

l'unica via seguita dall'uomo per andare a Dio. Feuerbach ha mostrato, dichiara il nostro teologo ateo, che l'uomo si formò una religione e salì a Dio anche e soprattutto per il desiderio di affermare se stesso, per il bisogno di reagire allo stato di dipendenza e di oppressione della natura e di ricuperare la sua libertà [36].

È ritornando allora da questa « alienazione positiva » — se così si può dire — che il pensiero moderno ha « superato » il problema di Dio ed ha posto finalmente le basi per l'edificazione dell'uomo nuovo: il posto di Dio non è lasciato vacante ma è preso dal « mondo » [37]. Non pessimismo, ma ottimismo.

Quest'ultima opera di Strauss ebbe, com'è noto, una stroncatura spietata da parte di Nietzsche nella prima delle sue *Considerazioni inattuali* [38]. Gli rimprovera, oltre allo stile sciatto e confuso, l'incomprensione delle produzioni fondamentali del pensiero moderno e del suo rapporto con la religione, e col cristianesimo in particolare, e questo per compiacere il più malsano realismo (allude all'adesione di Strauss al darwinismo!). Egli non ha nessun sospetto della fondamentale antinomia fra l'idealismo e il senso estremamente relativo di ogni scienza e ragione: non riesce più a comprendere Kant, perché è stato guastato da Hegel e da Schleiermacher. Ma l'esempio più forte dell'infame volgarità di sentimento (*Gesinnung*) è per Nietzsche il vedere Strauss quando, di fronte all'istinto di negazione terribilmente serio e alla tendenza terribilmente seria verso la santità ascetica dei primi secoli del cristianesimo, egli non sa spiegare altrimenti che con una precedente supersazietà di piaceri sessuali e con una nausea e malessere da essi derivati: di qui anche la deformazione degli antichi anacoreti e santi e dello stesso Gesù ch'è descritto come un fanatico, di cui Strauss non vuole accettare la risurrezione perché in contrasto con la « ciarlataneria istorico-mondiale » (*welt-historischer Humbug*). Benché venga dalla teologia e pretenda di essere passato alla filosofia, in realtà

---

[36] « Insofern sagt Feuerbach mit Recht, der Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion sei der Wunsch. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Götter » (*Der alte und neue Glaube*, § 42, ed. cit., p. 90).

[37] *Der alte und neue Glaube*, ed. cit., p. 96 s. Strauss passa quindi risolutamente al positivismo scientifico (cf. *Op. cit.*, c. III « Wie begreifen wir die Welt », spec. p. 103 ss.).

[38] F. W. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Erstes Stück « David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller (1873) », Ges. Werke, München 1922, Bd. VI, p. 129 ss.

Strauss non ha mai capito il cristianesimo [39], e cosa possa aver imparato dalla filosofia lo si può arguire dal fatto che ora in vecchiaia l'identifica con la scienza e la chiama la « nuova fede »: assai meglio allora la fede antica! Tutte le ricerche moderne sulla storia e sulla natura non hanno nulla a che vedere con la fede panteistico-materialistica di Strauss nel Tutto di cui, a differenza dell'antico stoico, egli non sa dirci nulla. Soprattutto è quanto mai riprovevole il modo come egli parla di Dio e di Gesù Cristo e la sua completa ignoranza intorno all'origine della religione. Strauss costituisce il fenomeno tipico del « filisteismo » e della degenerazione della cultura germanica, di quei tipi cioè che sono pieni di coraggio soltanto a tavolino (*auf dem Papier*) e non davanti a testimoni come in generale è invece un cristiano ed un credente [40]. Vittime soprattutto di una teologia già contaminata in radice da una filosofia vuota e decadente.

Prima di chiudere questo cenno su Strauss e questa prima « risoluzione » pubblica dell'ateismo hegeliano, sarà opportuno tornare su un'osservazione già accennata e sulla quale si tornerà ancora: l'ateismo, che ha trasformato la situazione della cultura e in generale la concezione della vita in Occidente, dalla morte di Hegel (1831) ai nostri giorni, deriva da fattori e influssi molteplici, negativi e positivi, ma di essi il più operante e quello che ad un certo momento prende il sopravvento è senza dubbio l'interpretazione hegeliana della religione. Gli sforzi infatti della destra hegeliana di contenere il pensiero del Maestro nei limiti di una passabile ortodossia non potevano aver speranza alcuna di successo: ciò non significa che l'atteggiamento di Hegel non mostrasse qualche ambiguità. Hegel infatti, ad ogni occasione, non lesina gli elogi più sviscerati per la religione [41] ed in particolare per il cristianesimo per aver portato nel mondo l'idea e la certezza dell'unità di Dio e dell'uomo ossia il superamento della frattura fra finito e Infinito chiarendo insieme il concetto essenziale di libertà, di cui i dogmi

---

[39] Nel primo abbozzo dell'opera progettata in forma di lettere, al n. 10 si legge: « Er hat keinen Begriff vom Christentum » (Ges. Werke, Bd. VI, p. 224); al n. 8: « Keine Philosophie » (l. c.).

[40] Cf. *Der Wille zur Macht*, § 841, Ges. Werke, Bd. XIX, p. 239; *Was den deutschen abgeht*, Bd. XVII, p. 101. E altrove sotto il titolo: « Gli empi del paese » (*die Unfromme vom Lande*) si legge: « Strauss. Il filisteismo è la vera empietà » (*die Philisterei ist die eigentliche Unfrömmigkeit; Gedanken*..., Bd. VII, p. 234).

[41] Cf. G. W. Hegel, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Leipzig 1921, Bd. I, p. 1 ss.; si veda anche la *Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, Leipzig 1921, Bd. II, p. 720 ss.

del cristianesimo espongono, come si è visto, le forme principali come momenti della attività stessa della coscienza. Il cristianesimo perciò si distacca nel modo più risoluto dalle altre religioni e filosofie dell'antichità per una concezione la quale — pur nella concezione panteistica hegeliana — dovrebbe essere riconosciuta operante all'interno del divenire della coscienza occidentale. Hegel invece, quando riassume le tappe principali dello sviluppo del pensiero umano che hanno portato alla formazione del mondo moderno, si dimentica del cristianesimo: nomina infatti l'essere di Parmenide, l'universale di Platone, il concetto di Aristotele, la soggettività astratta dei sistemi postaristotelici (stoici, epicurei, scettici), il pensiero come totalità dei neoplatonici e da essi con un salto di un millennio passa a Cartesio-Spinoza-Leibniz e a Kant per finire con l'Idea assoluta dell'idealismo trascendentale in cui si risolvono bellamente tutte le opposizioni [42]. È un nuovo argomento, e fra i più validi, in mano della sinistra hegeliana e dell'ateismo dei nostri giorni per pretendere di avere dalla loro parte il più discusso ma anche il più radicale e impegnato dei filosofi dell'immanenza.

[42] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. XV, p. 619 ss. Eppure Hegel, esponendo Spinoza, aveva affermato: « Der Unterschied unseres Standpunkts von der Eleatischen Philosophie ist nun dieser, dass durch das Christentum in der modernen Welt im Geiste durchaus die concrete Individualität vorhanden ist », a differenza della Sostanza spinoziana ch'è ancora astratta (*Op. cit.*, Bd. XV, p. 337). Similmente: « Der Inhalt des Christentums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben und hat darum keine oder so gut als keine Geschichte weiter » (*Geschichte der Philosophie.* Einleitung, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1944, p. 17).

2

DALLA TEOLOGIA HEGELIANA ALL'ANTROPOLOGIA (L. FEUERBACH)

La stessa sinistra hegeliana, pur risoluta nell'essenzializzare l'ateismo hegeliano, non procedeva secondo un piano del tutto chiaro, né in perfetto accordo: mentre l'ala teologica di Bauer e Strauss si occupava più direttamente delle conseguenze che la filosofia della religione di Hegel comportava sul piano del metodo della teologia e della storia della prima formazione del cristianesimo, l'ala filosofica di Feuerbach-Marx-Engels [1] passava risolutamente a chiarire il nuovo significato dell'uomo dopo la « morte di Dio ». Marx attribuisce a Strauss il merito di aver iniziato il « processo di decomposizione » del sistema hegeliano e denunzia aspramente il « limite » della critica fatta da questi « giovani hegeliani » nel loro teologismo. Mentre i « vecchi hegeliani » risolvevano « tutto », anche le categorie religiose, nelle categorie logiche astratte, i giovani hegeliani, al contrario, *criticarono* tutto sostituendovi delle categorie religiose o considerando tutto come teologico: quindi i giovani hegeliani s'accordano coi vecchi nella credenza al dominio della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo esistente. Perciò il risultato di questa critica non andò più in là di qualche schiarimento, ed anche questo incompleto, sull'origine del cristianesimo [2]. Costoro non hanno neppure sospettato il problema decisivo che unicamente si doveva prospettare, dopo la morte di Hegel, ossia di ricercare la connessione (*Zusammenhang*) della filosofia tedesca con la realtà tedesca, la connessione della loro critica col loro ambiente

[1] Non mi sembra che Marx dimostri di attribuire al Bauer il *Die Posaune*...: egli si occupa invece (con Engels) a lungo delle sue idee storico-filosofiche che sottopone ad una critica feroce (cf. *Die Heilige Familie*, gegen Bruno Bauer und die Consorten, 1844).

[2] K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie*, I, « Feuerbach »; *K. Marx F. Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1958, Bd. III, p. 18 s.

materiale. Ad essi appartiene anche Feuerbach, ma la sua critica — per il riconoscimento concorde di Marx-Engels [3] — ha segnato il primo passo risolutivo per quella liberazione radicale dalla religione ch'è il primo passo per la « costruzione dell'uomo nuovo ». Precisando la sua critica, Marx osserva che tanto Strauss in tutta la sua opera come anche Bauer nel saggio sui *Sinottici* (1841-42) ed anche nell'opera *Il Cristianesimo scoperto* (*Das entdekte Christentum,* 1843) restano, almeno potenzialmente, ancora del tutto prigionieri della logica hegeliana. Così, per esempio, nel *Cristianesimo scoperto* si leggono parola per parola le stesse espressioni di Hegel, senza neppure avvedersi che nella sua critica ad Hegel il suo rapporto alla dialettica hegeliana, anche dopo la critica materiale, rimaneva inalterato [4]. Altrove Marx precisa notando che... la lotta fra Strauss e Bauer circa la *sostanza* e l'*autocoscienza* è una lotta *all'interno* della speculazione hegeliana. In Hegel ci sono due elementi, la *sostanza spinoziana*, l'*autocoscienza fichtiana*, e l'*unità hegeliana* necessariamente contraddittoria di ambedue ch'è lo *Spirito assoluto.* Il primo elemento è la natura travestita metafisicamente nella *separazione* dall'uomo, il secondo è lo *Spirito* travestito metafisicamente nella *separazione* dalla natura, il terzo è l'unità di ambedue metafisicamente travestita, l'*uomo reale* e il *genere umano* reale. Strauss sviluppa coerentemente Hegel dal *punto di vista spinoziano,* Bauer dal *punto di vista fichtiano* all'interno dell'ambito teologico. Ambedue criticarono Hegel in quanto in lui l'uno dei due elementi veniva *falsificato* dall'altro, mentre essi portarono al suo *unilaterale* e quindi logico sviluppo l'uno e l'altro di questi due punti. Ambedue, nella loro critica, andarono al di là di Hegel, però rimasero anche *dentro* la sua speculazione e rappresentarono ciascuno un lato del suo sistema.

---

[3] Basti la nota dichiarazione del manoscritto del 1844: « Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachischen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist » (K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie...,* MEGA, Berlin 1927, Abt. I, Bd. III, p. 34, ed. H.-J. Fueter u. P. Futh, Darmstadt 1962, Bd. I, p. 508). Qualche capoverso prima Marx accenna alla tracotanza dei critici hegeliani teologizzanti e riporta una serie di espressioni caratteristiche di Bauer, senza nominarlo (l. c., pp. 33, 507).

[4] Se il *Die Posaune...* è opera del Bauer, come viene attribuito, non ci sembra che questo giudizio di Marx sia esatto. Eppure pare che lo stesso Marx abbia, sia pur in piccola parte, collaborato col Bauer.

Tutt'altro invece, osserva Marx, è stato l'atteggiamento di Feuerbach il quale fu il primo che compì e portò a termine la critica di Hegel dal *punto di vista hegeliano*[5], in quanto ha risolto lo Spirito *assoluto* metafisico nell'« uomo reale che ha per fondamento la natura »; egli ha portato a termine la *critica della religione* in quanto, in forma grandiosa e insieme magistrale, ha posto i principi per la *critica della speculazione hegeliana*[6]. Così il « divenire » dell'ateismo esplicito e costruttivo ossia positivo costituisce non soltanto il « fatto storico » (politico, sociologico...) più rilevante dell'epoca contemporanea, ma impegna a ritroso ad un esame senza reticenze e compromessi sull'essenza del pensiero moderno circa quel « principio d'immanenza » che costituisce il suo asse maestro e dal quale è sorta la nuova definizione dell'uomo in quanto esso pone ossia capovolge il rapporto fra l'essere e il pensiero, fra la coscienza e la realtà. Il materialismo dialettico non è l'unica risoluzione storica di quel principio, ma certamente la sua radicalità ha pochi rivali: tanto più sintomatica in quanto il suo « ateismo » scaturisce precisamente dalla decomposizione e dalla denunzia dei presupposti gratuiti, non solo dei teologi hegeliani conservatori, ma anche dei falsi rivoluzionari.

Gli artefici principali di questa rivoluzione spirituale sapevano quel che volevano: lo scandalo degli avversari per le loro conclusioni atee e materialistiche non può che attestare la fiacchezza di un tempo e di una cultura che la cruda realtà dell'attuale tensione spirituale del mondo ha sepolto per sempre.

Il passaggio da Hegel a Feuerbach, che ha segnato il punto decisivo per l'espulsione di Dio nel mondo moderno, non è perciò un fatto sporadico ma piuttosto la conclusione dell'intero movimento di una epoca e il gravitare di un'intera civiltà e cultura, come l'aprirsi di un

---

[5] Feuerbach stesso dichiarava: « Io mi trovo con Hegel in un rapporto più intimo e di maggior dipendenza che non con qualsiasi altro pensatore » (*Feuerbach Verhältnis zu Hegel*, in *Nachlass*, ed. K. Grün, Leipzig-Heidelberg 1879, Bd. I, p. 387, ed. Bolin-Jodl, Bd. IV, p. 147).

[6] K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie*, ed. cit., Bd. II, p. 147. Più sotto, nell'ironia alla « critica assoluta » di Bauer, s'intravede una maggiore considerazione per l'opera di Strauss (p. 150 s.). Nella *Deutsche Ideologie* il pensiero di Strauss viene indicato come « panteismo » (ed. cit., Bd. II, p. 159) e certamente costituì una forza altrettanto corrosiva della religione e del deismo non inferiore a Feuerbach. Sappiamo da Engels che il *Das Leben Jesu* di Strauss circolava in Inghilterra fra i proletari assieme a *La propriété* di Proudhon (cf. *Die Lage der arbeitende Klasse in England*, Leipzig 1845; *K. Marx-F. Engels Werke*, ed. cit., Bd. II, p. 455).

tronco vuoto e corroso [7]. Il passaggio, ovvero la denunzia di ateismo, in Feuerbach, a differenza del Bauer, avviene in forma positiva: ciò che Hegel dice di Dio va attribuito all'uomo, le qualità e proprietà di perfezione che la teologia (hegeliana) dichiara esclusive di Dio non sono in realtà che le « perfezioni del genere umano »; il « genere » è la realtà della (pretesa) essenza di Dio. Il nuovo principio non è perciò tanto un capovolgimento della prospettiva hegeliana, quanto un suo trasferimento — mi sembra si possa dire così — dalla sfera dell'Assoluto metafisico nella sfera esistenziale dell'umanità in atto. Questo è chiarito dal secondo momento o principio di positività della « riforma della dialettica hegeliana », tentata da Feuerbach, ch'è il riferimento cristologico come intermediario fra l'Assoluto astratto e l'uomo esistente: come in Hegel, come in Strauss... e a differenza della tradizione deistico-illuministica, ancora più in Feuerbach, i « dogmi » cristiani della Trinità, dell'Incarnazione e del peccato sono veicoli, iniziazioni, miti che contengono e manifestano il nucleo della verità effettiva dell'essere umano. Così Cristo e la cristologia diventano i « mediatori », non più per salire a conoscere la vita di Dio e il suo rapporto all'uomo, ma per portare l'uomo alla consapevolezza e verità del suo essere naturale. Il terzo momento positivo di questa risoluzione o dissoluzione del divino nell'umano è precisamente il « passaggio » dall'astratto (l'Assoluto) al concreto (l'uomo) [8], ma sempre nel senso hegeliano dell'univer-

---

[7] Per un'esposizione complessiva aggiornata della concezione di Feuerbach sulla religione, v.: W. Schilling, *Feuerbach und die Religion*, München 1957. Il rapporto di Feuerbach a Hegel (p. 10 ss.) è toccato in modo del tutto estrinseco e l'A. sembra lasciarsi sfuggire l'originalità del pensiero feuerbachiano. Su questo punto ha colto meglio l'essenziale il cattolico G. Nüdling, *Die Auflösung des Gott-Menschverhältnisses bei L. F.*, nel volume *Der Mensch vor Gott*. Festschrift Th. Steinbüchel, Düsseldorf 1948, p. 208 ss. L'A. riassume l'opera maggiore: *L. Feuerbachs Religionsphilosophie*. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie, del 1936, ora in II ed., Paderborn 1961. Sul passaggio da Hegel a Feuerbach, v. il nostro *Feuerbach-Marx-Engels: materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962, p. XXI ss., al quale rimandiamo per la gnoseologia di Feuerbach e soprattutto per la sua singolare teoria della « sensibilità mediata ».

[8] Questo passaggio o « risoluzione » è riconosciuta anche da Fichte figlio: « Der eigentliche Charakter der Religion kommt ihr (alla filosofia hegeliana) völlig abhanden; sie kann subjektiv nur ein minimum des Religionsbewusstseins anerkennen, objektiv muss sie einen specifisch andern Begriff desselben aufstellen. Ist das Absolute *nur* im menschlichen Selbstbewusstsein verwirklicht, ist der Mensch, die Menschheit der sich in's Bewusstsein setzende und darin allein sich realisirende Gott; so ist Religion *objektiv* nur dieser göttlich-menschliche Geistesprocess der Einkehr der Idee in ein endliches Selbstbewusstsein, wodurch sich diese persönliche

sale in atto; il concreto non è il singolo ma il genere, l'umanità in quanto e fin quando è sempre e dappertutto.

Questo è il senso ovvio del principio: « Il segreto della *teologia* è l'*antropologia*, ma la *teologia* è il segreto della *filosofia speculativa* cioè la teologia speculativa, la quale si distingue dalla teologia *comune* per questo che l'essenza divina che da questa per timore o per incomprensione è posta lontano, nell'aldilà, essa la pone nell'aldiqua, cioè la fa *presente*, *determinata*, *realizzata* » [9]. L'importanza teoretica di Feuerbach nella dissoluzione dell'hegelismo e nella formazione dell'ateismo contemporaneo è tutta, a mio avviso, in questo suo « internarsi » nell'immanenza e quindi non tanto, come vuole la storiografia idealista o positivista, nella « caduta » nel sensualismo e materialismo, quanto nella chiarificazione che l'essere del mondo è, dopo il *cogito*, l'unico orizzonte di quell'esistente ch'è l'uomo: così la « continuità » fra Hegel e Feuerbach è l'unica chiave per poter afferrare il significato del colpo violento da lui dato alla filosofia europea del sec. XIX. Quindi anch'egli resta, a modo suo, fedele al principio del trascendentale: per reale si deve intendere soltanto ciò ch'è reso presente dal *cogito* ovvero dalla *coscienza* umana, con la modifica (è qui la *Umkehrung* di Feuerbach) che si tratta della coscienza umana sensibile con riferimento fondamentale. La fedeltà ad Hegel è anche nell'interpretazione della religione e specialmente del cristianesimo [10], i quali ottengono ancora un'interpretazione in fondo positiva (a differenza, come presto vedremo, di Marx-Engels). Essi esprimono una tappa reale, benché imperfetta, dello spirito umano la cui imperfezione è tolta da Hegel con la *Aufhebung* verso l'alto (del *Begriff* assoluto), da Feuerbach con il ritorno all'uomo sensibile; per ambedue, poi, il cristianesimo esprime coi suoi simboli e dogmi la struttura della coscienza umana comunitaria del « genere » in cui si attua la verità dell'essere dell'uomo. La religione cristiana è una sociologia e antropologia ancora mitica e mistica.

Gestalt giebt » (J. H. Fichte, *Ueber die christliche und unchristliche Spekulation der Gegenwart*, Bonn 1842, p. 21). Questo, ci sembra, è cogliere in pieno il nucleo della critica di Feuerbach di cui Fichte sta esaminando il *Das Wesen des Christentums*, ch'è riassunto egregiamente un po' più avanti: « Religion, Bewusstsein des Menschen von Gott, ist das Bewusstsein des Menschen von sich selbst » (p. 30).

[9] L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1843, S. W., ed. Bolin-Jodl, Stuttgart 1904, Bd. II, p. 222 s.; *Kleine philos. Schriften*, ed. M. G. Lange, Leipzig 1950, p. 55.

[10] Ved. al riguardo il c. I del *Das Wesen des Christentums* che tratta della « essenza dell'uomo » (S. W., ed. Bolin-Jodl, Bd. VII, p. 8).

È fuori dubbio che Feuerbach continua su questo punto cruciale lo spirito del giovanile *Das Leben Jesu* (1836) di D. F. Strauss il quale introdusse espressamente quel concetto di « genere » (*Gattung*) come verità dell'essere umano che, attraverso Feuerbach, diventerà con Marx-Engels il « precipitato » ultimo dell'Assoluto metafisico dell'immanenza. Al dogma cristiano dell'unione nella Persona divina in Cristo delle due nature, la divina e l'umana, è fatto corrispondere il rapporto fra il singolo e l'umanità nel senso che l'umanità è il tutto che ha bisogno di esplicarsi nei singoli e in una successione e quantità infinita di singoli e l'Incarnazione diventa così il « mito » di questo rapporto, la Cristologia è la chiave della filosofia [11]. Il seguente testo ha già *in nuce* l'idea centrale di Feuerbach: « Coll'attribuire realtà all'idea dell'unità della natura divina e umana, si vuol dire forse ch'essa non si è realizzata che una volta in un solo individuo come mai più, né prima né poi? La maniera però con cui l'idea si realizza non è quella di versare in un [solo] esemplare l'intera sua pienezza e di lesinare con tutti gli altri; in quell'Uno esprimersi in modo perfetto, in tutti gli altri sempre e solo in modo imperfetto: ma essa ama espandere la sua ricchezza in una molteplicità di esemplari i quali si completano a vicenda, nello scambio d'individui che si pongono e parimenti si tolgono. E non dev'essere questo la vera realtà dell'Idea? L'Idea dell'unità della natura divina e umana non sarebbe piuttosto un'Idea reale in un senso infinitamente più alto se io comprendo l'intera uma-

---

[11] Un proposito esplicito di critica al cristianesimo, come religione dell'aldilà e quindi come negazione del mondo sensibile dell'intuizione, si trova nella lettera di Feuerbach ad Hegel del 22 novembre 1822 che accompagnava l'invio della tesi: *De ratione una, universali infinita* (cf. L. Feuerbach, *Briefwechsel und Nachlass*, ed. K. Grün, Leipzig-Heidelberg 1874, Bd. I, p. 214 ss.). Nella prima parte dell'ampia lettera Feuerbach celebra il potere della religione però in quanto è manifestata nell'intuizione dei sensi e si è incarnata nel mondo. Passa poi ad affermare l'esigenza di una nuova èra del dominio universale della ragione (*Alleinherrschaft der Vernunft*) che deve dare finalmente alla filosofia la comprensione del Tutto: tutto diventerà Idea e Ragione, una nuova storia e una nuova creazione. Nella parte conclusiva si legge l'attacco preciso alla religione ed in particolare al cristianesimo con l'accusa che il cristianesimo è soltanto (*nur*) l'opposizione del mondo antico e che il dogma principale del cristianesimo, in quanto si dirige alla persona, non riesce a salvare la ragione: « *Ja unbegriffen, geheimnisvoll, unaufgenommen in die Einheit des göttlichen Wesens liegt sie da, so dass nur die Person* (*nicht die Natur, die Welt, der Geist*) *ihre Erlösung feiert, welche eben ihre Erkenntnis wäre. Die Vernunft ist daher im Christenthum wohl nicht erlöst* » (l. c., p. 218: corsivo di Feuerbach).

nità come la sua realizzazione che non quando io separo singoli uomini come tali? Un'incarnazione di Dio fin dall'eternità non è forse più vera di una [sola] in un punto conchiuso nel tempo? La chiave di tutta la Cristologia è che il soggetto del predicato che la Chiesa assegna a Cristo, invece di un individuo, è posto come un'Idea, ma un'Idea reale e non inattuale come in Kant. Pensate in un individuo, in un Uomo-Dio, le proprietà e le funzioni che la dottrina della Chiesa attribuisce a Cristo: esse si contraddicono. Nell'Idea del Genere invece si accordano [12]. L'umanità è l'unificazione delle due nature, il Dio fatto uomo, lo spirito finito che estraniato diventa infinito nella finitezza e memore della sua infinitezza; Egli è figlio della Madre visibile e del Padre invisibile, dello Spirito e della Natura; Egli è il Taumaturgo, in quanto nel corso della storia umana lo Spirito prende sempre più potere della natura nell'uomo, come fuori di lui, così che questa diventa soggetta alla sua attività come materiale inerte; essa è senza peccato, in quanto il corso del suo sviluppo è senza macchia, in quanto la contaminazione si attacca solo all'individuo; essa è colui che muore, risorge e ascende al cielo, in quanto dalla negazione della sua maturità le deriva una vita spirituale sempre più alta e dal superamento della

---

[12] La risoluzione del panteismo idealistico nel materialismo prima e poi nell'ateismo è accolta anche da un celebre teologo cattolico contemporaneo di Feuerbach: vi sono, è vero, due forme di panteismo, una che risolve il mondo in Dio (acosmismo, Berkeley) e l'altra che risolve Dio nel mondo (idealismo trascendentale), ma poiché la prima forma si dissolve in un'illusione non resta che la seconda la quale è semplicemente ateismo. La conclusione è inevitabile: « Damit ist der Atheismus schon vorhanden, und der Pantheismus, der die Welt nicht neben und ausser Gott bestehen lassen will, als ein von persönlichen überweltlichen Gott geschaffenes und regiertes *Anderes*, hat sich schon als Atheismus ausgesprochen. Der Satz Hegels: *ohne Welt ist Gott nicht Gott*, geht bald genug in der zweiten über: *Gott ist nur die Welt,* und dieser in der dritten; *nur die Welt ist und Gott nicht.* Der Gott, der etwa inkonsequent zurückbleibt, ist ein schattenhafter Gott, ein Gott ohne Wahrheit, Wirklichkeit und Leben, ein Gott bestehend bloss im Wortlaut ». Segue un giudizio poco lusinghiero per i filosofi tedeschi: « Mit einer *Frechheit* und *Schamlosigkeit*, die vielleicht die Welt nie gesehen, selbst zur Zeit des alten Heidenthums, haben Teutsche, Abkömmlinge der frommen Nation, also, *Gott und Unsterblichkeit* geläugnet, und um den Franzosen nicht den gleichen atheistischen Ruhm zu lassen, haben sie ihre Läugnung mit einer Dreistigkeit, Rücksichtslosigkeit und Keckheit vollzogen, welcher gegenüber freilich Voltaire, Diderot und die ausgelassensten Encyklopädisten als unschuldige Kinder erscheinen » (Fr. A. Staudenmaier, *Die Grundfragen der Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1851, p. 37 s.). L'A. rimanda per ulteriori sviluppi di questa critica alla sua *Darstellung und Kritik des Hegelscher System*, Mainz 1844, spec. p. 845 ss.

sua finitezza come Spirito personale, nazionale e mondano, [deriva] la sua unità con lo Spirito infinito nel cielo. Mediante la fede in questo Cristo, cioè nella sua morte e nella risurrezione, l'uomo è giustificato davanti a Dio: cioè mediante il ravvivamento dell'Idea dell'umanità in sé, precisamente secondo il momento, che è la negazione della naturalità e sensibilità, la quale è già anche negazione dello spirito, quindi negazione della negazione, è anche l'unica via alla vera vita spirituale per l'uomo, lo stesso singolo diventa partecipe della vita divino-umana del genere »[13]. È soltanto questo il contenuto assoluto della Cristologia. Qui adunque l'ateismo implicito di Hegel si fa esplicito, esigente ed inevitabile e su questa linea fra i primi s'incamminò Feurbach che piegò l'antropologia teologica straussiana in antropologia naturalistica.

Egli esprime i momenti di questa « risoluzione » fondamentale nella forma più sbrigativa: « Il " panteismo " [idealistico, specialmente di Hegel] è la *conseguenza necessaria* della teologia (o del teismo), la teologia *conseguente*; l' " ateismo " è la *conseguenza necessaria* del " panteismo ", del panteismo conseguente »[14].

La diagnosi ci sembra eccessivamente semplicistica e indugia più sul « contenuto » che sulla « forma » del pensiero: l'ateismo, che scaturisce dal panteismo o panenteismo hegeliano, ha la sua vera radice nell'assunzione e intensificazione del principio d'immanenza, come si è visto e come si discuterà più a fondo nella conclusione. L'assunzione dell'elemento teologico nella speculazione hegeliana ha una doppia funzione: anzitutto quella di giustificare il contenuto come assoluto e come un tutto e poi quella paradigmatica di offrire gli schemi o figure dei passaggi o momenti dialettici come si è detto. Non è la teologia in sé che Feuerbach può accusare di aver fornito il principio del panteismo, ma caso mai — come farà Kierkegaard — quel certo tipo di teologia come quella hegeliana ch'è la sintesi della sostanza spinoziana, dell'Io attivo di Fichte e della dialettica dei contrari di Proclo-Böhme, come aveva esattamente colpito nel segno il Bauer. E l'opera di Feuerbach non è che un commento al principio di Strauss che viene svilup-

[13] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Tübingen 1836, Bd. II, p. 734 s. (apud: M. Reding, *Der politische Atheismus*, Graz-Wien-Köln 1957, p. 98 s.; l'A. dà una accurata rassegna dello sviluppo del principio antropologico nella sinistra hegeliana).

[14] « Der " Pantheismus " ist die *notwendige Consequenz* der Theologie (oder des Theismus), die *consequente* Theologie; der " Atheismus " die *notwendige Consequenz* des " Pantheismus ", der consequente " Pantheismus " » (L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen...*, ed. cit., Bd. II, p. 223, ed. M. G. Lange, p. 55).

pato e gonfiato in sistema, soprattutto nell'opera maggiore quanto fortunata nel titolo *L'essenza del Cristianesimo* (*Das Wesen des Christentums*, 1841), altrettanto falsa e obliqua nel metodo e nel contenuto. Ed è presto detto: per il *contenuto*, ogni dualità della sintesi hegeliana di finito e Infinito viene abbassata e banalizzata a sintesi di comportamento umano di Io e Tu; viene sostituita la simpatia umana ossia quella che Feuerbach chiama pomposamente dialogo o « dialettica di Io e Tu » [15]. Alla nostra ricerca ora interessa afferrare, più che l'articolarsi di quest'antropologia sensistica trascendentale, lo stabilirsi cioè di un nuovo tipo di trascendentale — « l'uomo come oggetto dell'uomo » — che forma l'originalità ossia quella che abbiamo detto la positività e costruttività del nuovo « ateismo » derivato dal *cogito* e soprattutto dallo scavo in profondità nella genesi interiore dell'Assoluto hegeliano: ci limiteremo a seguire soprattutto l'introduzione di *Das Wesen des Christentums* che contiene l'esposizione del suo nucleo genetico, ma con l'impegno suggerito dalla gravità del tema e dall'interesse innegabile del nuovo metodo [16].

Feuerbach inizia affermando che la religione presuppone la distinzione essenziale dell'uomo dall'animale e che l'essenziale differenza fra l'uomo e l'animale è data dalla « coscienza » (*das Bewusstsein*), non però in un senso generico — poiché allora essa spetta anche all'animale — ma nel significato più rigoroso ossia quando un essere ha per oggetto il proprio « genere » (*Gattung*), la propria « essenzialità » (*Wesenheit*) [17]. Solo in quest'ultimo senso la coscienza è capacità di scienza e la scienza è la « coscienza dei generi » (*Bewusstsein der*

---

[15] « Die wahre Dialektik ist kein Monolog des *einsamen Denkers mit sich selbst*, sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du* » (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62, ed. cit., Bd. II, p. 319, ed. M. G. Lange, p. 169). È probabile che il titolo stesso dell'opera più famosa di Feuerbach sia di origine straussiana. Feuerbach vedeva in Strauss... « l'uomo che finalmente aveva detto una parola al tempo, una parola libera ed aperta » e si scagliava contro i titolari delle università tedesche, « uomini stupidi e malvagi (*dumm und boshaft*) come le bestie che l'avevano attaccato » (Lettera all'amico Chr. Kapp del 1° novembre 1837; *Ausgewählte Briefe*, ed. Bolin, Leipzig 1904, Bd. I, p. 313).

[16] Ved. la nostra tr. it. nel vol. cit. *Feuerbach-Marx-Engels...*, p. 29 ss.

[17] Feuerbach prende l'occasione per diffidare il materialismo tradizionale che non conosce l'essere originale dell'uomo né riconosce lo spirito: « Il materialista privo di spirito (*geistlose*) dice: L'uomo si distingue dall'animale *soltanto* per la coscienza, è un animale *con coscienza*; costui non riflette che in un essere che si risveglia a coscienza avviene una *mutazione qualitativa* di tutta l'essenza » (*Das Wesen...*, ed. cit., Bd. VI, p. 3, nota).

Gattungen): nella vita abbiamo a che fare con individui, nella scienza con generi: e solo un essere che ha per oggetto il proprio genere, la propria essenza, può avere per oggetti altre cose o esseri secondo la loro natura essenziale. È lo stesso principio d'immanenza, come ognuno vede, che ha per contenuto la coscienza umana universale: un orizzonte d'immanenza però ben più angusto di quello del Concetto tutt'abbracciante (*das Allumfassende*) di Hegel. Ma qui Feuerbach si impasticcia subito: mentre attribuisce all'uomo, a differenza dell'animale, la proprietà di parlare con se stesso e di assolvere da se stesso le funzioni del genere, poi afferma ch'egli esercita le funzioni del genere mediante la dialettica di Io e Tu!

Se la religione sorge nell'uomo in virtù della sua natura, sorge allora in quanto l'uomo conosce se stesso ed in quanto questo conoscere se stesso è non solo il fondamento ma anche l'oggetto della religione, secondo la linea di Strauss: ossia la religione sorge come « coscienza dell'Infinito » (*Bewusstsein des Unendlichen*) e poiché la coscienza non è che « coscienza di sé », la religione è la coscienza che l'uomo ha di sé ossia della propria essenza (come genere) non però in quanto finito, limitato, ma in quanto *infinito*. Infatti, insiste il Nostro hegeliano, coscienza in senso proprio e rigoroso e coscienza dell'Infinito sono inseparabili e la coscienza è essenzialmente di natura infinita, onnicomprensiva. Ma, poiché oggetto della coscienza è la coscienza stessa, la [cosiddetta] coscienza dell'Infinito non è che la coscienza della « infinità della coscienza » (*Unendlichkeit des Bewusstseins*): ossia, nella coscienza dell'Infinito, propria dell'uomo, ciò che diventa oggetto della coscienza è per l'uomo l'infinità della *propria* essenza [18]. Ecco il nucleo della nuova antropologia trascendentale. Il procedere di Feuerbach fa ogni sforzo per mantenersi coerente a quest'immanentismo realistico e tocca seguirlo con attenzione, anche se l'esito sembra scontato in partenza.

Si tratta che l'uomo non solo sviluppa se stesso, ma che le forze sue costitutive che sono la ragione, la volontà, il cuore (*Vernunft*, *Wille*, *Herz*) sono fatte per sviluppare se stesse a proprio vantaggio (*um seiner Selbst willen*): così la « trinità divina », che Hegel faceva svanire nella dialettica astratta, è l'unità operante di ragione, volontà, amore. Queste sono le forze che operano nell'uomo e lo dominano; quest'unità però trascende l'uomo individuale, è precisamente il suo co-

---

[18] Di qui la costante critica, già accennata, alla concezione dell'uomo come « individuo » e che ritorna ad ogni momento (cf. *Das Wesen*..., ed. cit., Bd. VI, p. 8 ss.).

stitutivo trascendentale (questo termine è nostro) al potere del quale nessun uomo singolo si può sottrarre, è una forza assolutamente irresistibile che travolge ogni ostacolo (e questo lo dice espressamente Feuerbach). Amore, volontà, ragione... non sono perciò principi individuali, personali — osserva il Nostro hegeliano « naturalista » —, ma sono forze del genere che dominano e devono dominare l'individuo, le sue passioni e i suoi impulsi. Di qui, egli continua, si comprende come l'*oggetto* dell'uomo è l'uomo stesso cioè la propria essenza oggettiva nel modo indicato cioè hegeliano e difatti leggiamo che « la coscienza dell'oggetto è l'autocoscienza dell'uomo ». L'oggettività dell'essere non è altro pertanto che la proiezione (il « risultato », diceva Hegel) della coscienza: « Dall'oggetto tu conosci l'uomo; in esso ti *appare* la sua vera essenza; l'oggetto è la sua vera essenza *manifesta*, il suo Io *vero e oggettivo* »[19].

Ecco ora come sorge la « sublimazione » o alienazione religiosa: precisamente dalla mancata distinzione fra l'individuo e il genere, ossia dal fatto che invece di attribuire al genere quelle forze costitutive — cioè amore, volontà, ragione — esse si trasferiscono fuori dell'uomo in un Essere fantastico, indipendente dall'uomo, in quanto « ... la religione cava le forze, le proprietà, le determinazioni essenziali dell'uomo dall'uomo e lo divinizza come un'essenza indipendente »[20]. È quindi sempre il principio straussiano di sostituzione della *Gattung* alla divinità, cioè il ricorso ad Hegel per superare Hegel coll'invocare l'umanità al

---

[19] *Das Wesen...*, ed. cit., Bd. VI, p. 6.

[20] « *Das absolute Wesen*, der Gott des Menschen, ist *sein eigenes Wesen*. Die Macht des *Gegenstandes* über ihn ist daher die *Macht seines eigenes Wesens* » (*Das Wesen...*, ed. cit., Bd. VI, p. 6). Una critica recente osserva: « Er [Feuerbach] glaubt die Wahrheit Hegels, die Gattung sei vor dem Individuum, gegen ihn selbst zu verteidigen » (K. E. Blockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von L. Feuerbach und K. Marx, Göttingen 1961, p. 33). Già nel saggio critico *Ueber Philosophie und Christentum*, del 1839, scritto sotto l'ispirazione di Strauss per scagionare Hegel dall'accusa di anticristianesimo (*Unchristlichkeit*) e che contiene ormai i principi fondamentali dell'opera maggiore, Feuerbach afferma che il concetto di *Gattung*, più che a Hegel, risale a Kant (S. W., ed. cit., Bd. VII, p. 69): sta il fatto però che fu Hegel a risolvere l'individuo nell'Universale concreto come suo momento o apparizione, ciò ch'è anche il nocciolo della *Gattung* di Strauss-Feuerbach. Comunque, Feuerbach osserva con ragione che se si fa ad Hegel l'accusa di ateismo per aver ridotto Dio alla *Gattung* e così di aver distrutto il cristianesimo, la stessa accusa dev'essere fatta a Kant, Fichte, Herder, Lessing, Goethe, Schiller... (l. c., p. 77).

di sopra del singolo: « L'assoluta essenza, il Dio dell'uomo, è la sua propria essenza. La potenza dell'*oggetto* sopra di lui non è infatti che la potenza dell'*essenza sua propria* »[21]. Ed è anche, e prima ancora, il *Bewusstsein* hegeliano che anche in Feuerbach diventa *Selbstbewusstsein*, come luogo e principio della verità: anche per Feuerbach come per Hegel finitezza e nientità coincidono e la verità non si può più presentare che come universalità concreta, come infinità in atto. Così che l'attuarsi della coscienza « è la immediata verifica e conferma di se stessa » (*die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer selbst*). Siamo quindi in un'atmosfera quasi di fenomenologia esistenziale, certamente in una *Lebensphilosophie* della più pura acqua alla quale finora si è fatta poca attenzione: « Coscienza è autodeterminazione, autoaffermazione, amor di sé, gioia della propria perfezione. Coscienza è il distintivo caratteristico di un essere perfetto »[22]. Quindi — ed è la conclusione ormai matura — la religione, ossia l'affermazione di un Essere infinitamente perfetto fuori dell'uomo ch'è chiamato Dio, altro non è che l'estrapolazione o separazione — ossia « alienazione » (*Entäusserung*, *Entfremdung*) nella terminologia di Hegel che sarà ripresa da Marx — dell'uomo dalla sua perfezione. Perciò la negazione di Dio è il passo decisivo per la rivendicazione e l'autenticazione dell'essere dell'uomo.

L'estrapolazione che dà origine alla religione è da Feuerbach attribuita alla forza del sentimento, perché è il sentimento soprattutto che costituisce l'essenza della religione e in particolare del cristianesimo, ma in realtà e secondo anche la fede ortodossa il sentimento come tale è ateo, perché è l'atteggiamento essenzialmente soggettivo: esso nega un *Dio oggettivo*, il sentimento è Dio a se stesso; se il sentimento allora è l'essenza della religione, la religione cade da sé in quanto essa diventa un argomento diretto e probante della « struttura atea » della coscienza umana.

Un'osservazione, questa, che noi accettiamo in pieno se è riferita, come fa il Feuerbach e con lui tutta la filosofia moderna e contemporanea, alla coscienza del *cogito*, del *volo*... ossia al principio dell'immanenza e la definizione della religione appare ora in linea perfetta proprio con quell'Hegel che si vuole superare: « La coscienza di Dio è l'auto-

---

[21] *Das Wesen...*, ed. cit., Bd. VI, p. 5, nota.

[22] « *Bewusstsein ist Selbstbethätigung, Selbstbejahung, Freude an der eigenen Vollkommenheit. Bewusstsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens* » (*Das Wesen...*, ed. cit., Bd. VI, p. 7 s.).

coscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio l'autoconoscenza dell'uomo »[23]. Pertanto ciò che finora in senso negativo si è chiamato « ateismo » non è in realtà che la negazione più positiva che si possa e si debba fare, ossia la reintegrazione della coscienza umana universale al suo posto ch'è quello di essere il « soggetto » delle proprie perfezioni infinite. A questo modo, conclude Feuerbach e a questa conclusione ci atteniamo anche noi perché è di particolare significato per la nostra ricerca, « la religione, specialmente quella cristiana, è l'atteggiamento verso la propria essenza come verso un'altra essenza. L'essenza divina altro non è che l'essenza umana e più precisamente: è l'essenza dell'uomo, separata dai limiti dell'uomo individuale, cioè reale, corporeo; è l'essenza oggettivata, cioè intuita e venerata come un'altra propria essenza da lui distinta; tutte le determinazioni dell'essenza divina sono pertanto determinazioni dell'essenza umana »[24]. La religione è perciò un semplice fenomeno di antropomorfismo: questa la critica fondamentale.

Ma Feuerbach riserva anche al termine di « esistenza » (*Existenz*) e al problema dell'esistenza di Dio una considerazione particolare. La certezza dell'esistenza di Dio, egli osserva, dipende dalla certezza di qualche qualità di Dio, non è una certezza immediata: ma come si presenta il predicato, che significa cioè « esistenza »? Il concetto di essere, di esistenza, è il primo originario concetto della verità. Feuerbach, da buon immanentista, fa perciò equivalenti « essere » e « esistenza »; ora, poiché l'uomo nella religione altro non fa che « oggettivare », *separando da sé* i propri attributi, e concepisce Dio come « astratto » dal mondo, ecco che a Dio non compete che un'esistenza astratta: ciò che non può avere alcun senso, neanche per i credenti[25]. Allora, prosegue Feuerbach, l'infinità ovvero la divina essenza è l'essenza spirituale dell'uomo ma ch'è stata isolata dall'uomo e rappresenta come un'essenza per sé sussistente. Infatti dire che « Dio è spirito significa in verità: lo spirito è Dio... Dio non è questo o quello spirito, il mio o il tuo...

---

[23] « *Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes, die Selbsterkenntnis des Menschen* » (*Das Wesen*..., ed. cit., Bd. VI, p. 15). E più sotto: « *Im Wesen und Bewusstsein der Religion ist nicht Anderes, als was überhaupt im Wesen und im Bewusstsein des Menschen von sich und von der Welt liegt* » (*Op. cit.*, ed. cit., Bd. VI, p. 27).

[24] *Das Wesen*..., ed. cit., Bd. VI, p. 17.

[25] Feuerbach conclude: « *Die Existenz, das Sein, ist so verschieden wie die Qualität verschieden ist* » (*Das Wesen*..., ed. cit., Bd. VI, p. 25).

come uno spirito singolare: Dio è in generale questo concetto del genere e pertanto come il concetto del genere [l'umanità] individualizzato ovvero personificato, il quale come genere (*als Gattung*), a differenza degli individui, esiste come genere pensato ». La differenza fra cristianesimo monoteista e paganesimo politeista è ridotta da Feuerbach al fatto che, mentre il paganesimo distingueva fra essere e pensiero, il cristianesimo li unifica: nient'altro significa il concetto tomista di atto puro [26]. Dio allora non è questo o quello spirito, il suo o il mio; Egli è lo Spirito, ma che a sua volta è pensato o rappresentato come uno spirito singolare, singolo, sussistente (*als ein singulärer, einzelner, selbständiger Mensch*). Dio è in generale precisamente come il concetto di genere individuale ossia personificato il quale, come genere, è pensato come il genere esistente a differenza degli individui. Dio è il plesso di tutte le realtà, ciò significa: Dio è il plesso di tutti i generi e di tutti i concetti di genere. La differenza fra il paganesimo e il cristianesimo è, a questo riguardo, che per i pagani il genere era un'essenza pensata la quale ha l'esistenza solo negli individui sensibili reali, per i cristiani il genere come tale ha come essenza pensata un'esistenza autonoma per sé! I pagani distinguono pensiero ed essere, i cristiani li identificano entrambi. Il politeismo riposa sulla distinzione, il monoteismo sull'unità di pensiero ed essere, di genere e individuo [27].

La religione perciò manca di oggetto o meglio di « soggetto »; è un tempio completamente disabitato, un'illusione, un vuoto miraggio. Tuttavia Feuerbach sembra non voler molto gradire la qualifica di « ateo » e la ritorce piuttosto sui suoi accusatori: « Un vero ateo, cioè un ateo nel senso originario, è pertanto anche soltanto colui per il quale il soggetto di questi predicati è nulla... ». Infatti per Feuerbach il concetto di Dio è dipendente dai concetti di giustizia, bontà, sapienza... i quali possono perciò essere concepiti per se stessi e indipendentemente

---

[26] *Das Wesen des Christentums*. Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen, ed. cit., Bd. VI, p. 338. Queste *Erläuterungen* sono costellate di citazioni patristiche e scolastiche fra le quali sembra avere la preferenza S. Tommaso di cui Feuerbach mostra di conoscere quasi tutte le opere.

[27] *Das Wesen des Christentums*. Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen, ed. cit., Bd. VI, p. 341. Questa tesi è sviluppata per intero con testi tomistici presi dalla *Sum. contra Gentiles* e dalla *Sum. Theol.* Nel lucido *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, del 1844, Feuerbach mostra come l'antitesi teologica Dio-uomo è esasperata nel protestantesimo, perché è intesa come vera affermazione-negazione, a differenza del cattolicesimo che riconosce alla natura umana come tale un valore positivo.

da Dio e perciò la negazione del soggetto (= Dio) non comporta affatto la negazione del predicato. Noi infatti sappiamo che tali predicati, o i predicati in generale, sono sostenuti unicamente dalla coscienza umana generale come Soggetto universale. E poiché per « divino » s'intende l'eccellenza di qualità che superano i limiti del singolo e competono al « genere », come tale, quei predicati di valore universale e di perfezione infinita possono essere ben detti « divini » anche senza Dio, anzi lo sono proprio soltanto con la soppressione del soggetto fittizio e irreale con l'unico soggetto vero ch'è l'uomo. In questo senso si può parlare, ma solo « per parlare » [28], di una « trasformazione del sacro » nell'opera di Feuerbach, ma il termine esatto è a nostro avviso unicamente quello di ambiguità o di mistificazione del sacro.

Conclusione: Dio — come è stato concepito dalla filosofia e dalla teologia — altro non è che la proiezione psicologica della coscienza umana infinitizzata. Feuerbach scrive: Dio non è un'essenza fisiologica o cosmica, ma psicologica. Quindi nella religione l'uomo ricerca se stesso ovvero è se stesso come oggetto, oggetto come scopo di Dio. Il *mistero dell'Incarnazione* è il mistero dell'amore di Dio per l'uomo, il mistero dell'amore di Dio ma in realtà è il mistero dell'amore che l'uomo porta a se stesso... Il *mistero della Trinità* è il mistero della vita sociale, comunitaria, il mistero di Io e Tu. La *creazione dal nulla* esprime la non-divinità (*Ungöttlichkeit*), la non essenzialità del mondo. Il nulla da cui è creato il mondo, è il suo proprio nulla. E, dopo aver passato in rassegna le verità fondamentali del cristianesimo, Feuerbach — a differenza di Hegel che vedeva nell'Incarnazione l'espressione teologica della sua tesi speculativa sull'unità dialettica del divino e dell'umano — dichiara che « la religione cristiana è una contraddizione da capo a fondo. Essa è la conciliazione (*Versöhnung*) e insieme la frattura (*Zwiespalt*), è l'unità e insieme l'opposizione di Dio e dell'uomo. Questa contraddizione personificata è l'Uomo-Dio... » [29]. Perciò è stato detto, e si ripeta quindi la nostra precedente osservazione, che « Feuerbach conserva tutti i predicati e tutte le funzioni della Cristologia, ma senza Cristo, e le attribuisce all'uomo » [30].

---

[28] Cf. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, P. U. F., Paris 1957.

[29] *Das Wesen des Christentums*. Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen, ed. cit., Bd. VI, p. 345 ss.

[30] « Feuerbach behält alle Prädikate und Funktionen der kirchlichen Christologie, ohne den Christus selbst, und legt sie dem Menschen bei » (K. E. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft...*, p. 34).

L'ortodossia hegeliana di quest'atteggiamento di Feuerbach balza agli occhi di chiunque e toglie all'ateismo tanto declamato della sinistra hegeliana ogni effettiva originalità [31], che non sia la coerenza. Per Feuerbach, come per Hegel, è l'uomo che conosce se stesso, la coscienza come autocoscienza, il vero assoluto come la vera assoluta identità di tutte le opposizioni e contraddizioni; poiché la coscienza che diventa autocoscienza non può essere che l'uomo, la coscienza umana: è superfluo perciò, per la nostra ricerca sull'essenza dell'ateismo moderno, procedere all'esposizione analitica delle acrobazie di Feuerbach per ridurre l'attività religiosa in tutte le sue verità e attività, ed in particolare i dogmi del cristianesimo, ad atteggiamenti amplificati e estraniati della coscienza umana generale.

Sarà utile invece far ritorno ancora per un momento ad Hegel ch'è il principale protagonista, se non l'unico, di questa « querela dell'ateismo ». Per Hegel non è l'Essere, ma la Vita, la Verità in sé e per sé e tutta la molteplicità, che si dispiega nella natura come esteriorità e nello spirito (finito) come storia, ch'è manifestazione e « apparenza » (*Erscheinung*) dell'Assoluto. Così, sotto un certo aspetto, sembra che la realtà sensibile e lo stesso uomo nella sua particolarità vengano trascurati, perché sono appunto relegati nella sfera del fenomeno e destinati a « svanire » nella corsa del tempo. Sotto un altro aspetto però non meno importante — ed è forse la più grave ambiguità di Hegel che ha scisso la sua scuola nelle due direzioni opposte — l'Assoluto, già per il principio che conosciamo ossia che « senza il mondo Dio non è Dio » [32], non ha attività propria ma esplica la sua attività nel mondo

---

[31] Ispirata alla più severa semantica hegeliana, come ognuno può vedere, è quest'ennesima definizione della religione come processo di auto-oggettivazione del suo essere e di trasformazione di quest'oggetto in un Essere da lui distinto: « Der Mensch — dies ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subject, eine Person verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstandes, eines anderen Wesens. So hier der Mensch ist ein Gegenstand Gottes » (*Das Wesen...*, ed. cit., Bd. VI, p. 37).

[32] Feuerbach ha certamente presente anche il seguente testo della *Enciclopedia* nel quale Hegel celebra la superiorità della filosofia sulla religione e della ragione sulla fede. Dopo aver osservato che la conoscenza di Dio può essere appagata non nelle semplici rappresentazioni della fede (*schlechte Vorstellungen des Glaubens*) ma deve avanzare fino al pensiero concettuale ed è compito perciò dei filosofi e non dei teologi faciloni i quali si accontentano di concludere che non sappiamo nulla di Dio, Hegel continua: « Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst

e nella storia e si può dire quasi ch'egli respira unicamente col respiro della storia ch'è soltanto storia umana. Ed è Hegel che al riguardo si spiega senza possibilità di equivoci, per esempio nel seguente testo assai intenso e significativo: « L'oggetto, la comunità di Dio e dell'uomo dell'uno con l'altro è una comunità di spirito con lo spirito. [...] Che l'uomo abbia conoscenza di Dio è secondo la comunità essenziale un sapere comune, cioè l'uomo sa di Dio soltanto in quanto Dio sa di se stesso nell'uomo, questo sapere è autocoscienza di Dio, ma è altrettanto un sapere del medesimo [Dio] da parte dell'uomo, e questo sapere di Dio da parte dell'uomo è sapere dell'uomo da parte di Dio. Lo spirito dell'uomo, di conoscere Dio [lett.: di conoscere di Dio] è il sapere che l'uomo ha [lett.: dell'uomo] di Dio. Qui cadono allora le questioni sulla libertà dell'uomo, della connessione del suo sapere e della sua coscienza individuale con il sapere, in cui egli è in comunanza con Dio, del sapere di Dio in lui » [33]. Il passaggio dal *Geist* hegeliano alla *Gattung* di Strauss e Feuerbach era nella cadenza stessa del tema speculativo essenziale del pensiero hegeliano ossia il rapporto dialettico fra finito e Infinito:

---

die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiss; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewusstsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott » (*Enc. d. philos. Wiss.*, § 564, ed. Jo. Hoffmeister, p. 472). Hegel rimanda agli *Aphorismen* del Göschel di cui abbiamo già fatto cenno.

[33] « Dass der Mensch von Gott weiss, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftlichen Wissen, - d. i. der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss. diess Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und diess Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu Wissen, ist Wissen des Menschen von Gott » (G. W. Hegel, *Philosophie der Religion*, ed. cit., Bd. II, p. 496). È un testo che ricalca quello del § 564 dell'*Enciclopedia.* Non v'è dubbio che Feuerbach aveva davanti questa concezione e questo testo di Hegel quando riassumeva il punto cruciale della sua dissoluzione di Dio nell'uomo: « Wenn nur aber, wie es in der Hegel'schen Lehre heisst, das Bewusstsein des Menschen von Gott das Selbstbewusstsein Gottes ist, so ist ja das menschliche Bewusstsein an sich schon göttliches Bewusstsein. Warum entfremdest du also dem Menschen sein Bewusstsein und macht es zum Selbstbewusstsein eines von ihm unterschiedenen Wesens, eines Objects? Warum eignest du Gott das Wesen, dem Menschen nur das Bewusstsein zu? Gott hat sein Bewusstsein im Menschen und der Mensch sein Wesen in Gott? Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen von sich? Welch ein Zwiespalt und Widerspruch! Kehre es um, so hast du die Wahrheit: das Wissen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen. Nur die Einheit des Wesens und Bewusstseins ist Wahrheit » (L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, c. XXIV, S. W., VI, p. 278).

Strauss, come si è visto, fa la sua parabola dall'idealismo al materialismo antropologico muovendosi sull'orizzonte dei problemi teologici sulla formazione del cristianesimo e sulla struttura della fede. Feuerbach approfondisce la medesima istanza e percorre la stessa parabola ma dall'interno della tensione teoretica dell'idealismo, liberando cioè dalle sovrastrutture della pseudoteologia il contenuto effettivo di una coscienza che ha per sfondo unicamente il mondo della natura e dell'uomo. Il significato del « dubbio », col quale Cartesio ha dato l'inizio al pensiero moderno, è nella distinzione fra le idee confuse e le idee chiare e distinte e quindi nell'esigenza di una critica del conoscere per raggiungere la certezza: ossia nell'instaurazione del « metodo critico-genetico » in filosofia. Su questa scia si son messi Kant, Fichte ed Hegel la cui logica, malgrado l'immagine mistica ch'egli usa nella prefazione [34], è il prodotto più puro del suo libero spirito filosofico. La filosola hegeliana è il ristabilimento della filosofia dalla sua caduta *dentro* il periodo della sua caduta. La grandezza, ciò che di autenticamente filosofico c'è nella logica di Hegel, è proprio in quel che la maggior parte degli avversari gli hanno rimproverato ossia in questo, ch'egli ha cercato le forme della logica e della metafisica *in sé e per sé*, libero dal fondamento di un soggetto ossia di un Assoluto. Ma, prescindendo dalle particolari idiosincrasie storiche e particolari antipatie, che esercitarono un influsso di disturbo su Hegel, egli era però ancora sotto il dominio dello spirito che aveva portato alla « caduta della filosofia » e con essa al ritorno di tutta l'antica superstizione nel campo sia pratico come teoretico, brevemente tutta la barbarie del mondo d'oggi... C'è soltanto un fondamento, una legge della filosofia: si chiama libertà dello spirito e libertà di coscienza.

Non abbiamo più bisogno di sistemi, ma di ricerche, ossia d'indagini libere, critico-genetiche. Invece di speculare sulla Trinità, sull'Incarnazione e sui dogmi della Chiesa nei quali siamo nati ed educati, per dimostrare che sono gli unici veri e razionali, si deve piuttosto ricercare l'essenza della religione, l'essenziale particolarità e l'origine delle sue dottrine, ma non solo quella storica come fece il razionalismo, bensì l'origine spirituale interiore. La filosofia di Cartesio diede quindi alla filosofia un vero fondamento in quanto la fondò sull'atto della critica, sull'atto del pensiero autocosciente, chiaro e distinto. Essa espulse prima di tutto anche le qualità oscure insignificanti e gli accidenti sostanziali degli scolastici: ma così annientò anche la base del dogma della Transustan-

---

[34] Feuerbach non dice di quale Prefazione (*Vorrede*) si tratta, se della I ed. (1817) o della II ed. (1831).

ziazione, malgrado gli sforzi di Cartesio di metterlo d'accordo con la sua filosofia. In generale lo spirito [della filosofia] di Cartesio, in quanto critico, è opposto completamente allo spirito del cattolicesimo. La soggezione della fede e l'autonomia del dubbio non possono abitare insieme sotto uno stesso tetto: di qui si vede quanto sia stato infelice il tentativo di filosofi come Huet, La Mothe la Vayer... di voler mettere d'accordo la pietà con lo scetticismo [35].

Se, mentre scriveva queste riflessioni, erano ancor forti in Feuerbach le aderenze hegeliane e la piega sensistica era appena ai suoi inizi, la decisione per l'ateismo era invece ormai per lui un dovere di fedeltà al « principio di libertà » instaurato con Cartesio nel pensiero moderno, proseguito dall'imperativo categorico di Kant e poi portato alla sua conclusione radicale dalla *Sittenlehre* di Fichte [36]. L'antropologismo, il sensismo o sensualismo, il materialismo a cui arrivò progressivamente Feuerbach, non sono affatto il fondamento del suo ateismo: questo scaturisce immediatamente dal principio della coscienza, non è che l'accettazione diretta e sgombra da sovrastrutture, teologiche o sistematiche, del *cogito*: il concetto hegeliano dell'uomo come *Gattung* è ben più importante e operante nella sua opera [37] che non le cadenze materia-

---

[35] L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, c. III, S. W., V, p. 134 ss. e spec. c. VII, p. 256 ss. con le note corrispondenti a p. 413 ss.

[36] « Der Atheismus, der so verächtlich behandelte Atheismus war nichts anderes als die nothwendige und deswegen heilsame Uebergangsstufe von dem empirischen, wie ein äusserliches Ding gegenständlichen Gotte, von dem Gotte, an den sich die gemeine Frage knüpfte; giebt es einen Gott? von dem seiner Natur nach eben deswegen *ableugbaren* und *bezweifelbaren*, *ungöttlichen* Gotte zum Idealismus, zum Gedanken des Geistes, zum Begriffe des *Göttlichen an und für sich*, zur selbständigen, lauteren Erfassung des Wesen der Natur, wie des Wesens der sittlichen Idee » (*Op. cit.*, c. V, S. W., V, p. 210; cf. anche la nota 10 corrispondente di p. 400 s.).

[37] Leggiamo infatti nelle Aggiunte ai *Grundsätze zur Reform der Philosophie* una dichiarazione esemplare sul concetto di « Spirito »: « Was ist der "Geist"? wie verhält er sich zu den Sinnen? Wie die Gattung zu den Arten. Der Sinn ist universell und unendlich, aber nur auf seinem Gebiete, in seiner Art; der Geist dagegen ist auf kein bestimmtes Gebiet eingeschränkt, schlechtweg universell; er ist die Zusammenfassung, die Einheit der Sinne, der Inbegriff aller Realitäten, während die Sinne nur Inbegriffe bestimmter, exclusiver Realitäten sind. Der Geist ist daher un- und übersinnlich, inwiefern er über die Particularität und Beschränktheit der Sinne hinaus ist, ihren Provinzialgeist zum Gemeingeist verschmilzt; aber er ist doch zugleich nur das Wesen der Sinnlichkeit, inwiefern er eben nichts Anderes ist als die allgemeine, inwiefern er eben nichts Anderes ist als die allgemeine Einheit der Sinne » (*Zur Reform der Philosophie*, II, S. W., II, p. 354).

listiche le quali, malgrado la coerenza, rappresentano un processo d'involuzione e annebbiamento e anche una fonte di ambiguità ed equivoci che ritroveremo nell'ateismo marxistico.

Feuerbach si considerò perciò come il liberatore del pensiero e dell'uomo moderno dalle contraddizioni interne della filosofia idealistica e dalle pastoie metafisiche e teologiche in cui essa si trovò implicata: infatti l'identità di pensiero ed essere, ch'è il dogma centrale della filosofia dell'identità, non è altro che una conseguenza necessaria ed uno sviluppo (*Ausführung*) del concetto di Dio, il cui concetto od essenza include l'essere... L'identità di pensiero ed essere è così soltanto l'espressione della divinità della ragione: di questo cioè che il pensiero ossia la ragione è l'Essere assoluto (*das absolute Wesen*), il plesso di ogni verità e realtà... L'identità di pensiero ed essere esprime pertanto unicamente l'identità del pensiero con se stesso [38]. Ed è in questo pensiero, inteso come riflessione sul sensibile o « coscienza [del] sensibile », che consiste anche per Feuerbach l'essenza della libertà e perciò l'essenza dell'uomo. Hegel pretende di fare la conciliazione degli inconciliabili: di fede e incredulità, di teologia e filosofia, di religione e ateismo, di cristianesimo e paganesimo e così la negazione di Dio, l'ateismo, resta all'interno della sintesi e Dio è determinato come un processo (*Prozess*) e come un momento di questo processo dell'ateismo ed è quindi un Dio contraddittorio, un Dio ateo (*ein atheistischer Gott*) [39]. È questa la contraddizione di ogni metafisica idealistica.

Di qui Feuerbach passa, prima ancora di Marx, al superamento dello stesso ateismo: parlare di ateismo ha senso fin quando ha senso il parlare di teismo, ma quando Dio e teismo hanno perduto ogni senso e sono semplici *flatus vocis*, anche ateismo non significa più nulla, ovvero esso ha un mero significato storico-culturale che rimanda alle epoche di ritardato sviluppo del genere umano. Quella sintesi tentata dalla filosofia moderna si risolve pertanto in negazione di ambedue i momenti che si pretendono unificati: in realtà la filosofia moderna è la negazione tanto del razionalismo come del misticismo, tanto del panteismo come del

---

[38] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 24, S. W., II, p. 282, ed. M. G. Lange, p. 128 s.

[39] *Grundsätze der Philosophie...*, § 21, S. W., II, p. 277, ed. M. G. Lange, p. 123. E prima: « Der Pantheismus verbindet daher dem Theismus den Atheismus - mit Gott die Negation Gottes [...]. Der Pantheismus ist der theologische Atheismus » (*Op. cit.*, §§ 14-15, S. W., II, p. 264, ed. M. G. Lange, p. 108. Ancora « Der " Atheismus " ist der umgekehrte Pantheismus » (*Vorläufige Thesen über Philosophie*, S. W., II, p. 224, ed. M. G. Lange, p. 56).

personalismo, tanto dell'ateismo come del teismo; ossia è l'unità di tutte queste verità antitetiche come una verità assolutamente autonoma e chiara [40]. E Feuerbach rivendica — ci pare con un buon fondamento — questa sua dissoluzione o « precipitazione » del *cogito* nella presenzialità in atto della realtà, grazie alla coscienza sensibile (*nur das Wirkliche, Sinnliche, Menschliche ist das Wahre*), come il compito ultimo del pensiero moderno.

Allora la religione e la coscienza religiosa si dissolve da sé come buccia senza contenuto, come una cosa indifferente e finita da molto tempo. Non si tratta ora più di discutere dell'essere o non-essere di Dio ma dell'essere o non-essere dell'uomo, non se Dio sia uguale o diverso da noi nell'essenza, ma se noi uomini siamo uguali o diversi; non quindi come l'uomo trovi giustizia davanti a Dio ma come l'uomo trovi giustizia davanti agli uomini; non se nel pane gustiamo il Corpo del Signore, ma se abbiamo il pane per il nostro proprio corpo; non di dover dare a Dio quel ch'è di Dio e a Cesare quel ch'è di Cesare, ma che noi finalmente diamo all'uomo quel ch'è dell'uomo; non se noi siamo cristiani o pagani, teisti o atei, ma di proclamare che noi uomini, sani di anima e di corpo, siamo o diventiamo liberi o attivi nell'azione e nella vita... Chi di me non dice e non sa altro, conclude Feuerbach, se non ch'io sono ateo, costui sa e dice di me un bel nulla. La questione se esiste un Dio o non, l'opposizione di teismo e ateismo, appartiene ai sec. XVII-XVIII, ma non più al sec. XIX. Io nego Dio. Ciò per me significa: io nego la negazione dell'uomo; io sostituisco alla posizione fantastica, illusoria, celestiale dell'uomo, la quale diventa necessariamente nella vita reale la negazione dell'uomo, la posizione dell'uomo sensibile e reale, la quale di conseguenza è necessariamente anche politica e sociale. La questione dell'essere o non-essere di Dio è così per me soltanto la questione dell'essere o non-essere dell'uomo [41]. Al Nostro non manca certo la volontà e la decisione di portare la coerenza di un principio fino in fondo.

Cerchiamo di stringere ancora con Feuerbach questa coerenza del principio d'immanenza come « caduta » nell'ateismo, ch'è lo scopo pre-

---

[40] *Vorläufige Thesen...*, S. W., II, p. 241, ed. M. G. Lange, p. 75. Si può quindi asserire con K. Löwith: « Feuerbachs Philosophie ist also ein neuer Beginn nach dem unwiderruflichen Ausgang zwar nicht *der Philosophie*, aber doch der *klassischer* deutschen Philosophie » (*L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Logos XVII, [1928], p. 327 s.).

[41] L. Feuerbach, *Aus dem Vorwort zur ersten Gesammtausgabe*, S. W., II, p. 403.

ciso del nostro studio. Il concetto di ateismo si chiarì in lui man mano che procedeva nella « risoluzione » del principio d'immanenza e questa lezione è rimasta fondamentale sia per Marx, Engels, Lenin, sia per l'esistenzialismo di Sartre, Merleau-Ponty, Camus e in generale per tutti gli ateismi pullulati dalla dissoluzione dell'idealismo. Quel che importa osservare — chiedo scusa dell'insistenza, perché si tratta di un punto capitale ch'è senz'altro il punto di vista proprio di questa nostra indagine — è la profonda differenza fra l'idealismo speculativo dei secoli precedenti e la nuova negazione di Dio [42]. Infatti il concetto dell'ateismo in senso proprio, cioè dell'ateismo cosiddetto speculativo, consiste soltanto, preso in senso rigoroso, nella negazione dell'*esistenza* di Dio. Benché l'ateo assieme all'esistenza neghi anche l'essenza, però questa negazione non ha ancora il significato del male causale vero, ma di un male derivato. Così che allora il suo concetto specifico, la sua posizione caratteristica nella storia, è soltanto questo, di togliere l'esistenza [di Dio]. Esso non toglie l'esistenza di Dio perché toglie l'essenza del medesimo, ma toglie l'essenza soltanto indirettamente perché toglie l'esistenza. L'essere di Dio crea del tutto un concetto *empirico*. La questione: esiste Dio? era identica, in conformità del concetto dell'essere anche in altre situazioni che qui non c'interessano, alla questione: esistono spiriti? esiste il diavolo? La questione intorno all'essere di Dio era quindi una questione sull'essere nel senso di un essere il quale ha un plurale, di cui esistono molti, di un essere propriamente di manifestazione per le cose fuori di noi: in breve, di un essere esteriore oggettivo particolare *empirico*. Si trattava di un essere, il quale aveva in sé l'essenza dell'essere sensibile, senz'avere però i segni (*Zeichen*) del medesimo, il cui garante pertanto era diventato unicamente il senso in sé secondo la natura di questo senso. Questa contraddizione, la contraddizione di un essere il quale secondo il suo concetto era un oggetto d'esperienza, con l'esperienza reale la quale non mostrava questo essere, era il fondamento dell'ateismo. Esso [ateismo] dubitava, esso negava pertanto un essere che secondo la sua natura era oggetto di *dubbio*, di negazione; esso negava non il divino in sé, ma soltanto un concetto *ateo*, come in realtà era il concetto dell'essere.

Giustamente per Feuerbach tutti i tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio — fatti dalla filosofia moderna a partire dal pensiero — sono vani; essi vorrebbero dall'*interiore* realtà della ragione concludere a

[42] Seguo la nota 10 al *Pierre Bayle*, c. V, S. W., V, p. 400 s.

una realtà esteriore, dallo spirito cogliere una realtà senza spirito, dal concetto derivare una realtà senza concetto, una realtà di fatto, ecc. [43]. Quindi, l'unica via per sfuggire alla contraddizione è l'ateismo. Questo, perché anche Feuerbach per suo conto non ha mai messo in discussione il principio d'immanenza e perché non ha visto che la prima e fondamentale contraddizione, anzi impossibilità, è quella di derivare l'essere dalla coscienza e di farne una funzione di coscienza, che diventa in lui un'impossibilità ancor più palese in quanto si fa appello unicamente alla coscienza sensibile.

---

[43] Cf. a questo riguardo il saggio di K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in *Recherches philosophiques*, IV (1934-1935), p. 232 ss. Il Löwith ha svolto in modo più analitico il confronto Feuerbach-Kierkegaard nell'opera maggiore: *Von Hegel zu Nietzsche*, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts: Marx und Kierkegaard, II Aufl., Stuttgart 1950, spec. pp. 84 ss., 125 ss. Per una messa a punto complessiva, ved. il saggio recente: *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Kierkegaard*, in « Vorträge und Abhandlungen », Stuttgart-Berlin-Köln 1966, p. 198 ss., spec. p. 205.

Ha studiato con finezza e con scrupolosa aderenza ai testi lo sviluppo dell'ateismo di Feuerbach, sullo sfondo del pensiero teologico del protestantesimo tedesco, in particolare Georges M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégeliennes*, Paris 1959, p. 126 ss. (il Cottier trova tendenzioso il saggio di F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischer deutschen Philosophie*, 1888). L'affinità polemica fra Feuerbach e Kierkegaard sta a fondamento, ma con scarsa documentazione e senza un vero sforzo di approfondimento, nel saggio di H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957 (p. 175 ss.). Il « colore luterano » dell'antropologia di Feuerbach è riconosciuto anche da K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, p. 486. Cf. anche: *Ludwig Feuerbach*, nel vol. « Die Theologie und die Kirche » (Zürich, s. d., p. 212 ss.). Il posto di Feuerbach nello sviluppo della teologia protestante moderna è studiato da K. Leese, *Die theologische Prinzipienlehre im Lichte L. Feuerbachs*, Leipzig 1912 (p. 36 ss.). Più conciso e aggiornato W. Schilling, *Feuerbach und die Religion*, München 1957, pp. 9-18 ss. (lo Schilling passa in rassegna alcuni studi soltanto e non sempre i più importanti). In Italia ha toccato con impegno il problema religioso in Feuerbach spec. E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, Firenze 1966 (spec. p. 48 ss.) e più concisamente nel vol. *Sulle origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1966 (p. 178 ss.).

3

DALL'ATEISMO ANTROPOLOGICO ALL'ATEISMO NATURALISTICO (F. ENGELS)

L'opera filosofica di Engels, quasi autodidatta in filosofia, appare di solito unita e quasi sommersa da quella di Marx col quale collaborò, a cominciare dalla prima maturità, ad alcune fra le opere maggiori come la *Sacra Famiglia* e l'*Ideologia tedesca*, uscite nel 1845. Ma la pubblicazione dei suoi scritti giovanili [1] ha rivelato un Engels che in gioventù ha vissuto per suo conto la crisi decisiva che si svolge in Germania nel primo decennio dopo la morte di Hegel e che l'incontro con Marx trovava già molto avanti nel medesimo cammino, ossia nel fuoco che arroventava ormai la gioventù tedesca, il fuoco acceso da Strauss, Bauer e Feuerbach. L'itinerario di Engels è risoluto, senza tentennamenti, e

---

[1] Si trovano nella *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), I Abt., Bd. II: *F. Engels Werke und Schriften bis Anfang 1844.* In Auftrag Marx-Engels Institut, Moskau, hrsg. von D. Rjazanov, Marx-Engels-Verlag, Berlin 1930. L'ambiente esteriore, sociale e culturale, è stato studiato da H. Ullrich, *Der junge Engels*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1961 (2 Bände). L'intrico della situazione religioso-politica è così descritto: « Die protestantische Orthodoxie war ein wütender Feind des politischen und geistigen Fortschrittes. Sie rechtfertigte die überholte Existenz und Herrschaft der zum Untergang verurteilten Feudalklasse und erklärte sie, als von Gott gewollt, für unantastbar. Ihre Verfechter liessen nichts gelten, was im menschlichen Denken und Tun ausserhalb oder im Widerspruch zu den Dogmen der Bibel und damit im mittel- oder unmittelbaren Gegensatz zum feudalen System stand. Jedwedes Bestreben der fortschrittlichen Geister der Zeit, die Fesseln zu sprengen, in die die Orthodoxie die menschliche Vernunft eingeschnürt hatte, und die Freiheit des menschlichen Geistes zu propagieren, wurde verdammt und jede Kritik als Erzketzerei verschreien, welche die angeblich von Gott begnadete Herrschaft der fürstlichen Aristokratie oder gar die Religion selbst angriff » (Bd. I, p. 66 s.). Ci sembra tuttavia che la crisi religiosa di Engels si maturi e si risolva sotto la pressione di una riflessione del tutto personale e all'interno della riflessione sulla problematica speculativo-religiosa sotto la spinta combinata di Strauss e di Hegel (v. nota seguente).

rivela per tempo un senso deciso dei problemi ed una notevole forza di coerenza dei principi: chi parte da Hegel, ed ormai non si può partire che da lui, non può arrivare che all'ateismo.

Dei tre è stato, almeno in un primo tempo, soprattutto Strauss a riportarlo ad Hegel [2] per il quale il giovane Engels professa una stima incondizionata; ma anche l'opera di Bauer e poi ancora quella di Feuerbach, che viene sempre più chiarendo le sue intenzioni, operano in profondità sul suo spirito [3] per avviare la nuova interpretazione dell'uomo sgombra di qualsiasi riferimento, positivo o negativo che fosse, alla religione e alla teologia che porterà poi a termine col suo grande amico. In principio egli si butta a capofitto nella riflessione teologica che gli procura un mare di dubbi e di tormenti sulle dottrine fondamentali della religione e del cristianesimo (provvidenza, peccato, redenzione, ispirazione biblica, vita futura...). Ecco una descrizione del suo stato d'animo nel luglio 1839: « La mia religione era ed è pace tranquilla, beata, e se l'avrò anche dopo la mia morte allora sono contento. Non ho motivo di credere che me la si voglia togliere. La convinzione religiosa è affare del cuore ed ha rapporto al dogma solo nella misura in cui questo contrasta, o non, al sentimento. Così possa lo Spirito di Dio mediante il tuo sentimento darti testimonianza che tu sei un figlio di Dio, ma che tu lo sia mediante la morte di Cristo questo ancora non è certo; altrimenti

---

[2] Ved. a questo riguardo la corrispondenza del 1839 coi fratelli Graeber, protestanti conservatori. Per esempio il *Das Leben Jesu* è detto: « ... ein unwiderlegliches *Werk* » (l. c., p. 525), e Strauss è con Theodor Mundt e Karl Gutzkow l'alfiere della nuova Germania: « ... Ich kenne unter den jetzt lebenden nur *einen*, der gleichen Geist, gleiche Kraft und gleichen Mut hat, das ist David Friedrich Strauss » (p. 532). È la sua bandiera, è un genio: « Ich habe nämlich zu der Fahne des David Friedrich Strauss geschworen und bin ein Mythiker erster Klasse; ich sage Dir, dass Strauss ist ein herrlicher Kerl und ein Genie und Scharfsinn hat er wie keiner » (p. 546). E la sua conversione hegeliana: « Ich bin nämlich auf dem Punkte, ein Hegelianer zu werden; Ob ich's werde, weiss ich freilich noch nicht, aber Strauss hat mir Lichter über Hegel angesteckt, die mir das Ding ganz plausibel darstellen » (p. 552). Il 2 dicembre la cosa è fatta: « Ich bin jetzt durch Strauss auf den strikten Weg zum Hegeltum gekommen » (p. 554).

[3] Voler ridurre Feuerbach alle cose vecchie presentandolo come un romantico fuori stagione od una sintesi di Fichte ed Hegel, come fa certa storiografia marxista fin troppo gelosa della originalità di Marx-Engels (cf., p. es., J. Vuillemin, *L'humanisme athée chez Feuerbach*, Deucalion 4, Neuchâtel et Paris 1952, p. 22 s.), è un voler misconoscere la scoperta dell'« essere sensibile » dentro il principio d'immanenza che Feuerbach viene facendo nel suo progressivo distaccarsi da Hegel, con sempre maggiore penetrazione, fino alla Somma dell'ateismo posthegeliano che è il *Das Wesen des Christentums* del 1841.

il sentimento sarebbe capace di pensare, le tue orecchie di vedere. Io prego ogni giorno, anzi quasi l'intero giorno per [trovare] la verità, l'ho fatto appena ho cominciato a dubitare e però non faccio ritorno alla vostra fede; eppure sta scritto: chiedete, e vi sarà dato. Io cerco la verità dovunque ho speranza di trovare un'ombra di essa; eppure non posso riconoscere la vostra verità come quella ch'è eterna. Eppure sta scritto: cercate e troverete. Chi è fra voi che al suo bambino che gli chiede del pane gli dà una pietra? Quanto più il vostro Padre Celeste! Le lacrime scorrono dai miei occhi mentre scrivo questo, sono tutto sconvolto, ma sento che non andrò perduto, io arriverò a Dio al quale tutto il mio cuore aspira. Ed anche questo è una testimonianza dello Spirito Santo su cui io voglio vivere e morire, anche se la Bibbia dicesse diecimila volte il contrario » [4].

In questo momento pertanto come contrappeso all'azione corrosiva di Strauss è presente al Nostro la nuova teologia di Schleiermacher che gli addolcisce la severità della Bibbia: « Se tu fai ciò che sta nella Bibbia, aggiunge all'amico, allora non potresti più trattare con me. Nella seconda Epistola di Giovanni (se non sbaglio) sta scritto che non si devono salutare gli infedeli, non una volta dir loro *salve* (χαῖρε). Testi simili sono molto frequenti e mi hanno sempre scandalizzato. Voi non dovete fare più ciò che sta scritto nella Bibbia. Del resto se il cristianesimo ortodosso evangelico è detto la religione dell'amore, questo a me sembra la più strabiliante ironia. Secondo il vostro cristianesimo, Fritz, nove decimi dell'umanità saranno infelici e un deci-

---

[4] Lettera del 12 luglio a F. Graeber (l. c., p. 530 s.). Engels, forse ancor più di Feuerbach e quindi assai diversamente da Marx, era una natura religiosa e ciò appare chiaramente in gioventù: cf., al riguardo, le prime lettere a F. Graeber di cui abbiamo parlato. Fra gli scritti giovanili di Engels c'è una poesia a Gesù Cristo (datata dal Rjazanov all'inizio del 1837 cioè all'epoca della sua Confermazione) ch'è un'ardente professione di fede (MEGA I, 2, p. 465, lin. 3-32). Però il padre, in una lettera del 1835 alla moglie Elisa, manifestava già le sue preoccupazioni: « Noch einmal, der liebe Gott wolle den Knaben in seinen Schutz nehmen, damit sein Gemüt nicht verderbt werde. Bis jetzt entwickelt er eine beunruhigende Gedanken- und Charakterlosigkeit, bei seinen übrigens erfreulichen Eigenschaften » (MEGA I, 2, p. 463). Sulla sincerità della sua fede e dei sentimenti espressi nella poesia, egli scriveva due anni più tardi all'amico F. Graeber che l'aveva completamente fraintesa, nella lettera che abbiamo già citato sopra: « Wegen der Poesie des Glaubens hast Du mich verkehrt verstanden. Ich habe nicht um der Poesie willen geglaubt; ich habe geglaubt, weil ich einsah, so nicht mehr in den Tag hineinleben konnte, weil mich meine Sünden reuten, weil ich der Gemeinschaft mit Gott bedurfte » (MEGA I, 2, p. 530).

mo felice, e questo sarebbe l'infinito amore di Dio? Pensa come Dio sarebbe gretto se questo dovesse essere il suo infinito amore. È chiaro pertanto che se esiste una religione rivelata, il Dio della medesima sarà certamente più grande ma non può essere diverso da quello che mostra la ragione. Altrimenti tutta la filosofia non è solo vana, ma perfino peccaminosa: senza filosofia non c'è formazione (*Bildung*), senza la formazione non c'è umanità, senza umanità non c'è a sua volta religione. [...] Con uomini come Schleiermacher e Neander io m'intenderò ormai, poiché sono coerenti e hanno un cuore. [...] Specialmente per Schleiermacher ho un'enorme stima ». E continua in tono concitato, aprendo completamente il suo animo che qui si rivela profondamente diverso da quello di Marx che non ebbe mai alcuna vibrazione religiosa: dice subito all'amico di essere stato scandalizzato dal modo sprezzante (*die Verachtung*) col quale egli parla dell'unione con Dio, della vita religiosa dei razionalisti. L'accento è accorato e drammatico: « Tu riposi tranquillo nella tua fede come in un caldo letto e non conosci la lotta che noi uomini dobbiamo sostenere [per chiedere] se Dio è o non è Dio; tu non conosci la pressione del peso che si sente col primo dubbio, il peso dell'antica fede dove si deve decidere *pro* o *contra*, se continuare a portarlo o scuoterlo di dosso. [...] La religione è affare del cuore, e chi ha un cuore, costui può essere pio; se invece la pietà ha la sua radice nell'intelletto o anche nella ragione, costui non ha religione. Dal cuore germina l'albero della religione e adombra tutto l'uomo e succhia il suo nutrimento dall'aria della ragione; ma i suoi frutti, che portano in sé il sangue più nobile, sono i dogmi: ciò ch'è in più, è dal Maligno [5]. Questa è la dottrina di Schleiermacher, ed io mi attengo ad essa » [6]. Ma questo sostegno si rivela ben presto precario e sotto i colpi implacabili della *Entmythologisierung* di Strauss crollano tutti i dogmi principali del cristianesimo (ispirazione biblica, peccato originale, Trinità, Incarnazione, nascita verginale di Cristo...) e confessa apertamente all'amico di aver saltato il fosso: « Ho giurato sulla bandiera di D. F. Strauss e sono mitico di prima classe. Sai che ti dico? Che questo Strauss è un fusto e un genio ed ha un acume come mai nessuno. Egli ha tolto il fondamento delle vostre teorie, il fondamento storico [della religione cristiana] è irrimediabilmente perduto e quello dogmatico gli sprofonderà dietro. Non bisogna contraddire Strauss » [7]. Di qui l'inevitabile sua con-

---

[5] *Mt.*, 5, 37.

[6] Lettera a F. Graeber; aggiunta del 27 luglio 1839 (l. c., p. 531 s.).

[7] Lettera a F. Graeber del 29 ottobre 1839 (l. c., p. 546).

versione a Hegel: egli — a differenza di Feuerbach che si rivolge alla filosofia della religione e del giovane Marx che si attaccherà alla filosofia del diritto e alla fenomenologia — si applica soprattutto alla filosofia della storia, ma sempre alla scuola di Strauss [8]. Ormai si sente liberato da ogni impaccio e sicuro del nuovo cammmino a fianco dei neohegeliani.

Dalla nuova prospettiva Engels passa infatti a mostrare la consistenza della posizione atea di Hegel, sia contro le incertezze di Kant-Fichte e la deviazione teistica di Schelling sia contro le melensaggini degli hegeliani conservatori: così il principio che la filosofia deve sempre oscillare fra due punti, di cercare la certezza o nella cosa o nell'Io, è evidentemente ascritto alla conseguenza dell'Io di Fichte sulla « cosa in sé » di Kant e deve necessariamente applicarsi a Schelling, ma non mai a Hegel [9]. Quest'adesione ad Hegel maturò proprio in questi due anni 1841-1842 in una violenta polemica [10] contro la pretesa di Schelling il

---

[8] « Seine (Hegels) Geschichtphilosophie ist mir ohnehin wie aus der Seele geschrieben. Sieh doch, dass du Strauss' Charakteristiken und Kritiken bekommst, die Abhandlung über Schleiermacher und Daub ist wundervoll. So gründlich, klar und interessant schreibt ausser Str(auss) kein Mensch » (l. c., p. 552). Nell'ultima lettera a F. Graeber (22 febbraio 1841) Engels ironizza con l'amico sulla inutilità della sua polemica antistraussiana di fronte al nuovo corso della filosofia (l. c., p. 562 s.).

[9] F. Engels, *Immermanns Memorabilien*, l. c., p. 115. Lo Stato maggiore del neohegelismo è già delineato (cf. l'art. *Ernst Moritz Arndt*, del gennaio 1841, l. c., p. 102, dove si legge: « Strauss auf theologischem, Gans und Ruge auf politischem Felde werden epochemachend bleiben »).

[10] Si tratta di tre scritti, due anonimi e uno con lo pseudonimo di Friedrich Oswald, che Rjazanov ha raccolto con la denominazione di « Anti-Schelling »: *Schelling über Hegel*, una filippica giornalistica pubblicata alla fine di novembre 1841 sotto l'impressione della prolusione di Schelling (15 novembre), e due scritti più elaborati: *Schelling und die Offenbarung*, tra la fine del 1841 e l'inizio del 1842, e *Schelling, der Philosoph in Christo*, 1842. Si ricorderà che anche Kierkegaard fu a Berlino per ascoltare Schelling e che anch'egli, malgrado un entusiasmo iniziale, rimase profondamente deluso (cf. *Papirer* 1841, III, 9, 179: « Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling... », tr. it. C. Fabro, II ed., n. 624, t. I, p. 352) come si rileva dalla lettera scritta al fratello Pietro nel febbraio 1842: « Schelling chiacchiera in un modo insopportabile... » (*Breve og Aktstykker vedrörende S. Kierkegaard*, ed. N. Thulstrup, Copenaghen 1953, vol. I, p. 109; tr. it., l. c., n. 66*a*, t. I, p. 365). Kierkegaard ha raccolto (dal novembre 1841 al febbraio 1842) queste lezioni di Schelling (*S. K.s Papirer* III C 27: c'è solo l'indicazione) che sono state pubblicate in tr. ted. da A. M. Kortanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962, p. 98 ss. Gli appunti di Kierkegaard non mostrano l'impegno critico e polemico di quelli di Engels e s'interrompono alla discussione della rivelazione e della religione cristiana.

quale, arrivato allora a Berlino, intendeva rivendicare a sé il nuovo corso del pensiero proclamato da Hegel: tutto ciò che c'è di buono in Hegel è proprietà sua, carne della sua carne..., quale aberrazione! Ma la nuova edizione della *Identitätsphilosophie* di Schelling, con le elucubrazioni sull'esistenza e sulle « potenze », distrugge ogni positività del pensiero moderno: Kant ha liberato il pensiero razionale dallo spazio e dal tempo, Schelling ci prende ora l'esistenza. Cosa ci rimane ancora? Non è questo il luogo di dimostrare contro di lui che l'esistenza cade del resto nel pensiero, che l'essere è immanente allo spirito e che il principio fondamentale di tutta la filosofia moderna, il *cogito ergo sum*, non può essere travolto a questo modo nella tempesta. Il ricorso al fatto della rivelazione è una caduta nell'empiria e il Nostro si consola assicurando che, malgrado l'elevata posizione ottenuta da Schelling, l'esito della lotta non presenta dubbi: mai la gioventù corse così numerosa, e devono ammetterlo anche gli avversari, sotto la nostra bandiera (dei neohegeliani), mai il pensiero che ci domina si dispiega con tanto coraggio, sentimento e talento dalla parte nostra come ora. Questo ci conforta contro il nuovo nemico e ci garantisce che la spada dell'entusiasmo è altrettanto buona come la spada del genio [11]. La dichiarazione di guerra era in atto. Di lì a poco Engels, incoraggiato dallo scarso successo di Schelling a Berlino, portava l'attacco direttamente all'idea fondamentale del nuovo orientamento che l'avversario dispiegava nelle monumentali *Philosophie der Mythologie* e *Philosophie der Offenbarung*, quella cioè della « conciliazione » (*Versöhnung*) di fede e ragione, di filosofia e rivelazione in cui consisterebbe la seconda fase della sua filosofia detta « positiva ». In realtà con essa Schelling ha mistificato l'essenza stessa della filosofia. Infatti finora la filosofia si era posto il compito di comprendere il mondo come razionale. Ciò ch'è razionale, è anche libero e necessario; ciò ch'è necessario, dev'essere o diventare reale. Questo principio è il ponte per i grandiosi risultati pratici della filosofia moderna. Schelling, invece di seguire quella linea retta, prende una curva, sceglie il compromesso, non afferma la razionalità del mondo ma nega la razionalità della filosofia: introduce la distinzione di ragione (*Vernunft*) e non-ragione (*Unvernunft*) e chiama il razionale comprensibile *a priori* (*begreiflich*), l'irrazionale comprensibile *a posteriori* [12] e assegna il primo alla « pura scienza della ragione » o filosofia negativa, il secondo alla « filosofia positiva » di nuova fondazione. Questa è la prima grande frattura pericolosa, commenta subito

[11] Cf. *Schelling über Hegel*, l. c., p. 173 ss.

[12] Il testo ha ancora « begreiflich » (l. c., p. 188, lin. 33).

Engels, fra Schelling e tutti gli altri filosofi: qui il primo tentativo di contrabbandare nella scienza libera del pensiero la fede di autorità, la mistica del sentimento, la fantasticheria gnostica, spezzando l'unità della filosofia e la totalità di ogni concezione del mondo mediante la contraddizione di fare del cristianesimo anche il principio della filosofia. Ma senza nessun risultato.

Infatti come procede Schelling? Rispolverando la distinzione scolastica di essenza ed esistenza ossia del *quid* e *quod*, del *Was* e *Dass*, egli afferma che il *Was* delle cose l'insegna la ragione (*Vernunft*), mentre l'esistenza o *Dass* lo dimostra l'esperienza. Ma a questo modo, osserva il Nostro, l'unico campo del pensiero sarebbe confinato al possibile, con esclusione del mondo reale: la ragione sarebbe impotente a dimostrare l'esistenza di qualche cosa e dovrebbe accettare a questo riguardo come sufficienti le testimonianze dell'esperienza. Eppure la filosofia deve occuparsi di oggetti i quali, soprattutto per il teista Schelling, trascendono l'esperienza, per esempio Dio: è in grado la ragione di dimenticare l'esistenza? Schelling ammannisce una lunga discussione che però non prova un bel nulla; alla domanda: esiste Dio?, bisogna rispondere secondo le sue premesse con un « no » (*Nein*) deciso. Infatti il principio di Schelling è che la ragione nel puro pensiero non deve occuparsi delle cose realmente esistenti, ma delle cose come possibili: così il suo oggetto è ben l'essenza di Dio, ma non la sua esistenza. Per il Dio reale bisogna trovare allora un'altra sfera da quella puramente razionale, il presupposto dell'esistenza devono essere le cose le quali solo in un secondo tempo, *a posteriori*, si devono mostrare come possibili ossia razionali e come accessibili all'esperienza (*erfahrungsmässig*) nelle loro conseguenze cioè reali. È qui che si vede il contrasto fra Hegel e Schelling. Hegel afferma: « Ciò ch'è razionale, dev'essere anche reale » [13], mentre per Schelling « ciò ch'è razionale, è possibile ». La requisitoria diventa implacabile e penetra dall'interno della nuova « filosofia positiva ». La ragione è proclamata l'infinita potenza (*die unendliche Potenz*) del conoscere. Ora potenza è lo stesso di « capacità » (*Vermögen*): essa sembra come tale senza alcun contenuto, e tuttavia essa ne ha uno e precisamente senza sua cooperazione, senz'atto (*Aktus*) da parte sua, altrimenti cesserebbe d'essere potenza, poiché potenza ed atto sono opposti [14]. Questo

[13] « Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig » (G. W. Hegel, *Philosophie des Rechts*, Vorrede, ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 14; cf. *Enc. d. philos. Wiss.*, Einleitung, § 6, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1949, p. 36).

[14] Secondo la dottrina di Aristotele (*Metaph.*, IX), ripresa da Schelling.

contenuto diventa allora di necessità immediato, innato, e poiché ad ogni conoscere corrisponde un essere, solo l'infinita potenza dell'essere, corrispondente all'infinita potenza del conoscere, può essere. Questa potenza dell'essere, quest'infinito poter-essere (*Seinkönnen*) è la sostanza dalla quale noi dobbiamo derivare i nostri concetti. L'occuparci di essa costituisce il pensiero puro, immanente a se stesso. Questo puro poter-essere non è puramente una preparazione all'esistere, ma è il concetto dell'essere stesso, l'essere che secondo la sua natura passa eternamente nel concetto ovvero nel concetto di passare nell'essere, l'Essente (*Seiende*) che non va separato dall'essere e che pertanto passa dal pensiero nell'essere. Questa è [la] mobilità del pensiero, per la quale non si può rimaner fermi al puro pensiero, ma si deve passare eternamente all'essere. Ma in tutto questo discorso, osserva il Nostro, non c'è nessun passaggio nell'essere reale, ma soltanto nell'essere logico. Così al posto della pura potenza appare un Essente logico. Ma poiché ora l'infinita potenza si comporta come il *prius* di ciò che nel pensiero stesso comincia mediante il passare nell'essere e alla potenza infinita corrisponde soltanto tutto l'essere reale, allora la ragione, come il contenuto concresciuto con essa, possiede la potenza: una posizione aprioristica per accogliere l'essere e per giungere così, senza ricorrere all'aiuto dell'esperienza, al contenuto di ogni essere reale. Ciò che avviene nella realtà, la ragione l'ha conosciuto come possibilità logicamente necessaria. Essa non conosce se il mondo esiste, essa sa unicamente questo che, se il mondo esiste, allora dev'esser fatto così e così.

La conclusione per il problema di Dio è allora inevitabile. Poiché la ragione è potenza, anche il suo contenuto non può esser che potenziale. Pertanto Dio non può essere immediato oggetto della ragione; poiché Dio è qualcosa di reale, non puramente un che di potenziale, di possibile. Nella potenza dell'essere ora noi scopriamo anzitutto la possibilità di passare nell'essere, ma questo è precisamente ciò che s'intende per « materia »; l'essere è pertanto pensabile in Schelling solo come materia, hyle, caos, deserto... ch'egli indica con vari termini come « essere senza limiti », « essere appreso », « essere puro », « essere logico », « essere reale », « essere lasciato » e perfino come « essere prelogico » e un « essere contrario » [15]. Ma queste categorie fondamen-

---

[15] Cioè: *schrankenloses Sein* - *gefasstes Sein* - *reines Sein* - *logisches Sein* - *gelassenes Sein* - *unvordenkliches Sein* - *konträres Sein* (l. c., p. 194. Su Dio come *unvordenkliches Sein*, v. infra: p. 219 ss.).

tali di atto e potenza provengono da un'epoca di confusione ed Hegel ha avuto ragione di bandirle dalla logica. Schelling ha finito per aumentare la confusione quando usa quest'opposizione (di atto e potenza) come sinonima delle coppie hegeliane di « essere-in-sé » e « essere-per-sé », idealità e realtà, forza e estrinsecazione, possibilità e effettualità [16]. La potenza costituisce per lui un'essenza sensibile-sovrasensibile che sta a sé (*ein apartes, sinnlich-über-sinnliche Wesen*) il cui significato principale è quello di « possibilità » (*Möglichkeit*) e perciò noi abbiamo qui una filosofia fondata sulla possibilità. E i tedeschi devono essere grati a Schelling di averli introdotti nel Sahara della possibilità! Così è evidente « l'impotenza di questa filosofia delle potenze » che pretende di passare dalla possibilità alla realtà: evidentemente, come si è visto, essa non può dimostrare che qualcosa esiste, ma se qualcosa esiste dev'essere così e così; al contrario di Hegel secondo il quale nel pensiero è data anche l'esistenza reale.

La conclusione logica della filosofia moderna, conclude Engels, è ben altra: essa è piuttosto nella direzione della prima filosofia di Schelling, almeno nelle premesse, la quale è stata portata per la prima volta da Feuerbach in chiaro con tutto il suo acume, ossia che la ragione è assolutamente soltanto come « spirito » (*Geist*) e questo può esistere solo in-e-con la natura. Fino a quando si astrae dall'esistenza, non è possibile più parlare di essa in generale: ma se si mantiene un contatto con qualcosa di esistente, allora si può procedere all'esistenza di altre cose le quali, se il processo logico è esatto, devono anche esistere. Concessa l'esistenza delle premesse, è anche evidente l'esistenza della conseguenza. Ora la base di tutta la filosofia è l'esistenza della ragione; e qui Engels ripete la sua professione di fede al principio d'immanenza. Quest'esistenza [della ragione] è dimostrata dalla sua attività (*cogito ergo sum*); se quindi si parte da essa come esistente, allora segue da sé l'esistenza di tutte le sue conseguenze: così Hegel ha potuto mostrare l'esistenza della natura dall'esistenza della ragione. È interessante osservare come a questo momento si mescolino in Engels le istanze *a priori* hegeliane e quelle sensiste-naturaliste del Feuerbach di *Das Wesen des Christentums*, ma la sua denunzia del vicolo cieco in cui si è messo Schelling era il colpo decisivo col quale la sinistra hegeliana voleva abbattere a un tempo il suo teologismo equivoco e quello altrettanto

---

[16] *Ansichsein und Fürsichsein, Idealität und Realität, Kraft und Aeusserung, Möglichkeit und Wirklichkeit* (l. c., p. 195).

ambiguo della destra. Che ha fatto mai Schelling a Berlino? Perché, esclama Engels, non ha scritto una confutazione del *Das Leben Jesu* di Strauss e del *Das Wesen des Christentums* di Feuerbach? [17]. Perciò ha vinto Hegel, conclude con enfasi il Nostro neofita [18]. Hegel è l'uomo che ha aperto una nuova èra della coscienza, in quanto ha portato a compimento l'antica. È interessante che Hegel — è il filo della « cadenza atea » dell'immanenza — ora sia attaccato da due parti, dal suo successore Schelling e dal suo più recente discepolo Feuerbach, ma la critica di Feuerbach è costruttiva in quanto ha portato alla coscienza in Hegel, unificandoli, il vecchio e il nuovo. La critica del cristianesimo di Feuerbach — è questa la conclusione del giovane Engels — è un complemento necessario a quella dottrina speculativa della religione fondata da Hegel.

Questa (critica) ha toccato il suo vertice in Strauss, il dogma si dissolve *oggettivamente* mediante la sua storia nei pensieri filosofici. Contemporaneamente Feuerbach riduce i concetti religiosi a rapporti umani *soggettivi*, non sopprimendo affatto i risultati di Strauss ma dandone anzi per la prima volta la dimostrazione: infatti ambedue arrivano anche al medesimo risultato che il segreto della teologia è l'antropologia. Così Hegel è senz'altro il nuovo come antico e l'antico come nuovo [19]: Engels quindi, prima ancora della sua collaborazione con Marx, concepisce il superamento di Hegel (teologico) con Hegel (speculativo dialet-

---

[17] Engels qui si diffonde nel criticare la concezione che Schelling si fa del cristianesimo e dei suoi principali dogmi (p. 211 ss.).

[18] Più esattamente hanno vinto i « principi » di Hegel contro le incoerenze pseudoteologiche e pseudostoriche che Hegel aveva tirate nella *Philosophie der Religion* e nella *Philosophie des Rechts*: « Alles, was in der Religionsphilosophie zu orthodox, im Staatsrecht zu pseudohistorisch erscheint, ist unter diesen Gesichtspunkt zu fassen. Die Principien sind immer unabhängig und freisinnig, die Folgerungen — das leugnet kein Mensch — hier und da verhalten, ja illiberal. Hier trat nun ein Teil seiner Schüler auf, hielt sich an die Prinzipien und verwarf die Konsequenzen, wenn sie sich nicht rechtfertigen konnten » (l. c., p. 184).

[19] Il testo è di estrema importanza: « So ist Hegel allerdings das Neue als Altes, das Alte als Neues. Und so ist Feuerbachs Kritik des Christentums eine notwendige Ergänzung zu der durch Hegel begründeten spekulativen Religionslehre. Diese hat in Strauss ihren Gipfel erreicht, das Dogma löst sich durch seine eigne Geschichte *objektiv* in den philosophischen Gedanken auf. Zu gleicher Zeit reduziert Feuerbach die religiösen Bestimmungen auf *subjektive* menschliche Verhältnisse und hebt dadurch die Resultate Strauss' nicht etwa auf, sondern macht erst recht die Probe darauf; wie denn auch beide zu demselben Resultate kommen, dass das Geheimnis der Theologie die Anthropologie sei » (l. c., p. 225).

tico), rammaricandosi del misero destino della filosofia di Schelling finita nei lacci della fede e della non-libertà (*Unfreiheit*). Com'era diverso il giovane Schelling! Allora sorgevano dal suo capo in fermento luminose figure di Pallade, di cui alcune s'incontrano ancora nelle battaglie posteriori; allora egli veleggiava libero e audace nel mare aperto del pensiero per scoprire l'Atlantide, l'Assoluto, la cui immagine in una fata Morgana dai bagliori di sogno egli vide ergersi così spesso dalla sponda lontana del mare; allora esplodeva da lui tutto il fuoco della giovinezza in fiamme di entusiasmo; come un profeta ebbro di Dio egli profetava di una nuova epoca; trascinato dallo spirito che cadde su di lui, egli spesso non conobbe il significato delle sue parole. Egli strappò la maniglia della porta del filosofare tanto che l'alito fresco della natura fu spazzato via dagli spazi del pensiero astratto, il caldo raggio primaverile cadde sul seme delle categorie e risvegliò tutte le forze che sonnecchiavano. Ma il fuoco si autoconsunse, il coraggio svanì, il fermentante mosto si trasformò in aceto prima ancora di diventar vino! [20].

Allora Schelling era d'accordo col « cosiddetto panteismo » di Hegel, in questa divinizzazione del mondo e di se stesso: è la tesi chiara come la luce del sole di tutti i suoi libri del primo periodo. Solo ch'egli non vedeva tutto nella sua connessione e non sapeva esattamente in quale direzione questa via avrebbe portato [21]: perciò poté avvenire quel che avvenne, ma il risultato è che Schelling ora né può attaccare l'ateismo, né è in grado di difendere il cristianesimo o la religione.

Da quando, secondo l'inveramento fattone dalla sinistra hegeliana, l'uomo ha preso con Hegel il posto di Dio e « l'autocoscienza dell'umanità » (*das Selbstbewusstsein der Menschheit*) è diventata la fonte dell'essere e del valore, il nuovo Graal, ecco che la verità ha trovato finalmente il suo senso e il suo fondamento che è — aggiungiamo noi — il senso definitivo del *cogito* e il fondamento dell'immanenza al quale Engels vuole si presti « fede » incondizionata come all'unica Verità

---

[20] *Schelling und die Offenbarung*, l. c., p. 226 s. E più sotto con evidente ironia: « So konnte *Schelling* denn auch erst jetzt seinen ehemaligen Genossen in der Gottlosigkeit, den verrufenen *Hegel*, recht beurteilen. Denn dieser *Hegel* hatte einen solchen Hochmut in der Vernunft, dass er sie geradezu für Gott erklärte, als er sah, dass er mit ihr zu einem andern wahren, über dem Menschen stehenden Gott nicht kommen konnte. Darum erklärte *Schelling* denn auch offen, er wolle mit diesem Menschen und seiner Lehre nichts mehr zu schaffen haben und kümmerte sich weiter auch nicht um ihn » (l. c., p. 234).

[21] Cfr. l. c., p. 204 ss.

che salva, all'araba Fenice che sempre risorge ringiovanita dalle fiamme [22]. Quest'enfasi ingenua, quasi da cartolina illustrata, illustra all'evidenza lo stato d'animo di eccezionale euforia che animava la nuova generazione filosofica in Germania, dopo lo scarso successo di Schelling a Berlino: « Non si proclamava l'abbattimento dell'hegelismo atteso per la Pasqua 1842, la morte di tutti gli atei e non-cristiani? Tutto è andato altrimenti. La filosofia hegeliana sopravvive come prima sulle cattedre, nella letteratura, nella gioventù; essa sa che tutti i colpi diretti finora contro di essa non le hanno portato alcun danno e attende tranquilla al proprio sviluppo. [...] Quando Hegel morendo nel 1831 lasciò ai suoi discepoli l'eredità del suo sistema, il loro numero era relativamente esiguo. Il sistema era presente soltanto nella sua forma rigorosa e rigida ma anche severa che poi è stata biasimata tante volte, ma che non era altro che una necessità. Hegel per conto suo, nell'orgogliosa fiducia nella forza dell'idea, aveva fatto poco per cattivarsi la popolarità della sua dottrina. Ma, appena morto Hegel, la sua filosofia cominciò la sua vera vita. La sua dottrina sulla bocca dei suoi allievi prese una forma più umana, più intuitiva, l'opposizione da parte della filosofia divenne sempre più fiacca e insignificante e finì per spegnersi. La gioventù s'impadronì del nuovo che le veniva offerto. [...] Ed ora un nuovo mattino è spuntato, un mattino di significato universale, come quello che dalle brume dell'Oriente fece sorgere la luminosa libera coscienza greca » [23]. Il ditirambo continua e documenta il fervore appassionato, l'estro romantico e messianico che animava Engels [24] ed i parricidi dell'idealismo teologico hegeliano, nel proposito di salvare l'hegelismo essenziale.

---

[22] Un testo fra gli altri: « Und dieser Glaube an die Allmacht der Idee, an den Sieg der ewigen Wahrheit, diese feste Zuversicht, dass sie nimmermehr wanken und weichen kann und wenn die ganze Welt sich gegen sie empörte, das ist die wahre Religion eines jeden echten Philosophen, das ist die Basis der wahren positiven Philosophie, der Philosophie der Weltgeschichte. Diese ist die höchste Offenbarung, die des Menschen an den Menschen, in der alle Negation der Kritik positiv ist. [...] Die Idee, das Selbstbewusstsein der Menschheit ist jener wunderbare Phönix, der aus dem Kostbarsten, was es auf der Welt gibt, sich den Scheiterhaufen baut und verjüngt aus den Flammen, die eine alte Zeit vernichten, emporsteigt » (*Schelling und die Offenbarung*, l. c., p. 227).

[23] *Schelling und die Offenbarung*, l. c., pp. 182 s., 225.

[24] Ancora nel 1842 Engels scrive il poemetto: « Il trionfo della fede » (*Der Triumph des Glaubens*) in quattro canti, ch'è un'ironia della denunzia di ateismo fatta da Bauer a carico di Hegel con il saggio: *Die Posaune*... Il poemetto si trova in MEGA I, 2, p. 253 ss. Rileviamo l'attribuzione evidente e indiscussa dello scritto al Bauer (« O lass des Weltgerichts Posaune bald ertönen! », l. c., p. 254,

Viva in Engels è quindi « la coscienza della coerenza »: il punto di approdo della filosofia moderna è l'ateismo, la liberazione da ogni metafisica, la restituzione dell'uomo a se stesso, e il banditore di questa definitiva scoperta dell'uomo, il messia dell'umanità nuova, è Hegel; non l'Hegel di Rosenkranz e della destra hegeliana che si fa sempre più sparuta o quello dei pasticci della « giovane Germania » (A. Jung), ma l'Hegel di Strauss e Feuerbach: la « battaglia dei princìpi » è nella più splendida fioritura, il cristianesimo è messo fuori causa... [25]. Non giova a nulla dichiarare di accettare i principi e poi rifiutare le conclusioni, accettare Hegel e Strauss e poi esaltare il cristianesimo e andare a braccetto con la religione, con l'ordine stabilito.

Verso la fine del 1842 Engels arriva a Manchester in Inghilterra per lavorare nell'azienda del padre ed il suo pensiero si allarga e matura: come si è accennato, è già avvenuto un primo incontro con Marx e la loro amicizia si fonderà presto in un unico ideale. Il contatto col mondo inglese gli acuisce l'interesse per i problemi del lavoro, ma anche il problema religioso non cessa di restare in primo piano, come si rileva da una sua corrispondenza ad un giornale svizzero [26]: è il tempo della matu-

---

lin. 15). La scena si svolge all'inferno: fanno corona al diavolo, che si appresta a giudicare Bauer, Hegel e Voltaire e con essi sono Danton, Edelmann, Napoleone... e dopo che ognuno ha detto la sua davanti al diavolo sul conto di Bauer, prende la parola Hegel stesso: « Tutta la mia vita io l'ho dedicata alla scienza / ho insegnato l'ateismo con tutta la forza / ho messo sul trono l'autocoscienza / credevo di poter abbattere Dio ». Ma si lamenta che la sua dottrina sia stata fraintesa: « Ed ecco che ora finalmente si è alzato un uomo, / lo *Strauss*, il quale aveva cominciato a comprendermi a metà / quando, appena chiamato a Zurigo, / lo si respinse ai gradini dell'Aula » (l. c., p. 257, lin. 6-17). Nel terzo canto sono nominati tra gli altri « un fusto bruno » (*ein schwarzen Kerl*) di Treviri, con evidente allusione (mi sembra) a Marx e « il terribile Feuerbach » (l. c., p. 268 s.).

[25] In un saggio del giugno 1842 con lo pseudonimo di Friedrich Oswald: « Das junge Deutschland ist vorübergegangen, die junghegelsche Schule ist gekommen, Strauss, Feuerbach, Bauer, die Jahrbücher haben die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, der Kampf der Prinzipien ist in der schönsten Blüte, es handelt sich um Leben oder Tod, das Christentum steht auf dem Spiele, die politische Bewegung erfüllt alles... » (*Alexander Jung*, Vorlesungen..., MEGA I, 2, p. 324). Questo A. Jung si dichiarava seguace del nuovo teismo schellingiano (l. c., p. 332).

[26] Cf. *Briefe aus London*, III, 9 giugno 1843. Inizia rilevando la decisione con cui i socialisti inglesi combattono le varie Chiese e la religione in generale (... *von der Religion nichts wissen wollen*), la loro polemica contro il cristianesimo e per l'ateismo: questo è presentato di solito in forma agnostica (...*dass die Existenz Gottes oder die Nichtexistenz den Menschen gleichgültig sein kann*), ma non mancano fra i socialisti teoretici gli atei radicali (*ganze Atheisten*) come l'agi-

razione del pensiero di Engels la cui collaborazione con Marx può ben essere considerata da pari a pari e forse con un lieve anticipo, sia pure con minore penetrazione, del primo sul secondo [27].

Il problema religioso rispunta nel saggio sulla « Situazione in Inghilterra » ch'è uno studio critico sul volume *Past and Present* di Thomas Carlyle, di cui riporta un ampio squarcio assai significativo come analisi della crisi spirituale dell'Europa: « Noi abbiamo rifiutato la religiosità del Medioevo senza ricevere nulla in compenso; abbiamo dimenticato Dio, abbiamo chiuso i nostri occhi alle essenze eterne delle cose per tenerli aperti solo per le illusorie apparenze delle cose. [...] Nessun Dio esiste più per noi e l'uomo, secondo la terminologia di Ben Johnson, ha perduto la sua anima e l'uomo cerca invano il sale che lo salvi dalla putrefazione; al posto dell'antico Vangelo è subentrato il nuovo vangelo, che corrisponde al vuoto della nostra epoca — il vangelo di mammona —: ecco la nuova fede! Questo non ha portato affatto gli uomini a unirsi fra loro: noi parliamo di " società " (*Gesellschaft*), ma in realtà non miriamo dappertutto che all'isolamento e alla più totale separazione. La nostra vita non è affatto aiuto scambievole, ma inimicizia scambievole, " concorrenza razionale " secondo precise leggi di guerra, ecc. ». Ma Carlyle è in errore, ribatte Engels; egli deplora la morte di tifo della povera vedova irlandese coi suoi 17 figli, abbandonata da tutti, e dà la ragione che sarebbe stato « più economico » portarle aiuto. La realtà è che anzi si rallegrano che quella morte abbia diminuito la sovrapopolazione di 17 unità: ecco il ragionamento di questi ricchi inglesi maltusiani! [28].

Di qui il travisamento che Carlyle fa dell'ateismo. Secondo lui tutto sarà inutile e sterile fin quando l'umanità rimane nell'ateismo, fin

---

tatore Charles Southwell (MEGA I, 2, p. 370 ss.). Nella prima corrispondenza Engels lamenta di non essere riuscito a trovare un editore per la versione inglese del *Das Leben Jesu* di Strauss che ha dovuto uscire a dispense; altrettanto accade per Rousseau, Voltaire, D'Holbach e perfino per Byron e Shelley, che vengono letti solo dai ceti inferiori (l. c., pp. 366, 372 s.).

[27] Cf., p. es., il saggio: *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, scritto verso la fine del 1843 e pubblicato nei *Deutsch-Französische Jahrbücher* del gennaio 1844 (MEGA I, 2, pp. 379-404); esso è espressamente citato da Marx nei suoi celebri: *Zur Kritik der Nationalökonomie, Oekonomisch-philosophische Manuskripte* del medesimo anno 1844 con l'espressione significativa: « ... wo ich ebenfalls die ersten Elemente der vorliegenden Arbeit in ganz allgemeiner Weise angedeutet habe » (MEGA I, 3, p. 33).

[28] *Die Lage Englands*, MEGA I, 2, p. 412 s.

quando non si sarà ricostituita la sua « anima ». Non si tratta evidentemente di rimettere il vecchio cattolicesimo nella sua energia e vitalità o di conservare la religione attuale... ma di rimettere la religione stessa — un « ritorno » al vecchio deismo inglese? —. Noi stessi vediamo — continua Carlyle — dove ci hanno portato due secoli di governo ateo e noi vediamo che quest'ateismo comincia a diventare logoro e lacero. Ma per Carlyle, osserva Engels, ateismo non significa la negazione (*Unglaube*) di un Dio personale, ma dell'essenzialità interiore del cosmo, dell'infinità dell'universo, la negazione della ragione, la disperazione verso lo spirito e la verità; la sua lotta non è contro la negazione della Bibbia, ma « ...contro l'incredulità più spaventosa, contro la negazione della Bibbia della storia universale ». È questo il libro eterno di Dio nel quale ogni uomo, fin quando l'anima e il lume degli occhi non sono in lui spenti, può vedere il dito di Dio. La nuova religione di Carlyle, continua Engels, non è affatto volta alla salvezza dell'uomo ma consiste nel ristabilimento di una nuova aristocrazia, nel « culto degli eroi », e qui spunta lo scetticismo dello spirito inglese, la sua disperazione per la ragione, l'incapacità innata a sciogliere le contraddizioni: Carlyle ne è un documento importante [29].

Ed Engels non indugia a passare al contrattacco. La sua nuova analisi c'introduce in quella critica cosiddetta costruttiva e positiva della religione che il materialismo dialettico e storico alzerà presto come sua bandiera. Carlyle lamenta il vuoto della nostra epoca, la putrefazione interiore di tutte le istituzioni sociali, ed ha ragione; ma questo lamento non giova a nulla. Per porre rimedio al male, bisogna trovare le cause del medesimo: se Carlyle le avesse cercate, avrebbe trovato che questa confusione e questo vuoto, questa « mancanza di anima », quest'irreligione e questo « ateismo » hanno il loro fondamento nella religione stessa. La religione è nella sua essenza lo svuotamento dell'uomo e della natura da ogni contenuto, il trasferimento di questo contenuto nel fantasma di un Dio trascendente, il quale a sua volta si degna di concedere agli uomini e alla natura qualcosa del suo superfluo. « Ora fin quando è

---

[29] Carlyle è perciò panteista in senso idealistico, ma più nella direzione di Schelling, del primo Schelling, che non di Hegel; il « culto degli eroi » o « culto del genio » l'ha preso dal panteismo di Strauss: ma la critica del panteismo, osserva Engels, in questi ultimi tempi è stata fatta in Germania in un modo così esauriente, che resta ben poco più da dire. Le tesi di Feuerbach negli *Anedocta* (sono le *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* del 1842) e gli scritti di B. Bauer contengono l'indispensabile a questo riguardo (*Die Lage Englands*, MEGA I, 2, p. 424).

viva ed operante la fede in questo fantasma trascendente, l'uomo non arriverà mai per questa strada a qualche contenuto ». Ed ecco la nuova spiegazione « positiva » della deviazione o estraneazione religiosa messa in circolazione da Feuerbach, ossia che l'energia che mostrano le epoche religiose e gli uomini religiosi altro non è che l'energia psichica che l'uomo deve impiegare per la sua specie e che la religione fa invece svanire applicandola ai fantasmi di un preteso aldilà. Allora è di fronte all'estraneazione religiosa che l'uomo guarda all'ateismo come al ricupero della libertà perduta: « La forte fede del Medioevo conferiva certamente in questo modo all'intera epoca una notevole energia, ma era un'energia che non veniva da fuori [da Dio], ma che già si trovava nella natura umana, benché in una forma non ancora consapevole e sviluppata. La fede a poco a poco s'indebolì, la religione andò in pezzi di fronte all'avanzare della cultura, però l'uomo non sempre s'accorse di non aver divinizzato e pregato che la sua propria essenza » [30]. In questa situazione di assenza di coscienza, e insieme anche di fede, l'uomo non può avere nessun contenuto, egli *deve* disperare della ragione e della natura e questo vuoto e mancanza di contenuto, questa disperazione nei fatti eterni dell'universo continuerà a durare fin quando l'umanità non vedrà che l'essenza ch'essa ha adorato come Dio era la sua propria essenza che finora gli era rimasta sconosciuta.

Carlyle accusa l'epoca di menzogna e d'ipocrisia: bene, anche noi facciamo lo stesso attaccando l'ipocrisia della situazione cristiana contemporanea ma mediante lo sviluppo della filosofia perché, grazie all'opera di Feuerbach e di B. Bauer, noi sappiamo ch'è la religione la responsabile di tutto questo. Erra Carlyle quando decreta il tramonto del cattolicesimo e del cristianesimo in generale e poi progetta una nuova religione, il panteistico « culto degli eroi », il culto del lavoro: impossibile, tutte le possibilità della religione sono esaurite, anche del panteismo sia esso spinozistico, schellinghiano, hegeliano o carlyliano. Noi vogliamo togliere l'ateismo, dichiara Engels, com'è descritto da Carlyle, in quanto vogliamo restituire all'uomo il valore ch'egli ha

---

[30] « Der starke Glaube des Mittelalters verlieh auf diese Weise der ganzen Epoche allerdings eine bedeutende Energie, aber eine Energie, die nicht von aussen kam, sondern schon in der menschlichen Natur lag, wenn auch noch unbewusst, noch unentwickelt. Der Glaube wurde allmählich schwach, die Religion zerbröckelte vor der steigenden Kultur, aber noch immer sah der Mensch nicht ein, dass er sein eignes Wesen als ein fremdes Wesen angebetet und vergöttert hatte » (*Die Lage Englands*, MEGA I, 2, p. 425).

perduto mediante la religione: non un contenuto o valore divino ma quello umano, e l'intero ricupero (*Wiedergabe*) si limita semplicemente al risveglio dell'autocoscienza, perciò ci preoccupa poco l'accusa di ateismo. Ma se è esatta la definizione panteistica che Carlyle dà dell'ateismo, allora gli atei non siamo noi ma i nostri avversari cristiani.

Anche per la « storia » (*Geschichte*) i cristiani introducono la dottrina o « storia del Regno di Dio » (*Geschichte des Reiches Gottes*) negando ogni carattere essenziale della storia reale e rivendicando questa essenzialità per la loro storia astratta, trascendente (*jenseitige*), la quale otterrebbe il suo compimento mediante il compimento del genere umano col loro Cristo... *Noi* rivendichiamo il contenuto della storia: ma noi non vediamo nella storia la rivelazione di « Dio » bensì quella dell'uomo, vogliamo il superamento di ogni forma di superuomo (*Ueberwindung alles scheinbaren Uebermenschliches*)... Solo l'origine *umana* del contenuto di tutte le religioni qui le salva e concede loro qualche diritto al rispetto, solo la coscienza che perfino la superstizione più stolta contiene in fondo le determinazioni eterne dell'essenza umana... salva la storia della religione, e specialmente del Medioevo, dal ripudio totale e dall'oblio eterno [31]. È sempre ancora la risoluzione antropologica, fatta da Feuerbach, della religione: ma già Marx stava spingendo più a fondo, verso l'ultimo compimento, la risoluzione-dissoluzione del principio d'immanenza.

---

[31] « Nur der *menschliche* Ursprung des Inhalts aller Religionen rettet ihnen hier und da noch etwas Anspruch auf Respekt; nur das Bewusstsein, dass selbst der tollste Aberglaube doch im Grunde die ewigen Bestimmungen des menschlichen Wesens enthalte, wenn auch in noch so verrenkter und verzerrter Form, nur dies Bewusstsein rettet die Geschichte der Religion und namentlich des Mittelalters vor der totalen Verwerfung und vor dem *ewigen* Vergessen, was sonst allerdings das Schicksal dieser " gottvollen " Geschichten sein würde » (*Die Lage Englands*, MEGA I, 2, p. 427). Di qui le formule che seguono: « L'empietà (*Gottlosigkeit*) della nostra epoca è appunto la sua pienezza di Dio (*Gotterfülltheit*) » e Engels scrive *Gottlosigkeit* e *Gotterfülltheit* per accentuare il capovolgimento dei valori. Quindi non bisogna più dire che « l'uomo ha perduto la sua anima e comincia ora ad accorgersi della sua mancanza » ma « è nella religione che l'uomo ha perduto la sua anima, che aliena la sua umanità, e s'accorge che l'unica via di salvezza è nel superamento di tutte le rappresentazioni e in un deciso ritorno non a " Dio " ma a se stesso » (l. c., p. 428). Il panteismo — nel quale finisce anche Carlyle — non è che l'ultima tappa, per una forma di libera e umana intuizione (*die letzte Vorstufe zur freien, menschlichen Anschauungsweise*: l. c., p. 428 s.).

4

L'ATEISMO DEL MATERIALISMO DIALETTICO (K. MARX)

La critica della religione e la liquidazione di Dio erano state portate a termine nel giro del primo decennio dopo la morte di Hegel dai « giovani hegeliani »; l'opera di Marx è, a questo riguardo, quella di un epigono ed insieme di un risolutore o meglio di un iniziatore della nuova definizione dell'uomo. Essa si collega idealmente alle aspirazioni del giovane Engels, che diventa presto il suo compagno di viaggio; la loro opera si fonde in una comunione di pensiero così intima e operante da legarli in un nodo indissolubile. L'originalità e l'opera propria di Marx è di ordine ideologico e costruttivo che portava al nuovo balzo, già intravisto dal giovane Engels, oltre la polemica negativa antiteistica di Strauss-Bauer-Feuerbach che diventava un punto di arrivo della filosofia moderna, finora quasi ignara della sua vera essenza atea e materialistica, e il punto di partenza per il superamento dello stesso ateismo, non più mediante complicate discussioni teologiche ma con l'apertura degli orizzonti della vita reale dell'uomo. L'originalità dell'opera di Marx, rispetto ai giovani hegeliani, ci sembra quella di aver trasformato ciò ch'era una semplice conclusione o risoluzione dell'idealismo (hegeliano) nell'ateismo in una *Weltanschauung* che abbracciava o intendeva abbracciare da una parte, come interpretazione del pensiero umano, l'intero arco della storia della filosofia, e dall'altra si proponeva di dare, a partire dal nuovo principio (la coscienza come sensibilità), la spiegazione del divenire della civiltà umana mediante il movimento della dialettica hegeliana.

Questo nuovo metodo può essere espresso solo con formule paradossali come « Critica della Critica critica » (sottotitolo di Marx-Engels al *Die Heilige Familie*) per il superamento delle scorie teologiche e del punto morto a cui si erano arrestati i « giovani hegeliani » (Feuerbach compreso) e « dialettica della dialettica » per indicare la ripresa del metodo hegeliano non come tensione di due mondi o di

due sfere o momenti della coscienza ma all'interno della finitezza della coscienza sensibile. Ci limitiamo, secondo il nostro metodo, a seguire il filo essenziale dell'idea centrale.

La fine della « critica della religione » (Feuerbach)

1) A differenza di Engels, ch'era stato educato in un ambiente pietista ed aveva passato l'infanzia e la prima giovinezza con intensi interessi religiosi, Marx sembra completamente estraneo al problema delle tre Idee trascendentali di Kant (Dio, libertà, immortalità): la sua coscienza sembra abbia avuto un'unica « valenza intenzionale » che l'ha trascinato con inflessibile coerenza, quella dell'essere sensibile ch'era stata teorizzata da Feuerbach. Nella *Dissertazione* « Sulla differenza della filosofia naturale di Democrito ed Epicuro » (1841) [1], Marx intravede ed espone con risolutezza il suo criterio storiografico secondo il quale la linea costruttiva del pensiero umano in generale, e del pensiero greco in particolare, non era lo spiritualismo o idealismo iniziato dai sistemi socratici, ma il materialismo (della filosofia atomistica): la sua è una coscienza senza incertezze e senza crisi che ha fatto la sua scelta una volta per sempre. A giudicare da alcune ampie note della *Dissertazione* agli ultimi due capitoli (IV e V) della prima parte [2], Marx probabilmente mostrava la continuità o affinità fra l'ateismo esplicito del materialismo di Epicuro e l'ateismo implicito dell'idealismo moderno. Egli rimprovera per esempio ai discepoli di Hegel di non aver penetrato con serietà lo spirito del suo pensiero e raccomanda in questo senso l'indirizzo del partito liberale come quello più fedele « al concetto e al principio della filosofia » e quindi più critico in quanto partendo dal concetto giunge a progressi reali.

Più importante è la presa di posizione con Schelling, per un confronto con quella contemporanea di Engels che già conosciamo, a commento della celebre frase presa dai *Philosophische Briefe über Dogmati-*

---

[1] La Dissertazione, secondo i critici, tende a riabilitare l'idealismo di Epicuro contro l'idealismo di Democrito: Marx così trovava in Epicuro grandi analogie con la filosofia della natura di Schelling ed Hegel (cf. A. Cornu, *Marx*. L'homme et l'oeuvre, Paris 1934, p. 125).

[2] Seguo il testo dell'ed. H.-J. Lieber u. P. Furth: K. Marx, *Frühe Schriften*. Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt 1962, Bd. I, p. 70 ss. Gli editori hanno messo a queste note il sottotitolo significativo: « Das Philosophisch-Werden der Welt als Weltlich-Werden der Philosophie ».

smus und Kritizismus del 1809: « *Fiacca* non è la ragione che non riconosce nessun Dio oggettivo, ma quella che *vuole* riconoscerne uno » [3]. La situazione però, a voler guardare a fondo nel pensiero moderno, è un'altra: Schelling, nota Marx, dovrebbe ricordare ciò che ha scritto nelle sue prime opere. Per esempio nel saggio sull'« Io come principio della filosofia » si legge: « Se si ammette per esempio che Dio, in quanto è determinato come oggetto, è il *fondamento reale* del nostro essere, allora cade *anche lui* nella *sfera del nostro conoscere*, non può quindi per noi essere l'ultimo punto al quale sta sospesa tutta questa sfera » [4].

Marx ricorda ancora a Schelling la frase conclusiva della Lettera citata: « È tempo di annunziare all'umanità migliore *la libertà degli spiriti* e di non sopportare più a lungo ch'essa pianga la perdita delle sue catene » [5]. Messe in prosa, queste espressioni significano che quando si vuol partire dall'autonomia costitutiva dell'Io ossia dall'immanenza dell'essere alla coscienza, ch'è il nuovo concetto di libertà, non c'è più posto per Dio. E non siamo che nell'anno 1795: cosa potrà essere il 1841?

Per rafforzare la sua istanza, Marx fa un breve *excursus* sulle prove dell'esistenza di Dio nell'idealismo. Infatti Hegel ha capovolto completamente queste prove teologiche, ossia le ha respinte, per giustificarle: che clienti invero — osserva con ironia Marx — sarebbero mai quelli il cui avvocato non ha altro mezzo per sottrarli alla morte che quello di ammazzarli lui stesso? Hegel, per esempio, interpreta la deduzione del mondo da Dio nella seguente forma: « Poiché il casuale *non* esiste, esiste Dio ». Se non che la prova teologica dice viceversa: « Poiché il casuale ha un vero essere, esiste Dio ». Dio è la garanzia di un mondo soggetto al caso (*zufällige Welt*). È chiaro che a questo modo resta affermata anche la conclusione inversa. Si tratta, secondo Marx, di un'alternativa che in ogni caso porta ad una conclusione negativa. Infatti queste prove dell'esistenza di Dio o sono delle tautologie senza

---

[3] Schelling nel periodo precedente aveva osservato che « ... se tu vuoi agire liberamente, devi agire *prima* ch'esista un Dio oggettivo; poco importa che tu creda in lui, una volta (*wenn*) che tu hai agito. Ma nella realtà bisogna perdonare la debole ragione » (F. W. Schelling, *Philos. Briefe über Dogm. u. Krit.*, S. W., Abt. I, Bd. I, Stuttgart u. Augsburg 1856, p. 290).

[4] « Man nehme z. B. an, dass Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unseres Wesens sei, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unseres Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt » (Schelling, S. W., I, 1, p. 165).

[5] Schelling, S. W., I, 1, p. 292.

senso, com'è la « prova ontologica », ed è superflua anzi fuori posto la critica di Kant con l'esempio dei cento talleri; oppure — ed è il nuovo principio di Feuerbach — le prove dell'esistenza di Dio non sono che le prove dell'esistenza dell'autocoscienza umana essenziale, spiegazioni logiche della medesima. Per esempio, la prova ontologica. Quale essere è immediatamente, appena è stato pensato? L'autocoscienza. In questo senso, conclude Marx, tutte le prove dell'esistenza di Dio sono prove della sua non-esistenza, confutazioni di tutte le rappresentazioni che si son fatte di Dio. Le vere prove dovrebbero invece dire: « Poiché la natura è male organizzata, esiste Dio ». « Poiché esiste un mondo irrazionale, esiste Dio ». « Poiché non c'è il pensiero, c'è Dio ». Ma che significa questo, incalza Marx, se non che per colui che considera il mondo irrazionale, per colui ch'è pertanto irrazionale, che per lui esiste Dio? Ossia, è la sragione l'esistenza di Dio? E la requisitoria termina con due altre significative citazioni di Schelling: « Se voi supponete l'*idea* di un *Dio oggettivo*, come potete allora parlare di *leggi* che la ragione produce da se stessa, poiché l'autonomia non può appartenere che ad un *essere assolutamente libero*? ». « È mai un delitto di lesa umanità nascondere principi che sono universalmente comunicabili? » [6].

Fin dalla sua prima presa di posizione, quindi, Marx ha visto a fondo nell'essenza atea del principio d'immanenza, non solo come « conseguenza » nel senso di Feuerbach, ma già come « presenza » nei due rappresentanti più in voga, Hegel e Schelling della prima maniera. Comunque, Feuerbach in questa prima fase è anche per Marx il nuovo Cristoforo Colombo dello spirito [7].

2) La *Dissertazione* segnava un deciso punto di arrivo: la conclusione delle aspirazioni giovanili, che gli avevano fatto abbandonare gli studi giuridici per darsi alla filosofia, di svincolare la cultura dell'epoca dagli ultimi impacci teologici [8] per proclamare l'assoluta libertà

---

[6] K. Marx, *Frühe Schriften*, ed. cit., Bd. I, p. 76, MEGA, Abt. I, Bd. I, 1, p. 80 s.

[7] Un documento della crescente importanza di Feuerbach per Marx, al di sopra di Strauss, è l'entusiasmo suscitato in lui dal *Das Wesen des Christentums* al suo primo apparire fino a proclamare: « Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur *Wahrheit* kommen und *Freiheit*, als *durch* den *Feuer-bach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart » (*Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, in K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 190). « Feuerbach » significa « ruscello di fuoco ».

[8] Il suo giovanile « Inno a Prometeo » (MEGA I, 1, pp. 30-31), ispirato da Goethe, può considerarsi la professione programmatica di ateismo.

dell'uomo. Il nemico numero uno di questa libertà è la religione, ma la filosofia moderna ha dissolto Dio e ogni trascendenza (l'anima, l'immortalità...) nei vuoti miraggi della fantasia: l'ultimo di questo primo periodo, dominato dalla critica feuerbachiana, è senza dubbio il « Contributo alla critica della filosofia del diritto di Hegel » rimasto all'Introduzione [9], ch'è certamente il testo classico dell'ateismo marxista: è a questa Introduzione che ci si deve sempre richiamare per ogni giudizio sulla effettiva genesi e consistenza teoretica del marxismo, sui suoi motivi operanti dal profondo, anche se scritta più con foga giornalistica che non con lo stile asciutto della *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* che sembra precederla. Infatti l'elemento strettamente filosofico si esaurisce nei primi capoversi, ma è già notevole per le allusioni e le suggestioni che mostrano in modo impressionante la « continuità ascendente » del processo di disintegrazione del sacro nella coscienza moderna.

a) « Per la Germania la *critica della religione* è in sostanza finita, e la critica della religione è il presupposto del problema religioso in Germania ad opera della sinistra hegeliana ». Un gran passo decisivo, anche se ancora lasciato a metà, in questa liquidazione della coscienza religiosa è stato fatto da Lutero, osserva Marx più avanti: « Spezzando la fede nell'autorità e restituendo l'autorità della fede, egli ha trasformato i preti in laici, poiché ha trasformato i laici in preti ». Era un passo verso la soluzione, ma non ancora la soluzione vera: poiché alla servitù per devozione si sostituiva la servitù per convinzione, alla religiosità esterna la religiosità interna, alle catene del corpo quelle dello spirito, al prete esteriore il prete interiore della coscienza. A questo modo, osserva acutamente Marx, il protestantesimo ha emancipato i prìncipi in papi laici che nei paesi protestanti hanno fatto alto e basso sui beni e sulle persone di Chiesa. La vera liberazione è perciò di svincolare alla fine l'uomo dal suo « prete » interiore ossia dalla coscienza religiosa come tale [10]: solo l'ateismo radicale è l'autentica soluzione della

---

[9] *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung, in K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, pp. 488-505; *Marx-Engels Werke*, Bd. I, pp. 378-391.

[10] « *Luther* hat allerdings die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt, weil er die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äusseren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt » (K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 497 s.; *Marx-Engels Werke*, Bd. I, p. 386).

Riforma, con la dottrina che l'uomo è per l'uomo l'Essere supremo [11]. Così dall'affermazione di fatto, Marx è passato all'*affermazione di diritto.*

b) Essa consiste nel considerare l'alienazione religiosa come la base di ogni altra alienazione e di conseguenza nel porre a base di ogni critica la critica della religione e a fondamento di ogni emancipazione l'emancipazione dalla coscienza religiosa: non più adunque la coesistenza hegeliana dei tre momenti della coscienza (estetica, religione, filosofia) nella totalità dello spirito, ma ricupero completo della coscienza umana come realtà sensibile. La dimostrazione è rigorosamente feuerbachiana: « L'esistenza profana dell'errore è stata compromessa, non appena la sua celeste *oratio pro aris et focis* è stata rifiutata. L'uomo che nella realtà fantastica del cielo, dov'egli ha cercato un superuomo, non ha trovato che il suo proprio riflesso (*Widerschein*) non si sentirà più spinto a trovare soltanto la parvenza (*Schein*) di se stesso, soltanto l'inumano (*Unmensch*), là dov'egli cerca e deve cercare la sua vera realtà ». La liberazione consiste anzitutto nel disvelamento della radice ultima dell'alienazione religiosa: « Il fondamento della critica contro la religione è: l'uomo fa la religione, non è la religione che fa l'uomo ». Il principio va inteso nella linea Hegel-Strauss-Feuerbach, e non nel senso classico secondo il quale la religione è l'attuazione d'una virtù morale. Ossia la religione va giudicata come arresto e deviazione dello sviluppo di coscienza: « Propriamente la religione è l'autocoscienza e l'autosentimento dell'uomo che o non si è ancora ottenuto o che si è già perduto » e quindi si è astratto dal suo mondo reale ch'è l'uomo stesso, lo Stato, la società.

c) Si comprende allora che la religione non è un semplice errore speculativo, ma è la responsabile di tutti i mali della vita reale e il massimo ostacolo per la rivendicazione dell'uomo a libertà: postulando una vita e una felicità nell'aldilà, la religione rende l'uomo indifferente e passivo per l'aldiqua, docile ai prepotenti, di cui possono facilmente impadronirsi i furbi e i disonesti. È vero che « ...la miseria *religiosa* è da una parte l'*espressione* della miseria reale e dall'altra la *protesta* contro la miseria reale ». Ma proprio perché « ... la religione è il sospiro della creatura affranta, l'anima (*Gemüt*) di un mondo senza cuore, così com'è lo spirito di una situazione senza spirito, essa è l'*oppio* del popolo ». Il senso di questa celebre frase perciò anche a noi sembra una conclu-

---

[11] « Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei » (K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 497; *Marx-Engels Werke*, Bd. I, p. 385).

sione e non un principio, una constatazione ed una risoluzione storico-fenomenologica e non una tesi: del resto si tratta di un'immagine soltanto. Mentre ha valore di principio la doppia affermazione e conclusione che immediatamente la precede secondo la quale la religione è « una coscienza errata del mondo » (*ein verkehrtes Weltbewusstsein*)..., cioè la « realizzazione fantastica dell'essenza umana ». Questo porta alla dichiarazione drastica e inequivocabile: « La lotta contro la religione è quindi la lotta contro *quel* mondo, di cui la religione è l'*aroma* spirituale, [...] della valle di lacrime di cui la religione è l'aureola ».

d) In polemica con la « dichiarazione dei diritti dell'uomo » che garantiva ad ogni cittadino la « libertà di culto » [12], Marx afferma allora che la separazione fra Chiesa e Stato ossia l'emancipazione dello Stato dalla religione, la stessa proclamazione dello Stato ateo non significa nulla fin quando lo Stato non proclama con la separazione la sua indipendenza dalla religione costituendosi nella sua universalità al di sopra di tutti gli elementi particolari, come ha mostrato esattamente Hegel [13]. Ma l'emancipazione politica non basta, polemizza Marx contro Bauer, che patrocinava la semplice « separazione » (nel caso della questione ebraica) della coscienza del cittadino da quella del credente: si tratta di liberare l'uomo come tale: « L'emancipazione infatti dello Stato dalla religione lascia intatta la religione, anche se non si tratta più di una religione privilegiata. La contraddizione in cui si trova il seguace di una religione particolare rispetto alla sua condizione di cittadino, non è che una *parte* della universale *contraddizione esistente nel mondo fra lo Stato politico e la società borghese*. [...] L'emancipazione dello Stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo reale dalla religione » [14]. Ogni emancipazione è la *riduzione* dell'uomo a se stesso. La rivoluzione francese, partendo come emancipazione dello Stato, è rimasta a mezza strada, arriva e si ferma alla separazione e non al superamento, non è ancora l'emancipazione dell'uomo: « L'emancipazione

---

[12] Cf. *Zur Judenfrage*, I, in *Marx-Engels Werke*, Bd. I, p. 361 ss.

[13] Marx cita infatti Hegel, *Philosophie des Rechts*.

[14] « Die politische privilegierte Religion. Der Widerspruch, in welchem sich der Anhänger einer besondern Religion mit seinem Staatsbürgertum befindet, ist nur *ein Teil* des allgemeinen *weltlichen Widerspruchs zwischen den politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft*. Die Vollendung des christlichen Staats ist der Staat, der sich als Staat bekennt und von der Religion seiner Glieder abstrahiert. Die Emanzipation des Staats von der Religion ist nicht die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion » (*Zur Judenfrage*, I, in *Marx-Engels Werke*, Bd. I, p. 361).

umana è compiuta soltanto quando l'uomo come individuo reale assume in sé i cittadini astratti e quando come individuo reale è diventato nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, un " essere generico " (*Gattungswesen*) [15], solo quando l'uomo ha conosciuto e organizzato le *forces propres* come forze *sociali* e pertanto non separa più le forze sociali da se stesso nella forma di forza *politica* ». A questo punto comincia il superamento di Feuerbach ossia il passaggio di Marx dall'ateismo statico antropologico all'ateismo dinamico costruttivo, al di là della negazione, ossia come umanità nella sua manifestazione storica in atto.

Di qui i limiti dell'antropologia di Feuerbach e del suo ateismo. Egli ha soprattutto il merito di aver dimostrato che la filosofia (tradizionale) non è altro che religione ridotta a pensiero e svolta col pensiero e perciò è da condannare anch'essa come un'altra forma e un modo di esistenza dell'*alienazione* dell'esistenza umana [16]. Il difetto principale della sua concezione — secondo il bilancio conclusivo delle *Tesi su Feuerbach* [17] — è di aver dimenticato la nozione più profonda della filosofia hegeliana e della filosofia moderna nella sua essenza, ossia di aver concepito la realtà come « oggetto » statico, come intuizione sensibile, invece di prospettarla *in fieri* come « attività umana sensibile » (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), prassi (Tesi I); è la prassi all'origine del pensiero, non viceversa (Tesi II). Feuerbach, del resto, si ferma sempre a mezza via: egli risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana mondana, ma non procede oltre perché resta fermo sul singolo individuo isolato e sull'essere umano come « genere » nel senso di universalità interna, muta, che unisce in modo puramente *naturale* i molti individui (Tesi III-VI). La concezione di Feuerbach resta quindi ancora borghese,

---

[15] Egregiamente perciò un critico ben informato del processo Hegel-Feuerbach-Marx ha scritto: « Le *Gattungswesen* marxien est un rejeton de la christologie hégélienne » (M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx.* Ses origines hégéliennes, Paris 1959, p. 24; cf. p. 135 per Feuerbach).

[16] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte.* Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, § XII, MEGA I, 3, p. 152; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 639.

[17] *Thesen über Feuerbach*, in *Marx-Engels Werke*, Bd. III, p. 5 ss. Scritte nel 1845, furono pubblicate da Engels dopo la morte di Marx nel 1888. Un anno prima (1844) Marx aveva riconosciuto incondizionatamente a Feuerbach il merito della « ... fondazione del vero materialismo e della scienza reale, in quanto Feuerbach fa del rapporto sociale " dell'uomo " il principio fondamentale della teoria » (*Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, l. c., MEGA I, 3, p. 152; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 639).

come quella del vecchio materialismo classico e ottocentesco: egli ignora il principio nuovo che « l'uomo è un prodotto dell'uomo » e che la coscienza umana, e quindi la stessa « coscienza religiosa », è un « prodotto sociale » (*ein gesellschaftliche Produkt*) e non un « prius » (Tesi VII-X); egli è prigioniero del pregiudizio filosofico che l'importante sia di « interpretare il mondo », mentre invece si tratta di « trasformarlo » (Tesi XI). Feuerbach perciò ritorna alle cose vecchie, alla filosofia: perciò il suo è ancora un ateismo astratto e l'uomo non ha preso ancora il posto di Dio che in astratto, non in concreto. Feuerbach ha superato Hegel riportando l'essere alla coscienza sensibile, ora si deve superare Feuerbach interpretando la coscienza sensibile con l'azione ossia come prassi [18]. Ossia per superare definitivamente Hegel, tocca ritornare a Hegel!

L'ateismo costruttivo: la dialettica (ritorno a Hegel)

Non basta perciò riportare l'essere all'uomo e concepire il divenire come rapporto dell'uomo al mondo e dell'uomo all'uomo, ma occorre spiegare come ciò avvenga: Feuerbach ha visto che alla base dell'*alienazione* [19] che l'uomo ha nella speculazione hegeliana sta l'alienazione religiosa, ma non ha saputo mostrare come l'uomo proceda all'« appropriazione » (*Aneignung*) delle proprie forze sostanziali ossia come l'uomo sia da concepire come il « risultato di se stesso ». Ebbene, è stato proprio Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia* (1807) ch'è « il vero luogo di nascita e il mistero della filosofia di Hegel », ad affermare che « ... il Vero è il Tutto [...] e questo è risultato il divenire-se-stesso » [20].

---

[18] Cf. il breve appunto: *l. ad Feuerbach*, pubblicato col titolo: *Marx über sein Verhältnis zu Hegel und Feuerbach*, in *Marx-Engels Werke*, Bd. III, p. 356.

[19] Marx usa i termini hegeliani di *Entäusserung, Entfremdung* e parla perciò dell'uomo come di un *entfremdete Wesen* e della storia umana come di una *Entäusserungsgeschichte* (*Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, §§ XVII-XVIII, MEGA I, 3, p. 154 ss.; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 642 ss.). In italiano i due termini « alienazione » e « estraneazione » presentano qualche sfumatura di differenza (il primo ha senso prevalentemente giuridico p. es. nella vendita di oggetti, mentre il secondo si riferisce piuttosto alla condotta dell'uomo); mentre in Marx si trovano alle volte insieme, quasi sinonimi (cf. l'osservazione di J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946, p. 372).

[20] « Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben

La grandezza della fenomenologia è nella scoperta della dialettica delle cose, ossia nell'aver concepito la « dialettica della negatività » come il principio motore e generatore della storia. Il merito di Hegel quindi è di aver inteso l'autoprodursi dell'uomo come un processo (*Prozess*), l'oggettivazione come disoggettivazione, come alienazione e come superamento di quest'alienazione: quindi, nel comprendere l'essenza del lavoro (*Arbeit*) e l'uomo oggettivo vero, perché reale, come risultato del suo *proprio lavoro.* Se non che Hegel considera il lavoro come l'essenza (*Wesen*), come quell'essenza che si verifica nell'uomo: cioè, egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo, considera solo il lavoro spirituale astratto ossia come filosofia. Il lavoro reale concreto è il « divenire-per-sé dell'uomo » (*Fürsichwerden der Menschen*) dentro l'alienazione ossia in quanto l'uomo si è alienato: si tratta perciò di calare la dialettica, la lotta della negatività, dal mondo dei concetti alla realtà delle cose, ossia all'interno dei contrasti effettivi del mondo del lavoro: ossia di attuare la dialettica della negatività sul serio. Per la nostra determinazione dell'ateismo marxista può bastare quest'enunciazione di principio: esso quindi, rispetto a Feuerbach, ha fatto il passaggio dalla concezione dell'« uomo sensibile » all'*homo oeconomicus* e dalla dialettica di Io-Tu mediante l'amore alla dialettica come « lotta di classe ». E Marx può concludere: « Qui vediamo come il compiuto naturalismo o umanesimo si distingua tanto dall'idealismo come dal materialismo e sia insieme la verità che li congiunge entrambi, e che al tempo stesso soltanto il naturalismo è capace di comprendere l'atto della storia universale (*Weltgeschichte*) » [21]. Si tratta cioè ancora di superare Hegel mediante Hegel, applicando veramente la dialettica della negatività nel processo umano del lavoro, facendo cioè dell'alienazione la molla per la restituzione e la rivendicazione dell'autentico essere umano.

Di qui si vede che l'idealismo e il criptoateismo hegeliano sono un'astrazione, una fuga dal reale e questo perché il « togliere » (*Aufheben*) della dialettica per Hegel resta un conservare e così nella realtà non accade nulla di nuovo ed i contrari vengono ridotti dal pensiero a « momenti di movimento » (*Momente der Bewegung*). Infatti nella filosofia del diritto di Hegel il diritto privato « tolto » è uguale alla morale, la morale tolta è uguale alla famiglia, la famiglia tolta è uguale

---

besteht seine Natur wirkliches Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein » (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 21).

[21] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, l. c., MEGA I, 1, 3, p. 159; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 650.

alla società civile, la società civile tolta è uguale allo Stato, lo Stato tolto è uguale alla storia universale. Quindi, nella realtà, diritto privato, morale, famiglia, società civile, Stato... continuano a sussistere: solo che non valgono più in sé come isolati, ma sono divenuti *modi* di essere dell'uomo che si producono e si dissolvono reciprocamente. La dinamica della negatività resta nascosta, inoperante. Essa si manifesta solo nel pensiero e più precisamente nella filosofia, in quanto essa è il momento superiore della vita dello Spirito [22], ma in questa concezione, se è vero che il momento superiore (la filosofia) supera quello inferiore, non lo nega nella realtà ma lo deve anzi conservare a fondamento del superamento, come « apparenza » (*Erscheinung*), come tappe preliminari indispensabili. Di qui si vede anzitutto come Hegel è in fondo un ateo radicale in quanto la verità della religione non si trova nella religione stessa, ma unicamente nella filosofia, come si è visto, e Marx l'esprime dicendo che per Hegel « ... la mia vera esistenza religiosa è la mia esistenza filosofica religiosa, ma allora io sono religioso solo in quanto filosofo della religione e così nego la religiosità reale e il reale uomo religioso; ma si vede anche come Hegel li mantiene e li conferma sia in quanto ad essi oppongo solo la loro espressione filosofica e sia perché l'autocoscienza ne ha un bisogno come forme del suo apparire e l'essere religioso può così trovare in Hegel la sua ultima conferma » [23]. Il procedimento a cui perciò si applica Marx è quello di attuare sul serio la negatività hegeliana e quindi di ricuperare sul serio l'essere umano estraniato nel lavoro.

Così Marx può dire di aver chiarito il significato preciso del suo ateismo, del comunismo e dell'ateismo comunista ossia in quale senso l'ateismo è la soppressione (*Aufhebung*) di Dio e il comunismo la soppressione della proprietà privata cioè come rivendicazione per l'uomo dell'effettiva vita umana e così si ha l'umanesimo positivo ossia l'umanesimo procedente positivamente da se stesso. Perciò, conclude, l'ateismo e il comunismo non sono affatto la fuga, l'astrazione, la perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo; ma sono piuttosto l'effettivo attuarsi, la realizzazione divenuta effettiva per l'uomo del suo essere,

---

[22] Com'è noto, per Hegel lo Spirito si manifesta come arte, religione, filosofia a seconda che l'Assoluto è riferito all'esteriorità, all'integrità o alla sintesi dialettica di entrambi.

[23] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, §§ XXIX-XXX, MEGA I, 1, 1, p. 164 ss.; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 655 ss.

della sua essenza come essenza reale[24]. Marx continua il suo dialogo con Hegel, ma per noi l'essenziale è in questa rivendicazione di realismo della dialettica come principio di rivendicazione della realtà dell'essere umano, da cui scaturisce l'alternativa: o Dio o l'uomo, il ricupero dell'uomo fondato nella negazione di Dio. Di qui la formula: l'alienazione religiosa come fondamento delle altre alienazioni e quindi la lotta contro la religione per l'affermazione dell'ateismo come il compito primo e principale della concezione marxista della vita, l'*abc* del materialismo dialettico (Lenin). D'altra parte bisogna notare che Marx ci tiene molto a presentare il proprio comunismo e ateismo come compiuto umanesimo ossia come punto di arrivo di tutta la storia precedente. Infatti anche quando il comunismo comincia subito con l'ateismo[25], l'ateismo resta ancora un'espressione (negazione) filosofica astratta che indugia nella contrapposizione di spiritualismo-materialismo e non nel cercare la base di cui ha bisogno per presentarsi. Questa, secondo Marx, si trova soltanto nel socialismo marxista[26]. Per esso infatti *tutta la cosiddetta storia universale* altro non è che una produzione dell'uomo mediante il lavoro umano, come il divenire della natura per l'uomo: è la versione marxista radicale, come ognun vede, del principio d'immanenza secondo la quale l'uomo ha così la prova evidente, irrefutabile della sua « nascita » (*Geburt*) mediante se stesso, del suo processo di origine (*Entstehungsprozess*). In Marx l'essenzialità dell'uomo e della natura è divenuta (mediante il lavoro) praticamente sensibile e visibile, ed è divenuto praticamente sensibile l'uomo per l'uomo come esistenza naturale (*als Dasein der Natur*) e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo. Risulta allora praticamente impossibile la questione circa [l'esistenza di] una essenza estranea, di un'essenza che sia al di sopra della natura e dell'uomo, in quanto questa questione include l'ammissione dell'inessenzialità della natura e dell'uomo. La deduzione è in linea, senza dubbio, coi principi: se l'essere è fondato a partire dalla coscienza e se l'uomo si definisce essenzialmente come sensibilità ossia come rapporto al mondo sensibile, è evidente che un orizzonte intenzionale diverso dalla sensibilità non può esistere né aver « senso » alcuno.

È facile per Marx, troppo facile invero, affermare che il socialismo

---

[24] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, § XXX, MEGA I, 1, 1, p. 167; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 658.

[25] Marx ricorda a questo proposito Robert Owen.

[26] Cf. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, § V, MEGA, I, 1, 3, p. 114 ss.; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 594 ss.

è l'autocoscienza positiva dell'uomo che non ha più bisogno della negazione della religione, poiché esso parte immediatamente dalla *coscienza sensibile teorica e pratica* dell'uomo e della natura come dell'essenza (propria). Perciò il comunismo ateo è la posizione che può presentarsi come « negazione della negazione », cioè come negazione della religione in quanto la religione — secondo l'immanentismo coerente — è negazione dell'essenzialità dell'uomo ossia negazione del rapporto dell'uomo alla natura come unica fonte e misura di valore. Onde la formula che riassume efficacemente anche la nostra indagine sullo sviluppo del principio d'immanenza del marxismo: « L'ateismo, come negazione di quest'inessenzialità, non ha più senso, poiché l'ateismo è una *negazione di Dio* e perciò pone mediante questa negazione l'*esistenza dell'uomo* » [27]. Perché essere uomo è avvertirsi in un mondo sensibile, è essere sollecitati da interessi sensibili che si affermano nella vita del tempo: il sovrasensibile non è più necessario negarlo, poiché ogni atto di coscienza nel suo porsi ne è la perenne negazione in atto.

---

[27] « Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit (des Menschen), hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation des Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen » (*Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, § XI, MEGA I, 1, 3, p. 125; K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I, p. 607). Questa affermazione di Marx approfondisce l'antropologia trascendentale di Feuerbach, che forma il nocciolo comune a tutte le filosofie contemporanee, le quali identificano l'essere dell'uomo con la sua libertà (ateismo positivo e costruttivo del pensiero moderno). L'essenza infatti di tale ateismo non è più cercata nell'assurdità del concetto di Dio o nell'impossibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima (come nell'Illuminismo), quanto nella necessità di pensare l'autonomia della coscienza fino in fondo ossia nell'identificare l'essere dell'uomo con la sua libertà. In questo Feuerbach anticipava l'accusa alla religione e al Cristianesimo di essere responsabile dell'ateismo, ripetuta dagli attuali fautori della « Teologia della morte di Dio », della « secolarità » ecc., e perfino — come si dirà — da qualche cattolico (p. es., in Italia, da E. Severino!): « Der Atheismus das Geheimnis der Religion selbst ist, dass die Religion selbst zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde... in ihrem Herzen, ihrem wahren Wesen an nichts anderes glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menschlichen Wesens » (*Das Wesen des Christentums*, II Aufl., Vorrede; ed. Wigand, Leipzig 1851, p. XII. Le edizioni seguenti danno un testo abbreviato di questa importante *Vorrede*. A questa tesi allude il giovane Marx in una lettera a Feuerbach dell'11 agosto 1844, inedita ed ora pubblicata e commentata da W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin 1965, pp. 87 ss., 207 s.).

5

L'ATEISMO SOCIAL-POLITICO DI N. LENIN

Il notevole contributo di Lenin all'ideologia marxista è nell'approfondimento del significato del nuovo « ateismo », nel suo valore strutturale e nel suo impeto rivoluzionario, secondo una ben precisa nozione che intende tagliar netto con ogni fraintendimento e compromesso [1].

Anzitutto Lenin mette in rilievo la continuità e la diversità a un tempo che l'ateismo marxista ha con l'ateismo illuministico e con quello di Feuerbach [2]. Si tratta che il fondamento filosofico del marxismo, come hanno ripetuto Marx ed Engels, è il materialismo dialettico il quale ha assunto completamente la tradizione storica sia del materialismo nel sec. XVIII in Francia, sia di Feuerbach in Germania: un materialismo ch'è incondizionatamente ateo e decisamente ostile ad ogni religione. Ciò spiega, osserva Lenin, l'accusa di incoerenza fatta da Engels nel suo *Anti-Dühring* (che Marx poté leggere nel manoscritto) all'ateo e materialista Dühring di lasciar aperta una porta per la religione e la filosofia religiosa. Quanto a Feuerbach lo stesso Engels, nel celebre saggio a lui dedicato, gli fa l'obiezione ch'egli ha combattuto la religione non per annientarla ma per rinnovarla, per « sognare » (*erdichten*) una nuova « più alta » religione. Si tratta invece di tener ben saldo il principio di Marx che « la religione è l'oppio del popolo »: questo è il pilastro di tutta la concezione marxista del problema religioso. Di qui il principio d'interpretazione della sociologia religiosa del marxismo: esso considera tutte le religioni e chiese di oggi, tutte e ciascuna delle organizzazioni

---

[1] Ved. la raccolta ufficiale degli scritti più rilevanti di Lenin sull'argomento, a cura dell'« Istituto per il Marxismo-Leninismo », pubblicata a Mosca nel 1955, di cui citiamo la tr. ted.: *Ueber die Religion.* Eine Sammlung ausgewählte Aufsätze und Reden, Dietz Verlag, Berlin 1958.

[2] Ved. l'art.: *Sul rapporto del partito operaio rispetto alla religione* (*Ueber die Religion*, ed. cit., p. 19).

religiose come organi della reazione borghese, messi a servizio dell'oppressione capitalista.

L'interpretazione psicologica di Feuerbach cede il posto quindi all'interpretazione sociologica ch'è e deve essere ben più radicale tanto sotto l'aspetto ideologico quanto sotto l'aspetto pragmatico: di qui la critica di Lenin a Gorki che non si decideva a fare il taglio netto con l'idea di Dio e con la rappresentazione di Dio [3]. Per Gorki « ... Dio è il complesso delle idee sviluppate dalla stirpe, nazione e umanità le quali risvegliano e organizzano i sentimenti sociali allo scopo di collegare la personalità con la società, di frenare l'individualismo animale ». Una simile teoria per Lenin è evidentemente falsa ed evidentemente reazionaria: è puro idealismo.

L'idea di Dio in realtà si risolve in un complesso d'idee prodotte dall'organizzata tetra oppressione, causata sia dalla natura come dalla classe dominante: cioè di idee le quali consolidano (*festigen*) questa condizione di oppressione, addormentano (*einschläfern*) la lotta di classe. Ci fu un tempo nella storia, aggiunge Lenin, nel quale — malgrado quest'origine e questo significato reale dell'idea di Dio — la lotta della democrazia e del proletariato fu condotta nella forma di *lotta di una idea religiosa contro un'altra.* Ma questo tempo è ormai passato da lunga pezza. Bisogna convincersi che il significato della lotta va posto sul piano sociale: *qualsiasi* difesa o giustificazione in Europa come anche in Russia, sia pure la più raffinata e meglio intenzionata, dell'idea di Dio oggi è una giustificazione della reazione. L'idea di Dio enunziata da Gorki è reazionaria e borghese: reazionaria perché, lungi dall'organizzare i sentimenti sociali, li ha invece compressi con la schiavitù e, lungi dal collegare la personalità con la società, ha sempre rinsaldato l'oppressione delle classi oppresse con la fede nella « divinità degli oppressori ». Quella definizione è anche borghese, senza rigore scientifico e coscienza storica, perché non s'ispira al concetto ben preciso di *classe* di una determinata epoca storica.

Lenin vedeva il principio di quest'eliminazione radicale dell'idea di Dio dall'interno del concetto di classe nella linea della dialettica

---

[3] *Ueber die Religion,* ed. cit., p. 48 ss. Verso la fine Lenin osserva ironico sul problema della « personalità » nell'idealismo: « Dass der philosophische Idealismus, " immer nur die Interessen der Persönlichkeit im Auge hat " [parole di Gorki, credo], ist nicht richtig. Hat Descartes die Interessen der Persönlichkeit mehr in Auge gehabt als Gassendi? Oder Fichte und Hegel mehr als Feuerbach? » (p. 50 s.).

hegeliana: egli insisteva perciò nel raccomandarne lo studio ai collaboratori della rivista *Sotto la bandiera del marxismo*, muovendo dall'applicazione che ne aveva fatto lo stesso Marx. Si tratta di elaborare la dialettica da tutti i suoi lati pubblicando brani dalle principali opere di Hegel, d'interpretarli materialisticamente, in forma di commentari, agli esempi dell'applicazione della dialettica che si trova in Marx ed anche come esempi della dialettica nel campo dei rapporti economici, politici quali si trovano nella storia più recente, soprattutto della guerra imperialistica e della rivoluzione [4].

Quanto ai rapporti fra marxismo e religione, Lenin è stato assai preciso. La religione viene dichiarata « affare privato » (*Privatsache*) e si riconosce a chiunque il diritto di appartenere a qualsivoglia religione od anche di non riconoscerne alcuna cioè di essere ateo come lo è di regola ogni socialista [5]. Ma nella stessa pagina si ripete l'espressione di Marx che « la religione è l'oppio del popolo » [6] e la si dichiara « una specie di ubriacatura spirituale nella quale gli schiavi del capitale affogano il loro volto di uomini e le loro esigenze per una vita passabilmente degna dell'uomo ». Il comunismo afferma quindi la netta e completa « separazione fra Chiesa e Stato » in senso ben preciso: allo Stato non importa nulla della Chiesa e si comporta come se essa non esistesse: anzi tiene conto di essa soltanto per combatterla. In questo senso, afferma Lenin, la lotta ideologica contro l'oscurantismo religioso della classe operaia non è affare privato, ma il compito di tutto il partito, dell'intero proletariato.

La propaganda antireligiosa e atea è quindi parte essenziale dell'attività del marxismo, ma nel modo di attuarla il marxismo ha una propria tecnica diversa dalle altre forme di ateismo e di anticlericalismo di stampo borghese. Si tratta di prendere un atteggiamento « positivo » e non puramente negativo contro la religione. Il punto, com'è ovvio, è

---

[4] *Sul significato del materialismo militante*, in *Ueber die Religion*, ed. cit., p. 84 s.

[5] « Jedem muss es vollkommen freistehen, sich zu jeder beliebigen Religion zu bekennen, oder gar keine Religion anzuerkennen, d. h. Atheist zu sein, was ja auch jeder Sozialist in der Regel ist » (*Sozialismus und Religion*, in *Ueber die Religion*, ed. cit., p. 7). La religione come affare privato era stato uno dei punti del « Programma di Erfurt » del 1891.

[6] La frase è ripetuta anche nell'art.: *Sul rapporto del partito operaio*... (*Ueber die Religion*, ed. cit., pp. 20, 28, 31...).

di estrema attualità e costituisce il contributo originale di Lenin all'affermazione dell'ateismo politico [7].

Il marxismo, egli insiste, è materialismo. Come tale è stato in un'ostilità altrettanto radicale verso la religione del materialismo degli enciclopedisti del sec. XVIII e di quello di Feuerbach. Ma il materialismo di Marx-Engels è dialettico e va oltre quello degli enciclopedisti e di Feuerbach, poiché esso applica la filosofia materialistica al campo della storia, al campo delle scienze sociali. Noi dobbiamo combattere la religione. Questo è l'*abc* del materialismo e quindi anche del marxismo. Ma il marxismo non è un materialismo che si fermi all'*abc*. Lenin spiega che bisogna *saper* combattere la religione e che per questo è necessario spiegare l'origine della fede e della religione nelle masse *materialisticamente*. La lotta contro la religione non può essere limitata ad una predica ideologica astratta: questa lotta — è la celebre tattica leninista — dev'essere portata in connessione con la prassi concreta del movimento di classe il quale è indirizzato alla soppressione delle radici sociali della religione. Ora il dire che l'origine della religione è l'ignoranza delle masse proletarie, come dice il radicale o il materialista borghese, e perciò « Abbasso la religione », non basta. Questa è una concezione superficiale, fondata sull'idealismo e non sul materialismo. Nei moderni Stati capitalistici queste radici sono principalmente di natura *sociale*. La radice più profonda della religione è da vedere nell'oppressione sociale delle masse operaie, nell'importanza totale attribuita alle cieche forze dominanti del capitale. È contro queste forze cieche del capitale, che tocca allora combattere per estirpare la religione. La lotta marxista contro la religione, la propaganda teoretica dell'ateismo deve essere quindi *dialettica*, e ciò dev'essere intesa in un senso ben preciso. Il marxista deve essere materialista, ed essere materialista significa essere un nemico della religione: però dev'essere un materialista dialettico, il quale cioè non conduce la campagna contro la religione nella sfera astratta dei principi puramente teoretici, ma sul campo della lotta di classe, regolandosi cioè sul modo com'essa procede nella *realtà*, tenendo

---

[7] Lenin combatté perciò accanitamente l'indirizzo che voleva fare del socialismo la nuova religione, perché esso conservava ancora la « rappresentazione di Dio » (nella tr. ted. si ha *Gottbildnerei*; cf. *Ueber das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion*, in *Ueber die Religion*, ed. cit., p. 28). A questi « figuratori di Dio (*Gottbildner*) come Lunatscharski, Basarow..., i quali cercavano un accordo con la religione » si era accostato Gorki, al quale Lenin svelò l'essenza reazionaria di quest'indirizzo nelle lettere già citate (*Ueber die Religion*, ed. cit., p. 44 ss., e v. la nota 10 di p. 90).

presente cioè la situazione globale (*Gesamtsituation*) e tenendosi ad opportuna distanza fra l'anarchismo e l'opportunismo. Per esempio in una fabbrica dove c'è una notevole aliquota di operai credenti, sarebbe un grosso errore fare della polemica antireligiosa e dell'anticlericalismo: ciò avrebbe per effetto il rafforzamento della religione stessa e del prestigio del prete. Si tratta invece di ottenere anzitutto l'adesione degli operai credenti sui problemi sindacali, sulle rivendicazioni della classe operaia; solo in un secondo tempo e con le opportune cautele si passerà a dimostrare come la religione e la Chiesa si disinteressino di questi problemi e siano alleate del capitalismo. Il punto capitale è quindi la « subordinazione » (*Unterordnung*) della lotta contro la religione alla lotta per il socialismo. Lenin quindi era preoccupato che la lotta aperta contro la religione fosse controproducente e che perciò la propaganda atea avesse un carattere tipicamente legato alla lotta di classe, ossia che non toccasse direttamente la sfera delicata del sentimento religioso ma eccitasse i sentimenti degli interessi di classe per la rivendicazione dei diritti della classe operaia. L'oggetto a cui bisogna soprattutto mirare è l'unità della classe operaia: il resto verrà da sé. Lenin è esplicito su questo punto: « Nella lotta contro i pregiudizi religiosi si deve procedere in un modo straordinariamente cauto: molti danni arrecano coloro che in questa lotta causano la offesa del sentimento religioso. La lotta dev'essere condotta col mezzo della propaganda, dell'istruzione. Se noi esageriamo nella lotta, possiamo esasperare le masse; una simile lotta rafforza la separazione delle masse secondo il principio della religione, mentre la nostra forza consiste nell'unificazione. Le radici più profonde dei pregiudizi religiosi sono povertà e ignoranza: è questo il male che dobbiamo combattere ». Così nel discorso al I Congresso generale delle operaie del 19 novembre 1918 [8].

Nel discorso al III Congresso della gioventù comunista del 2 ottobre 1920, Lenin esortava i giovani a formarsi secondo la morale comunista, ch'è la morale completamente subordinata agli interessi della classe operaia e che ha quindi come strumento la lotta di classe. In questo senso si deve negare la morale predicata dalla borghesia la

---

[8] *Ueber die Religion*, ed. cit., p. 53. Anche nel programma per KPR, scritto nel febbraio-marzo 1919 e pubblicato nel 1930, nel quale dopo aver ribadito la necessità della lotta per liberare le classi operaie dai pregiudizi religiosi e per la propaganda dell'ateismo, ammonisce di evitare con ogni cura di non offendere il sentimento religioso poiché tale offesa... « porterebbe senz'altro ad un rafforzamento del fanatismo religioso » (*Ueber die Religion*, ed. cit., p. 55).

quale deriva l'eticità (*Sittlichkeit*) dai comandamenti di Dio: « Noi naturalmente diciamo qui che non crediamo in Dio, e sappiamo bene che il clero, i possidenti e la borghesia parlavano in nome di Dio per perseguire i loro interessi di sfruttamento. Oppure invece di dedurre questa morale dai precetti dell'eticità o dai comandamenti di Dio, li derivavano da frasi idealistiche o semidealistiche che erano molto simili ai comandamenti di Dio. Ora noi neghiamo una siffatta eticità derivata da un concetto soprannaturale, al di fuori del concetto di classe [...], ch'esso è escogitato unicamente nell'interesse dei possidenti e dei capitalisti » [9]. Bisogna quindi superare non solo ogni forma di teismo e di credenza in Dio, ma anche l'ateismo illuministico a cui, secondo Lenin, è rimasto fedele anche Feuerbach [10]. Il significato dell'opera dottrinale di Lenin è in un ritorno più risoluto allo spirito hegeliano del processo dialettico (e dell'ateismo) marxista; perciò egli osservava a Plechanov « ...di aver criticato il kantismo (e l'agnosticismo in generale) più dal punto di vista volgare-materialistico che non da quello dialettico-materialistico [...], e che i marxisti all'inizio del sec. xx criticavano i kantiani e i seguaci di Hume più alla maniera di Hume (e di Büchner) che non alla maniera hegeliana ». Egli affermava perciò: « Non si può comprendere in pieno il *Capitale* di Marx, ed in particolare il primo capitolo, se non si è studiato da capo a fondo e non si è compresa l'*intera logica* di Hegel. Di conseguenza, da mezzo secolo, nessuno dei marxisti ha compreso Marx! ». L'importanza estrema che Lenin attribuisce ad Hegel deriva dal fatto che Hegel ha *dimostrato* di fatto che « le leggi e le forme logiche non sono buste vuote, ma il " riflesso " (*Widerspiegelung*) del mondo oggettivo. O, per essere più esatti, egli non l'ha dimostrato, ma l'ha *genialmente indovinato* » [11].

È mediante quest'inserzione del materialismo antropologico di Feuerbach nella dialettica hegeliana che l'ateismo marxista, nella sua forma leninista, ha voluto esprimere il contenuto e l'esigenza del prin-

---

[9] *Ueber die Religion*, ed. cit., p. 64 s.; cf. anche, nello stesso discorso, p. 68 ss.

[10] Cf. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlin 1958, p. 320, dove a proposito dell'ultima (30ª) lezione di *Das Wesen der Religion* si legge che « ... può essere presentata come un esempio tipico di ateismo illuministico con tinta socialistica » (*mit sozialistischen Anstrich*). L'uomo è concepito da Feuerbach ancora in modo astratto.

[11] *Aus dem philosophischen Nachlass*, ed. cit., p. 98 s. Un po' più sotto: « La logica è la dottrina della conoscenza. Essa è teoria della conoscenza. La conoscenza è il riflesso della natura mediante l'uomo » (p. 101).

cipio moderno dell'immanenza, liberato da tutte le flessioni teologiche, moralistiche e psicologiche di cui era rimasto inceppato nello sviluppo del pensiero moderno. Tale processo doveva ad un tempo dare il « contenuto » alla dialettica [hegeliana] e la « forma » al contenuto dell'umanesimo di Feuerbach, per integrare l'elemento di cui ciascuno dei due rispettivamente mancava. La realtà è che prima Feuerbach e poi ancora più radicalmente Marx hanno riportato alla luce l'ateismo di fondo della ideologia hegeliana ch'è tanto di forma come di contenuto. E valga per conferma e per conclusione della nostra indagine il seguente testo esemplare di Marx: « Il *togliere*, come movimento oggettivo, l'alienazione che riprende in sé l'alienazione. È questo, espresso all'interno dell'estraneazione, [ciò che dà] la comprensione (*Einsicht*) dell'appropriazione dell'essere oggettivo mediante il togliere della sua alienazione, la comprensione alienata nell'oggettivazione dell'uomo, nell'appropriazione reale della sua essenza oggettiva mediante l'annientamento della sua determinazione alienata del mondo oggettivo, mediante il suo togliere, nella sua esistenza alienata; così l'ateismo [è] come la soppressione (*Aufhebung*) di Dio, il divenire dell'umanesimo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà, è la rivendicazione (*Vindikation*) della vita umana reale come sua proprietà, è cioè il divenire dell'umanesimo pratico, ossia l'ateismo è l'umanesimo mediato dalla soppressione della religione, il comunismo è l'umanesimo mediato dalla soppressione della proprietà privata. Soltanto mediante la soppressione di questa mediazione — ch'è però un presupposto necessario — si ha l'umanesimo che comincia positivamente da se stesso ». È a questo modo che l'ateismo marxista si presenta come costruttivo: « Ma l'ateismo e il comunismo non sono una fuga, un'astrazione, non un perdere il mondo oggettivo prodotto dall'uomo e le sue forze essenziali, venute all'oggettività, non sono una povertà (*Armut*) che ritorna alla semplicità non naturale, non sviluppata. Sono invece anzitutto il divenire reale, la realizzazione diventata reale per l'uomo della sua essenza e della sua essenza come reale » [12]. In altre parole, le quali esprimono la *reductio ad principium* della filosofia dell'immanenza: l'ateismo come fondamento dell'umanesimo, la espulsione di Dio come condizione per l'affermazione dell'uomo, poiché se Dio esiste l'uomo non è libero!

---

[12] *Zur Kritik der Nationalökonomie mit einen Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie*, MEGA I, 3, p. 167.

Nella filosofia dell'essere invece, come ha dimostrato Kierkegaard — il contemporaneo di Marx — contro Hegel, è soltanto in virtù della divina onnipotenza che si può concepire una vera libertà creata [13].

---

[13] Cf. il testo capitale n. 1017 di *Papirer* 1846, VII A 181, tr. it. C. Fabro, II ed., Brescia 1962, vol. I, p. 512 s., cf. anche: C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, Firenze 1952; Id., *Storia della filosofia*, II ed., Roma 1959, t. II, pp. 810 ss., 917 ss. Sul carattere strutturale, e quindi inderogabile, che compete all'espulsione di Dio (come fondamento della libertà dell'uomo) nell'ateismo contemporaneo — ed in quello marxista in particolare — i fautori cattolici del « dialogo » diretto con i comunisti (v. anche il par. seg.) sorvolano con leggerezza pari all'estrema serietà ed importanza dell'argomento. La solidarietà di comunismo e ateismo è salda nel pensiero di Marx, benché i due termini non siano reversibili: « Atheismus, Kommunismus sind keine Flucht, keine Abstraktion, kein Verlieren der von dem Menschen erzeugten gegenständlichen Welt, seiner zur Gegenständlichkeit herausgebornen Wesenskräfte, keine zur unnatürlichen, unentwickelten Einfachheit zurückkehrende Armut. Sie sind vielmehr erst das wirkliche Werden, die wirklich für den Menschen gewordne Verwirklichung seines Wesens und seines Wesens als eines wirklichen » (*Zur Kritik der Nationalökonomie...*, MEGA I, 3, p. 167). Questa posizione di Feuerbach e Marx, anche secondo la critica più recente, procede soprattutto da Hegel (cf. G. Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln und Opladen 1960, spec. pp. 15 ss., 104 ss.).

6

L'ATEISMO POSITIVO DELL'UMANESIMO MARXISTA

Secondo la nostra esposizione l'ateismo marxista non è un fenomeno isolato od una mera deviazione nel processo del pensiero moderno, ma costituisce un passo decisivo nella sua « risoluzione » e rappresenta l'episodio più sconvolgente dell'apocalissi della storia che sta ora scuotendo le basi della convivenza umana. Si deve anche tener presente che l'essenza, ovvero il nucleo dottrinale dell'ateismo marxista non è legato affatto alla concezione sociologica ed economica del marxismo: Marx si pianta subito definitivamente nella negazione di Dio attraverso Hegel ed i neohegeliani Strauss, Bauer, Feuerbach, Hess... cioè mediante la verifica e sostituzione della divinità col *Gattungswesen* e *Naturwesen* umano. La spiegazione sociologica dell'origine della religione dall'oppressione capitalistica è posteriore e derivata [1], mentre è essenziale la denunzia alla trascendenza religiosa (*Jenseits*) come radice di ogni alienazione umana e l'affermazione dell'immanenza (*Diesseits*) come principio di ricupero dell'essere umano alienato. Con un paradosso: Marx era ateo... prima di essere marxista, cioè fin dalla *Dissertazione* e dai primi contatti con la filosofia (Kant, Hegel, Schelling...) e prima ancora... E difatti, se di conseguenza si può parlare in una concezione che finisce con estromettere in radice tutto il mondo ideale come « alienazione », l'ateismo marxista si consolida per suo conto alla

---

[1] Sembra sia stato Moses Hess a mostrare che l'alienazione religiosa, come era stata presentata da Feuerbach, trova la sua applicazione propria nella situazione economica e sociale (cf. A. Cornu, *L'idée d'aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx*, in *La Pensée*, 1948, nr. 17, p. 72; v. dello stesso A.: *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Paris 1934, p. VII: « Hess souligna le premier la nécessité de transformer la philosophie hégélienne en une philosophie de l'action, et, prévoyant l'échec du mouvement libéral, le premier aussi il fixait à cette action un but non pas politique mais social »).

confluenza dei principali indirizzi del pensiero moderno: prima di essere o voler essere una rivoluzione sociale o un sistema d'economia politica, il marxismo vuole essere una lezione di storia della filosofia e di filosofia in se stessa ossia di filosofia della non-filosofia. All'ambiguità che l'ateismo deriva dal filone idealista si aggiunge l'ambiguità della derivazione dal filone sensistico e materialistico. L'assunzione risoluta del principio materialistico fa a pari con l'assunzione della dialettica hegeliana all'interno del medesimo materialismo [2] e rompe le indecisioni della sinistra hegeliana in ciò che aveva ancora di teologia (Strauss, Bauer) o di antropologia (Feuerbach, Stirner): in questo essa scopriva un'altra istanza profonda dell'hegelismo ossia che il suo criptoateismo era solidale con il criptomaterialismo.

Anzitutto la prima responsabilità del materialismo illuministico, prima che a Spinoza, risale per Marx allo stesso Descartes, il quale nella sua fisica ha concesso alla materia una forza autocreativa (*selbstschöpferische Macht*) ed ha considerato che l'atto vitale si riduceva al movimento meccanico: egli ha separato completamente la sua *fisica* dalla *metafisica,* dentro la sua fisica la *materia* è l'unica *sostanza* e l'unico fondamento dell'essere e del conoscere. Il materialismo meccanico francese si collega perciò alla fisica di Cartesio, in contrasto con la metafisica, e i suoi discepoli, da Leroy a La Mettrie e a Cabanis, furono *antimetafisici* di professione cioè *fisici*: Leroy, accettando la teoria cartesiana dell'animale, concludeva che l'anima si riduceva a un modo del corpo e accusava Cartesio — malgrado le sue proteste — di aver dissimulato la sua vera opinione. L'esposizione compiuta del materialismo cartesiano si trova nel *Rapport du physique et du moral de l'homme* di Cabanis [3]. La metafisica di Cartesio ebbe subito come principale avversario Gassendi, il restauratore del materialismo epicureo, e si sa che il materialismo inglese e francese ebbe sempre stretti rapporti con Democrito ed Epicuro. Altro e importante avversario della propria metafisica spiritualistica Cartesio incontrò in Hobbes, mate-

---

[2] Cf. per quanto segue: K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie*, Kap. VI, *d*) Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus; *Marx-Engels Werke*, ed. cit., Bd. II, p. 131 ss.; anche Marx-Engels, *Ueber die Religion,* Berlin 1958, p. 45 ss.

[3] Si deve però osservare che facendo l'elenco dei propri antenati ideologici Cabanis fa cominciare da Locke « ... la plus grande et la plus utile révolution de la philosophie » e passa subito ad Helvétius e a Condillac senza neppur un cenno a Descartes (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, Préface, III^{e} éd., à Paris 1815, t. I, p. IX).

rialista inglese, e Hobbes e Gassendi riuscirono a trionfare del loro avversario proprio nel momento in cui costui regnava come la « potenza ufficiale » (*offizielle Macht*) in tutte le scuole francesi. Un colpo notevole la metafisica (della scuola cartesiana) ricevette in particolare dall'attività antiteologica e materialistica di Voltaire e soprattutto da parte di Bayle di cui Marx dà una testimonianza inequivocabile: « Come Feuerbach, combattendo la teologia, fu portato a combattere la filosofia speculativa, proprio perché aveva riconosciuto nella speculazione l'ultimo appoggio della teologia, perché voleva costringere i teologi a rinunciare alla loro falsa coscienza per ricondurli alla fede *rozza* e contraddittoria, così il dubbio religioso portò Bayle a dubitare della metafisica che stava a fondamento di questa fede. Perciò egli fece la critica della metafisica in tutto il suo sviluppo storico, se ne fece lo storico per raccontare la storia della sua morte. Egli prese di mira soprattutto Spinoza e Leibniz ». Ma dopo la demolizione della metafisica, e per riempire il vuoto da essa lasciato, occorreva ricostruire ossia era necessario un sistema positivo, e questa fu precisamente l'opera di Locke con il *Saggio sull'intelletto umano*: ma il materialismo era stato già preparato in Inghilterra da Bacone e soprattutto da Hobbes che taglia alla radice ogni indugio teologico e teistico di Bacone e proclama il « materialismo esclusivo ».

La sensibilità perde il suo fiore e diventa la sensibilità astratta della *geometria.* Il movimento *fisico* è sacrificato al movimento *meccanico* o *matematico*: la *geometria* è proclamata la scienza principale. Il materialismo diventa misantropo (*menschenfeindlich*). Per poter battere sul proprio campo lo spirito *misantropo* e *disincarnato*, il materialismo deve mortificare la sua propria carne e diventa *asceta.* Si presenta come una natura intellettuale (*Verstandeswesen*), ma sviluppa anche la sua teologia inesorabile dell'intelligenza. Ecco il ragionamento materialistico di Bacone e Hobbes: se è la sensibilità che presenta agli uomini tutte le conoscenze, allora l'intuizione, il pensiero, la rappresentazione, ecc. non sono che fantasmi del mondo materiale più o meno spogliato della sua forma sensibile. L'opera della scienza si limita a dare *un* nome a questi fantasmi; *un* nome che può essere applicato a più fantasmi e possono darsi anche nomi di nomi. Ma sarebbe contraddittorio affermare da una parte che tutte le idee hanno la loro origine nella sensibilità e poi dall'altra parte sostenere che il nome sia più di un nome e che al di fuori degli esseri (*Wesen*) rappresentati sempre singolari, esistono ancora esseri universali. Una *sostanza incorporea* include la medesima contraddizione come un *corpo incorporeo;*

corpo, *essere*, *sostanza* è una medesima idea. Non si può separare il pensiero dalla materia *la quale* pensa. Essa è il soggetto di tutte le mutazioni. Il termine « infinito » (*unendlich*) è privo di senso (*sinnlos*), a meno che non significhi la capacità del nostro spirito di aggiungere [idea a idea] senza fine. Allora perché solo la realtà materiale è oggetto di percezione, di conoscenza, noi non sappiamo *nulla* dell'esistenza di Dio. È sicura (certa) solo la mia propria esistenza. Ogni passione umana è un movimento meccanico che finisce o comincia. Oggetto delle inclinazioni è il bene. L'uomo è soggetto alle medesime leggi della natura; forza e libertà sono identiche. Orbene, a questo materialismo Locke diede la base gnoseologica col suo sensismo: più in là andò ancora in Francia Condillac affermando che non solo l'anima, ma anche i sensi, non solo l'arte di fare le idee, ma anche l'arte della sensazione sensibile, sono affare di esperienza e di abitudine (*Erfahrung*, *Gewohnheit*). Tutto lo sviluppo dell'uomo dipende quindi dall'educazione e dalle circostanze esteriori. La sintesi esplicita del materialismo cartesiano e del sensismo si era compiuta nell'opera di Helvétius (*De l'Homme*) in cui si celebra l'onnipotenza (*Allmacht*) dell'educazione; altra sintesi esplicita dei due materialismi è per Marx *L'Homme machine* di La Mettrie, così come il *Système de la Nature* di D'Holbach. È interessante rilevare la menzione che Marx, in questo panorama dei suoi antenati materialisti, fa dell'opera di Robinet (*De la Nature*) come colui che sta più in connessione con la metafisica ed è perciò lodato da Hegel[4]: egli si rapporta espressamente a Leibniz. A conclusione di questa indagine sui suoi antenati o confessione profonda del suo materialismo, Marx afferma senza reticenze la derivazione diretta delle proprie idee: « Non c'è bisogno di grande acume per dedurre dalle dottrine del materialismo sulla bontà originale e l'uguaglianza d'intelligenza degli uomini, sull'onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine e dell'educazione, sull'influsso delle condizioni esteriori degli uomini, sull'alta importanza dell'industria, sulla giustificazione del godimen-

---

[4] Cf. G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1844, S. W., XV, p. 470 ss. Per Hegel la dottrina del Robinet è « ancora più pericolosa » (*noch gefährlichere*) di quella di D'Holbach: egli ammette bensì l'esistenza di Dio, ma nega che noi possiamo farci un'idea qualsiasi dei suoi attributi poiché sarebbe un puro antropomorfismo. Devo dire, dopo aver confrontato i testi tradotti da Hegel sull'edizione di *De la nature* da lui citata (Amsterdam 1766, P. I, t. I, ch. III-IV, non pp. 16-17 ma p. 23), che si tratta di una posizione risolutamente teista del tipo forse di Voltaire.

to, ecc., la sua stretta connessione col comunismo e col socialismo »[5]. Queste dichiarazioni ci introducono, meglio di qualsiasi interpretazione di scuola, nello spirito dell'ateismo marxista.

a) Anzitutto, esso non è negazione scettica, ma affermazione costruttiva, a partire dalla struttura dell'uomo come « sensibilità » pratica attiva: è dal materialismo dinamico di Epicuro, degli stoici e soprattutto degli illuministi francesi del sec. XVIII che Marx mutua, attraverso Feuerbach, da una parte la critica alla metafisica e dall'altra come di rimbalzo il nuovo « contenuto » dell'essere e l'espulsione o insignificanza di Dio.

b) Si tenga presente però che l'assunzione del materialismo dinamico non è in forma diretta, come avviene nel comunismo utopistico (Fourier, Owen) che fa perciò dell'ateismo il punto di partenza[6], ma con la mediazione dell'umanesimo di Feuerbach; questa mediazione a sua volta è filtrata nell'atmosfera hegeliana soprattutto della fenomenologia, della logica, della filosofia del diritto e della filosofia della storia come divenire e attuarsi del genere.

c) Tale attuarsi del genere è immerso, a differenza di Hegel, negli interessi pratici e più propriamente di natura economica in modo che l'economia costituisce la base e il fondamento per la comprensione della storia: comunque, anche in questo punto di materialismo più dichiarato, Marx resta legato alla concezione hegeliana dell'uomo, non solo come genere (Strauss, Bauer, Feuerbach), ma come « divenire » e tensione di sviluppo.

d) Infine è soprattutto da Hegel che Marx mutua la « forma » di questo divenire ch'è la *dialettica* o lotta di superamento degli opposti: quest'elemento formale potrebbe anche sembrare superfluo per la fondazione dell'ateismo marxista, il quale è abbondantemente articolato nei tre momenti precedenti. Eppure la situazione è in realtà un po' meno semplice: l'ateismo marxista infatti si deve dire « dinamico », non però in qualsiasi modo, non al modo « fisicista » del materialismo classico, al modo metafisico e neppure gnoseologico del materialismo cartesiano, leibniziano e illuminista che parla di una materia semovente e di una sensibilità che si sviluppa a pensiero. L'uomo di Marx, che prende il posto di Dio e dell'Assoluto hegeliano, costituisce

---

[5] K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie*, l. c., Bd. II, p. 138; *Ueber die Religion*, p. 52.

[6] K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie*, l. c., Bd. II, p. 139.

da sé il proprio contenuto [7]: quindi il « contenuto » non sta a sé e tanto meno precede la forma dialettica, ma è il risultato dell'attuarsi della forma, *diviene* con essa e mediante la stessa. Quindi non è propriamente vero che l'ateismo in questa concezione sia, come afferma Marx e la scolastica marxista, un semplice punto di partenza e vada considerato come un momento « diventato » privo di senso: è vero piuttosto il contrario, ossia che il problema di Dio è sempre in gioco in tutti e ciascuno dei momenti ora indicati proprio perché ad ogni passo dell'affermazione dell'« essere sensibile storico dialettico » l'uomo si pone od ha implicita l'istanza di superamento del momento metafisico cioè teologico corrispondente. Così il problema di Dio, benché in forma negativa come lotta contro Dio e negazione di Dio, rimane sempre vivo e domina anzi la prassi marxista [8]: come nella concezione hegeliana Dio stava in mostra come disegno del tutto, così nel marxismo nel disegno si è messo l'uomo ma in filigrana è rimasto Dio come universalità di vita, di giustizia, di libertà in sviluppo per una escatologia terrena di un mondo senza classi. Marx cerca di eludere senza riuscirvi e nessuno ci è mai riuscito, né potrà riuscirvi: afferma in un primo momento che la critica all'alienazione religiosa è la prima e fondamentale e poi dichiara che l'ateismo è diventato « privo di senso » (*sinnlos*), ma è un affermare la dialettica e poi subito negarla, poiché la dialettica è la tensione di sviluppo secondo un'affermazione e l'alternativa dell'uomo come essere sensibile è quella prima di uomo come essere spirituale finito e infine Dio come spirito infinito di cui l'uomo marxista pretende usurpare il posto. In altre parole: non è possibile parlare di tensione, di rivendicazione ossia di dialettica fin quando la « qualità di essere » dei beni contesi e dell'uomo che li rivendica è sullo stesso piano ontologico o se si tratta di una semplice differenza di grado com'è nel rapporto che per esempio ha l'animale ai beni sensibili.

In questo caso si ha la sopraffazione del più forte, ch'è ciò che

---

[7] « L'humanisme de Marx est le dépassement de l'humanisme abstrait et de l'athéisme théologique » (J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956, p. 542).

[8] In questo senso si può affermare: « La réponse marxienne au problème de Dieu est la suppression pratique du besoin de Dieu. La vie tranche d'elle-même les questions de l'esprit. Cependant on a déjà tracé à cette vie les sentiers de l'authentique et de l'inauthentique, on a défini *a priori* les vraies et les faux besoins » (M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*. Ses origines hégéliennes, Paris 1959, p. 360).

il socialismo marxista rimprovera al materialismo capitalista: il quale però può del resto dichiararsi del tutto d'accordo col materialismo storico di Marx e, proprio in forza di esso, respingere il materialismo dialettico qualora esso faccia appello ad un ideale (quale?) e non significhi semplicemente la vittoria del più forte. Se poi il marxismo intende dare al termine materia e materiale, applicato alle cose, un certo senso e valore ed un altro senso quand'è applicato all'uomo cioè un senso e valore originale di antitesi, come quello che deve fondare la dialettica, esso viene a porsi così non solo fuori della filosofia ma al di là della stessa coscienza che tende sempre a dare al suo discorso un significato che non può — e questo anche secondo il marxismo — essere indifferente rispetto al suo contraddittorio. Il richiamarsi alla « sostanza viva » cioè alla dialettica di Hegel e poi non riconoscere la *vis a tergo* cioè l'Assoluto che Hegel metteva a fondamento (nonché a medio e a termine) della dialettica, è un'esigenza soltanto apparente e il discorso svanisce nell'ambiguo. In questo senso i fautori del teismo non hanno bisogno di confutare l'ateismo marxista: nel suo stesso tentativo di qualificarsi per dialettico, esso si dissolve, per la risoluzione dei suoi termini, nell'insignificanza [9]. Il marxismo, che con la sinistra hegeliana ha trovato assurdo qualificare Dio con attributi puramente umani, non segue lo stesso metodo qualificando la coscienza con attributi fondamentalmente materiali? Con la differenza però, ed è capitale, che mentre lo spiritualismo greco-cristiano, nell'elevarsi a Dio, ha modo di conservare distinte le differenze qualificative degli esseri, l'ateismo del materialismo dialettico non può dare alle distinzioni che il riferimento dell'empiria immediata a cui certo non può attenersi il marxismo se intende fuggire la compagnia del capitalismo. Ma non si vede come possa sfuggirla, fin quando ne accoglie il radicale sensismo materialistico.

Il momento ha la sua importanza — anzi si tratta del momento più critico dal punto di vista sia speculativo come pratico — non solo

---

[9] E la « dialettica », com'è noto, è altrettanto essenziale al marxismo quanto il suo conclamato materialismo e ateismo, anzi essa lo specifica e ne costituisce quasi il nucleo genetico sia nel momento gnoseologico della *Widerspiegelungstheorie* come in quello economico-sociologico della *Klassenkampf*. Se può essere esatto allora il dire che Marx compie la *Umkehrung* dell'Hegel teologizzante, iniziata da Feuerbach (cf. G. Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln und Opladen 1960, p. 23), bisogna aggiungere che questo processo di « naturalizzazione » dell'uomo è portato a termine da Marx mediante i principi della logica hegeliana ed anzitutto con l'*Aufheben* della dialettica.

nell'ambito del marxismo ma anche in riferimento alla posizione di qualche spiritualista secondo il quale « ... il materialismo di Marx non è essenzialmente ateo » [10]. È un'affermazione che francamente stupisce. Si riconosce che per Marx l'attuazione dello Stato socialista porta di necessità alla soppressione della religione, poiché allora si realizzano quei rapporti sociali che rendono superflua una proiezione dei nostri desideri in un cielo dell'aldilà. Ma da questo non segue che l'ateismo sia anche identico col comunismo: però che cosa si deve dire dei rapporti fra il materialismo e l'ateismo in Marx? Ecco il problema, a cui bisogna rispondere. La risposta dovrebbe tener conto dei seguenti caratteri con cui si presenta il materialismo dialettico di Marx: [11]

a) Il materialismo marxista è anzitutto *empirismo*, ossia osservazione di esperienze.

b) Di conseguenza il materialismo marxista è essenzialmente *realismo*, come dipendenza dall'esperienza.

c) Da questo si fa il passaggio all'*economismo* storico ovvero realismo dei fatti e dei valori economici in quanto esso fa valere come reali le realtà economiche.

d) Poiché i valori economici (concetto di proprietà, di lavoro) sono in continuo sviluppo, il materialismo marxista è un *realismo storico.*

e) Dato poi che la storia è sottoposta alla dialettica, il materialismo marxista è *materialismo dialettico.*

f) Il materialismo marxista si afferma materialista, poiché la filosofia aveva raggiunto in Hegel, secondo Marx, il suo vertice e non si poteva andare oltre che voltando le spalle alle teorie e affermando la *prassi* (rivoluzionaria).

g) Così il materialismo marxista secondo Marx non è altro che il *semplice studio della realtà*, in contrasto con la filosofia astratta. Quindi contro l'interpretazione comune che il materialismo sia il fondamento dell'ateismo, si afferma che per Marx è piuttosto l'ateismo il motivo del materialismo.

Quest'esposizione non risolve, a nostro avviso, le perplessità sulla coerenza e consistenza del marxismo, ma piuttosto le aggrava: infatti le qualifiche ora elencate, invece di fondarsi e integrarsi a vicenda, si respingono ed escludono od almeno sfumano nell'inafferrabile e nell'arbi-

---

[10] M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 349. Per la discussione, v. l'esposizione di p. 170 ss.: *Atheismus und Materialismus*, che qui compendiamo.

[11] M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 172 ss.

trario. Così, il passaggio dall'empirismo al realismo, ossia la specificazione del realismo dal basso, non è affatto giustificato: il realismo (p. es. di Aristotele) si oppone all'empirismo (p. es. di Democrito) come all'idealismo (p. es. di Platone). Né si dica ch'è un realismo economico, ossia specificato dall'alto: in questo caso o il fattore e valore economico è lasciato allo stato bruto di semplice fatto e si ritorna all'empirismo; oppure l'economia è considerata nel suo processo storico come il divenire di una realtà rispetto al processo di produzione, distribuzione e uso dei beni sensibili. Sembra che l'Autore si metta su questa linea, perché passa alle qualifiche di realismo storico e di materialismo dialettico: soltanto che il fare appello alla storia, quando non sia che il semplice richiamo ai fatti isolati — che nulla possono dire ma suppongono l'interpretazione dei fatti stessi — e quando quest'interpretazione come in Marx è fatta secondo lo schema della dialettica hegeliana, bisogna ammettere anche che la confusione è al colmo, che si vuole cioè camminare contemporaneamente su due binari opposti e divergenti, quelli del realismo empirico e dell'immanentismo dialettico. Allora tanto più è chiaro che la prassi (rivoluzionaria) è un *corpus extraneum* sia nella prospettiva empiristica sia in quella immanentistica, qualora si voglia con essa fare la sintesi degli opposti. Sorprende poi che una concezione così complessa e travagliata nel suo interno [12], come indica anche la doppia nomenclatura di « materialismo dialettico » e « materialismo storico », sia presentata con l'etichetta di « semplice studio della realtà », quando Marx stesso afferma il primato della prassi e nell'ultima tesi su Feuerbach parla che non si tratta più di interpretare il mondo, ma di trasformarlo [13].

Ma c'è di più. Il Reding afferma che gli ultimi due momenti, ossia il « carattere attivistico » e lo « studio della realtà », non sono affatto in contrasto con la fede in Dio o con il cristianesimo [14]; intende egli di rimanere, com'è ovvio, nel « contesto marxiano »?: e allora la sua affermazione non regge in base alle sue stesse ammissioni; oppure egli la considera avulsa da quel contesto?: ed allora è perfet-

---

[12] Lo dimostra fra l'altro la discussione sempre in atto, anche nei paesi a regime marxistico, sulla natura della dialettica con cui Marx intende di attuare l'essere umano (cf. C. Fabro, *Feuerbach-Marx-Engels*, Brescia 1963, specialmente p. XCVIII ss.).

[13] « Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu verändern » (Tes. II; *Marx-Engels Werke*, ed. cit., Bd. III, p. 7).

[14] M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 175.

tamente inutile perché fuori argomento, dato che parliamo di *prassi* e di *realtà* all'interno dell'immanentismo marxista. L'errore di fondo dell'interpretazione del Reding, e di tanti critici che parlano del « realismo » di Marx, è di aver ignorato od almeno sorvolato la distinzione (ch'è di grado e forma, all'interno del principio di immanenza) fra l'immanentismo e l'idealismo; Marx, come si è visto, benché combatta l'idealismo di Hegel, resta immanentista ed alla fine si vede ch'è molto più quel ch'egli conserva di Hegel di quel che respinge. Affermare perciò che il materialismo di Marx non è essenzialmente ateo, è andare a occhi aperti contro i testi e il contesto. Parimenti il sostenere che l'accentuazione (*Betonung*) del momento economico sugli altri momenti non dev'essere interpretata in modo ateo, è dimenticare il principio che sta a fondamento del « materialismo storico » secondo il quale è l'economia la base (*Basis, Unterbau*) che condiziona l'esistenza e lo sviluppo degli altri valori, come ammette anche il Reding; ma egli deve anche ricordare che secondo Marx l'esistenza della religione è condizionata da una situazione economica di opposizione e perciò dovrà svanire appena l'uomo avrà raggiunto la libertà che gli compete [15]. Un'interpretazione pertanto di Marx con la mediazione di Aristotele e S. Tommaso o viceversa, com'è proposta dal Reding (com'è stato già tentato da Hohof) [16], è un attaccarsi a somiglianze casuali ed esteriori e trascurare l'essenziale, ch'è il rapporto originario di essere-

---

[15] Anche l'affermazione di J. Schumpeter: « Marxens Philosophie ist nicht materialistischer als Hegels » (apud: M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 349) è senz'altro falsa se applicata direttamente ai due sistemi come essi si presentano. Marx non ha fatto misteri, come si è visto, sul proprio sensismo materialistico: anche per noi lo pseudospiritualismo di Hegel è insostenibile, ma ciò non fa che aggravare la posizione del marxismo.

[16] « Aus diesem Grunde haben wir den Marxismus einem Vergleich mit Aristoteles und Thomas, mit denen er eng verwandt ist, unterzogen. Man kan Marx nicht einfachhin durch Aristoteles ersetzen, aber wird sind überzeugt, dass das marxistische Menchenbild, vor allem seine Ethik und Politik, durch eine Bereicherung mit aristotelisch-thomistischen Gedanken nur gewinnen könnte » (M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 354). Il richiamo ad una sintesi Marx-S. Tommaso credo sia stata avanzata la prima volta dal teorico e storico del marxismo G. V. Plechanov: « Bis jetzt ist noch kein Versuch unternommen worden, Marx durch Thomas von Aquin zu ergänzen » (*Grundprobleme des Marxismus*, Berlin 1958, p. 13). La rettifica al Plechanov e l'indicazione agli studi del cattolico W. Hohof, *Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik*, e *Warenwert und Kapitalprofit* si leggono nelle note dell'opera citata del Rjazanov (tr. it., Milano 1945, p. 163 ss.), omesse nell'ed. tedesca citata.

coscienza. Come si è visto, la determinazione dell'uomo come *Naturwesen* e *Gattungswesen* è espulsiva di ogni trascendenza metafisica perché fa dell'uomo essenzialmente un « essere-nella-natura » e un « essere-per-la-società » ed è perciò repulsiva della libertà autentica della persona umana che si pone unicamente sul fondamento dell'Assoluto. Anche il Reding del resto riconosce che... il pensiero di Dio relativizza l'autorità dell'uomo nella stessa misura in cui lo sostenta. L'autorità umana non è l'ultimo riferimento; essa non può decidere a capriccio, ma va giustificata rispetto ad una autorità suprema. Così la religione comporta una doppia limitazione della potenza politica. La Chiesa limita dal punto di vista istituzionale il potere assoluto dello Stato, la fede in Dio invece dal punto di vista etico e giuridico [17]. Ma è proprio ciò che Marx non ammette e che il suo pensiero, comunque s'interpreti, — materialisticamente o hegelianamente oppure e peggio come sintesi di ambedue gli aspetti — assolutamente esclude: l'« ateismo politico » marxista scaturisce dall'ateismo ontologico e antropologico del rovesciamento hegeliano-feuerbachiano dell'immanenza [18], non dissimile dal punto di vista teoretico da quello dell'esistenzialismo ateo come si dirà. Parlare di un « ateismo politico », che prescinda da un ateismo di fondo ossia di struttura dell'essere umano, è un'espressione senza senso tanto al lume della dottrina cristiana quanto secondo i principi del marxismo. È questo materialismo l'unico punto del loro appoggio!

Cerchiamo di stringere il problema più da vicino [19]. Osserviamo anzitutto, per dissipare ogni equivoco in questa materia incandescente, che nella discussione teoretica sulla dissociazione o « separabilità » fra il materialismo e l'ateismo nel marxismo si deve prescindere dalla questione di un'opposizione e conciliabilità sul piano etico-economico fra socialismo e cristianesimo e più esattamente di una compatibilità di fondo fra il concetto socialista di proprietà col diritto naturale e con la morale cristiana. Quest'ultimo aspetto non esclude forse qualche possibilità di sviluppi e d'incontri e proprio alla luce dei principi del

---

[17] M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 355.

[18] È inammissibile perciò l'affermazione dell'A: « Wenn wir die Marxsche Religionsphilosophie von der Grundintention des Gesamtsystems her verstehen, ist zu betonen, dass der Mensch wie in politischer, moralischer und philosophischer auch in religiöser Hinsicht befreit werden sollte » (M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 354).

[19] Teniamo ora presente specialmente il maestro del Reding, fautore deciso della sintesi cristianesimo-socialismo, Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, Tübingen 1959.

cristianesimo e del tomismo sulla natura e sull'uso dei beni materiali nella società umana, come del resto anche i recenti documenti del magistero ecclesiastico sulla questione sociale apertamente riconoscono e propugnano: un socialismo che affermi la trascendenza e salvi la dignità spirituale dell'uomo e i diritti della persona umana non può che incontrarsi col cristianesimo e integrarsi in esso. Ma un tale socialismo non potrà mai essere nella linea di Hegel-Feuerbach-Marx-Engels-Lenin... perché negatori della trascendenza e del fondamento teologico della persona umana nel suo essere ed agire.

Che significa allora chiamare Marx realista? [20] La sola opposizione di Marx ad Hegel non basta a giustificare quest'impegnativa qualifica: l'opposizione di Marx ad Hegel è assai meno resistente dell'opposizione di Marx a Feuerbach e ciò è dimostrato, a detta dello stesso Steinbüchel [21], dalla ripresa fatta da parte di Marx del metodo dialettico. Marx anzi e con lui i teorici puri del marxismo rimproverano a Feuerbach la persistenza di « residui teologici » nella sua concezione statica e quindi assolutistica dell'uomo come « dio dell'uomo ». Marx si potrebbe dire realista in senso culturale e parlare del marxismo come realismo economico, politico, storico... ch'è quello di adeguarsi al corso della storia, di fare la « politica delle cose », come si dice: ma di questo « realismo » è piena la filosofia della storia e prima ancora e soprattutto la fenomenologia dello spirito di Hegel, che sono precisamente le fonti principali di Marx. Così il materialismo marxista è *monismo* come l'idealismo hegeliano: monismo dello Spirito assoluto questo, monismo dell'*homo oeconomicus* quello, e per ambedue il mondo della natura e della storia è il « campo di lotta » (*Kampffeld*) del progresso dell'uomo. Solo a questa condizione, cioè sulla base del monismo immanentistico, Marx ha potuto assumere da Hegel e in polemica con Feuerbach il « metodo dialettico » ch'è l'alpha e l'omega del marxismo, più che non dell'hegelismo stesso. Infatti per Hegel la dialettica riguarda l'*Erscheinung*, non il *Wesen* e non l'Assoluto: esso cioè indica il processo di « passaggio » e di riferimento della realtà empirica all'Assoluto, il superamento di quella che Hegel chiama giustamente la « cattiva infinità » (*schlechte Unendlichkeit*) ch'è il passaggio senza fine da finito a finito od anche il « passaggio dalla prima alla seconda imme-

---

[20] Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, ed. cit., p. 47.

[21] « Die Uebernahme der dialektischen Denkmethode charakterisiert die Stellung, die *Marx* in der Geschichte der Soziologie und Geschichtsphilosophie einnimmt » (Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, ed. cit., p. 49).

diatezza »[22], secondo un'altra felice espressione hegeliana ch'è passata (quasi) inosservata da parte della folta ed agguerrita schiera sia dei fautori come dei critici dell'hegelismo. Ma l'Assoluto ch'è in-sé-e-per-sé non diviene[23], ma è il centro immobile di convergenza di tutti i raggi. È per questo che la logica di Hegel coincide con la metafisica: checché sia della coerenza del sistema hegeliano, esso tuttavia pensava giustamente che il progresso dialettico esige il fondamento di una direzione e di un risultato, altrimenti è aperta la porta a tutte le soluzioni (capitalista compresa!) e a tutte le avventure (compresa la distruzione totale del genere umano, un'eventualità che ai nostri giorni si profila possibile non tanto per la potenza delle nuove armi quanto per il rifiuto del criterio supremo del loro uso).

Nel marxismo la concezione dell'uomo come *Naturwesen* e *Gattungswesen* è quella di un universale sospeso fra i due poli della natura e della storia i quali, lungi dal fornire una spiegazione e un fondamento, hanno essi stessi prima di tutto bisogno di spiegazione e fondamento[24]: così nel marxismo resta tutto campato in aria e affidato al caso della « cattiva infinità », al risultato di una « prassi » ch'è posta

---

[22] Hegel usa le espressioni: « *Wiederherstellung der Unmittelbarkheit* (*Enc. d. philos. Wiss.*, § 122; Hoffmeister 132), *Herstellung der ersten Unmittelbarkheit... das Unmittelbare durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufhebung des Negativen* » (*Wissenschaft der Logik*, III Buch, 3 Kap., Lasson II, p. 497 s.).

[23] « Das Wesen, so haben wir eben gesagt, ist nichts Anderes als der Gedanke selbst. Dem Wesen setzen wir die Erscheinung, Veränderung usw. entgegen. Es ist daher das Wesen, das Allgemeine, Ewige, das, was immer so ist. Gott stellt man sich in verschiedener Form vor, aber das Wesen Gottes ist das Allgemeine, das immer Bleibende, das durch alle Vorstellung Hindurchdringende » (G. W. Hegel, *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung: « System u. Geschichte der Philosophie », ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1944, p. 83 s.).

[24] L'errore della posizione di Steinbüchel e del « concordismo cattolico », fautore di un realismo marxista, è nell'accettazione a occhi chiusi del noto principio di Marx: « Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt » che viene così commentato: « Diese Erkenntnis hat den Idealismus endgültig überwunden, indem sie alle Ideengestaltung in Recht und Sitte, in Politik und Wissenschaft, in Philosophie und Religion als gesellschaftliches Produkt erkennt, also stets als etwas Sekundäres auffasst; sie ist zugleich die Grundlage für ein erkenntnistheoretisch begründetes System des Sozialismus, der nun selbst als ein soziales Ideal, ein Bewusstseinsinhalt, eine Notwendigkeit, die sich herleitet aus der wiederum von ökonomischen Verhältnissen bedingten Gesellschaftsstruktur » (Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, ed. cit., p. 32). Ma questo è semplicemente un accettare da Marx la dialettica circolare di economia e conoscenza, senza via d'uscita.

a legge del proprio divenire e ch'è sempre questionabile e perciò superabile. Che cosa hanno risposto o cosa possono rispondere all'accusa di quest'ambiguità di fondo i marxisti? Ci pare difficile che i marxisti possano rompere o scalfire la « coerenza interna » del loro sistema per mettere ordine nel fumo delle battaglie della storia e garantire una linea conclusiva del suo sviluppo: cercar di « concludere », anche senza ricorrere all'*Aufheben* hegeliano ripreso e depresso anch'esso dal marxismo, è sempre un elevare (*auf*), ma la *Geschichtsphilosophie* marxista — che fa della realtà economica il contenuto dell'essere umano — è unidimensionale e unilineare. Non solo la dialettica marxista esclude la possibilità di realizzare la fatidica soppressione delle classi, ma a rigore non riesce neppure a stabilirsi come dialettica che non sia quella del « salto » cioè della rottura e della violenza. Non si può quindi ricuperare un pezzo del « sistema », né in Hegel né in Marx, strappandolo dal sistema stesso per inserirlo in un'altra concezione d'indirizzo opposto: il trapianto, così come ogni trasfusione di sangue, devono appartenere allo stesso tipo biologico dell'ospite ed è questa lotta, dell'ateismo marxista contro la religione, che forma gran parte della storia contemporanea. Lo riconosce in fondo lo stesso Steinbüchel quando ammette che sia Marx come Hegel annientano la libertà e quindi la personalità del singolo e concepiscono la libertà come attività storica e collettiva e necessaria, perché propugnano la necessità del divenire storico ch'è nel marxismo il divenire necessario delle forze e leggi economiche. Ma qual è il « soggetto responsabile » di quest'ingranaggio? Hegel e il suo discepolo Marx rispondono: la grande personalità del proprio tempo. Sia pure, ma in forza di quale principio costoro — i potenti e i prepotenti — si arrogano una simile delega? E come è ammissibile una siffatta delega la quale finisce per sopprimere — a confessione ancora dello Steinbüchel — il nucleo più intimo e proprio dell'essere umano nella sua originalità di spirito, e per ridurlo a mero strumento di una pretesa necessità di sviluppo storico? [25].

---

[25] « Innerhalb der *Marxschen* Geschichtsauffassung dahin, dass der Mensch im tiefsten Grunde nur das ausführende Organ gesellschaftlicher Notwendigkeiten ist, dass eine Bewusstseinsgestaltung der Exponent und Anzeiger un-und überpersönlicher Gesetztmässigkeiten ist, dass er, wenn nochmals *Hegel* zu Wort kommen soll, nur das Akzidens des Allgemeinen, des Gesetzmässigen wird. Die Tendenz des *Hegelschen* Panlogismus begegnet uns auch in dieser letzten Frage der Marxschen Geschichtsphilosophie. Das Allgemeine — bei *Hegel* die Idee, bei *Marx* die Gesetzmässigkeit der ökonomischen Entwicklung — hebt zuletzt die persönliche Selbständigkeit und Freiheit auf » (Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, ed. cit., p. 54 s.).

Lo Steinbüchel discute quindi se le concezioni di Marx e Engels possono cadere sotto la qualifica di « materialismo »; egli riconosce e riporta le dichiarazioni esplicite di materialismo di Marx-Engels, la scelta da essi fatta dei termini « materialismo dialettico » (Marx) e « materialismo storico » (Engels), il richiamo ai materialisti francesi del sec. XVIII contro la sinistra hegeliana ancora astrattizzante e denuncia una posizione di realismo ingenuo ed in particolare la superficialità della critica di Engels alla « cosa in sé » di Kant. Ma egli trova un elemento completamente antimaterialistico proprio nella « concezione materialistica » della storia in quanto la storia è concepita come un dispiegamento dialettico semovente, tutto permeato di ragione e teleologico (*die vernunftvoll-teleologische* [...] *sich bewegende dialektische Entfaltung*), il quale escluderebbe perciò una spiegazione puramente meccanica del divenire storico. Ammettiamo anche — ci sembra di poter dire — che sia questa l'intenzione di Marx; osserviamo però che essa non è « portata » dalle premesse ora indicate, poiché in un mondo materialista o idealistizzante, ch'è dominato dalle leggi dell'economia secondo la necessità del divenire storico, nel quale il singolo è assorbito nell'universale [26], razionalità e teologia coincidono con la necessità.

Quanto poi all'antitesi materialismo-spiritualismo, non c'è dubbio che il marxismo ha fatto la sua scelta ben precisa: è il materialismo in cui si è capovolto l'idealismo di Hegel, « materialismo d'immanenza » e non materialismo fisico, è sensualismo dialettico, economismo dialettico... ma sempre materialismo: sarà in contrasto con Hegel, ma non col principio d'immanenza. È la « caduta » del principio d'immanenza nel materialismo fenomenologico [27], attraverso la gnoseologia sen-

---

[26] Lo Steinbüchel l'ha appena detto, ma giustamente ci ritorna sopra con forza: « Alle Individualität ist dann allerdings, *wie Hegel* wollte, Akzidens einer Allgemeinsubstanz, oder, um mit *Marx* diese metaphysische Basis zu verlassen, eine nebensächliche Auswirkung der allgemeinen, ökonomischen Gesetzmässkeit. Der Wert des Individuellen und seine Bedeutung liegt nur in dem Allgemeinen, das in ihm zum Durchbruch gelangt. Es ist die letzte, *monistische* Tendenz, die auch der materialistischen Geschichtsauffassung zugrunde liegt, die für Persönlich-Einzigartige keinen Raum und keine Bedeutung mehr lassen kann » (Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, ed. cit., p. 59). Più avanti si cita il principio tomistico: « Omne agens agit propter finem » (p. 66); se non che il fine suppone l'ordine dei fini e questo suppone a sua volta un Fine supremo trascendente.

[27] « Aber *metaphysischer* Materialismus und *historischer* Materialismus will lediglich eine *positivistische* Geschichtsbetrachtung sein, der im Gegensatz zu Hegels

sistica come in Marx, è forse l'atto di coraggio più notevole del pensiero moderno, un autentico *ernst-nehmen* del suo principio. Perciò si deve riconoscere che la restrizione di « ateismo politico » va contro il testo e il contesto. Lo Steinbüchel parla di « materialismo metafisico » ma il termine non ci pare esatto: il sensismo radicale a cui si ispira la gnoseologia marxista non ammette nessuna metafisica e del resto la polemica della sinistra contro la destra hegeliana è precisamente nella negazione della metafisica. La stessa polemica di Marx-Engels nel *Die Heilige Familie*, contro l'ala speculativa della sinistra, è ancora in funzione antimetafisica ossia per l'affermazione dello storicismo economico puro, senza residui. E antimetafisici sono per l'appunto i termini sacri di « materialismo dialettico » e « materialismo storico ».

Quando perciò si afferma con Reding che l'ateismo ha per Marx il significato di « mezzo di lotta » (*Kampfmittel*), non nega ma piuttosto presuppone che l'ateismo costituisca il nucleo della spiegazione del mondo e dell'uomo [28]: la politica è la decisione che l'uomo prende rispetto alla storia e al suo divenire, ma siffatta decisione presuppone la decisione o determinazione che l'uomo fa di sé e della natura e del suo rapporto alla natura [29]. Il fatto che il concetto marxista di « mate-

---

idealistischer Geschichtsauffassung nicht die Idee, sondern die ökonomische Realität Erklärungsgrund aller geschichtlichen Phänomene ist, letzthin auch der kulturell-geistigen Erscheinungen des historischen Gemeinschaftslebens: des Rechtes, der Moral, Religion, Philosophie » (Th. Steinbüchel, *Sozialismus*, ed. cit., p. 58, nota).

[28] Lo riconosce anche il Reding come primo punto o piano (*Schicht*): « Wie Viele seiner Zeitgenossen — ich nenne nur David Friedrich Strauss und den jungen Nietzsche —, entschied sich Marx für ein Wissen ohne Glauben. Die Welt ist ohne Gott zu erklären. Es braucht keinen Gott zu geben » (M. Reding, *Der Sinn des Marxschen Atheismus*, München-Salzburg-Köln 1957, p. 15). La questione sollevata da Steinbüchel e dal discepolo Reding risulta perciò compromessa in partenza: « Der philosophische Hintergrund in Marxens Begriff vom " Materialismus " ist, von seiner Dissertation über zwei antike Aufkärer an, der *Atheismus*. Die nähere Bestimmung seines eigenen, ökonomischen Atheismus erfolgt in der zweifachen Abgrenzung gegenüber dem klassischen Materialismus der französichen Aufklärung und gegenüber dem " humanem " aber bloss " anschauenden " Materialismus von Feuerbach. Alle drei Arten des Materialismus haben zur Voraussetzung den " wissenschaftlichen " Atheismus » (K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935, p. 180, nota 48).

[29] Categoricamente: « Es darf keinen Gott geben, sonst ist der Mensch von ihm abhängig, verdankt ihm Sein und Leben und ist ihm verpflichtet. Er ist mehr der selbstherrliche Demiurg seines Schicksals. Marx krönt seines theoretischen Atheismus mit dem Gedanken der Selbstschöpfung der Erde und des Menschen aus sich selbst » (M. Reding, *Der Sinn...*, p. 15 s.).

ria » abbraccia tutti i gradi del reale, e quindi anche le attività dello spirito, che non si tratta quindi della materia sorda e opaca della metafisica razionalistica, non cambia affatto, ma *aggrava* la posizione di ateismo del marxismo rendendola irrecuperabile in radice. La concezione marxista, come si è visto, restando fedele al principio di coscienza, assume per « realtà » fondamentale la sfera delle apparenze sensibili e delle produzioni sensibili dell'attività umana: quindi non solo è inconcepibile un assoluto trascendente come in Hegel, ma è esclusa per definizione ogni realtà spirituale come tale. L'ateismo che Bauer e Marx avevano ironizzato in Hegel nel *Die Posaune*... ha fatto ora un passo indietro ed è solidale strettamente col « nuovo » materialismo, appunto perché esso esprime lo (pseudo) spiritualismo hegeliano rovesciato. Del resto lo stesso Reding scrive: « La materia è l'Assoluto di Marx, come l'uomo era stato l'Assoluto di Feuerbach, lo spirito l'Assoluto di Hegel, l'indifferente era l'Assoluto di Schelling. E come lo spirito di Hegel toglie in sé tutti i gradi dell'essere, così la materia e la natura abbracciano la realtà puramente materiale come anche i fenomeni spirituali. Bisogna prendere sul serio la frase di Marx ch'egli ha rimesso in piedi Hegel; ma allora risulta che come lo spirito hegeliano include la materia, così la materia marxiana abbraccia anche lo spirito » [30]. Per questo appunto si deve ammettere che il cerchio della finitezza e perciò dell'ateismo si chiude a doppia mandata, prima in virtù del principio d'immanenza come tale e poi in virtù della riduzione della sfera dell'immanenza alla realtà sensibile e alla prassi materiale e sensibile dell'uomo: checché sia delle ambiguità interne a questa risoluzione, di cui si dirà a suo luogo nella discussione finale del principio d'immanenza.

Concludiamo intanto che se c'è un punto fermo nello sviluppo del marxismo, dal Marx giovanile fino a quello del *Capitale* e dal marxismo dei classici (Marx-Engels-Lenin) al marxismo contemporaneo di qualsiasi indirizzo economico-politico, è questo dell'ateismo e del materialismo di fondo. E secondo la nostra analisi ateismo e materialismo nel marxismo finiscono sul « materialismo fisico » o sullo scetticismo,

---

[30] M. Reding, *Der politische Atheismus*, ed. cit., p. 78. Di qui i marxisti di osservanza engelsiana, come Lenin, includono il concetto di « spirito » e di « società » in quello di natura (cf. Lenin, *Zur Frage der Dialektik*, in *Aus dem philosophischen Nachlass*, Berlin 1958, p. 285).

in virtù dell'*umanesimo* ch'esso rivendica [31]. Quando perciò si parla, per respingere l'accusa di ateismo dal marxismo, di « materialismo economico » e simili, non si fa che intensificare l'accusa stessa in quanto l'economia costituisce il punto di risoluzione della « antitesi » *fisica* di materia-spirito e lega l'uomo mani e piedi al rapporto con la natura e con la società storica in un rapporto di realtà materiali, che lo definisce senza residui. Così, un rapporto umano che non sia in natura economico-politico è, nell'ortodossia marxista, impensabile: tutto si svolge nella storia umana in virtù di lotte e tensioni di natura economica. Qui non c'interessano le ambiguità interne della dottrina marxista, la mistura o risultanza di dubbio gusto di realismo e idealismo, ma la chiarezza e coerenza del suo « progetto sull'uomo » che Marx ha portato avanti proprio a contatto e in polemica con lo pseudospiritualismo di Hegel. Marx l'ha proclamato in un testo ormai classico: « Nella produzione sociale della loro vita gli uomini entrano in rapporti determinati necessari, indipendenti dalla loro volontà, nei rapporti di produzione, i quali corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze materiali produttive. La totalità di questi rapporti di produzione forma la struttura economica della società, la base reale su cui si eleva una struttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme di coscienze sociali. La forma di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo della vita sociale, politica e spirituale. Non è la coscienza dell'uomo che condiziona il suo essere, ma viceversa è il suo essere sociale che condiziona la sua coscienza » [32]. È ovvio, ed è inutile insistere, che qui l'aggettivo « spirituale » ch'è opposto a processo vitale ha significato puramente culturale, perciò congiuntivo e non disgiuntivo rispetto alla vita fondamentale di natura economica. Lo dimostra il principio qui avanzato ossia: « non è la coscienza dell'uomo — ossia una qualità

---

[31] A questo proposito Engels, p. es. in un'importante lettera a Marx del 19 novembre 1844, dichiara di preferire l'ateismo di Stirner derivato dall'egoismo a quello di Feuerbach che parte da Dio per arrivare all'uomo: « Stirner hat Recht, wenn er " den Menschen " Feuerbachs wenigstens des Wesens des Christentums verwirft; der Feuerbachsche " Mensch " ist von Gott abgeleitet. Feuerbach ist auf den " Menschen " gekommen, und so ist " der Mensch " allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. Der wahre Weg, zum " Menschen " zu kommen, ist der umgekehrte » (*Briefwechsel zwischen Marx und Engels*, MEGA III, 1, p. 7).

[32] K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Vorwort; Volkausgabe, Berlin 1951, p. 13.

autonoma dell'uomo che lo elevi rispetto al condizionamento economico-sociale — che condiziona il suo essere, ma viceversa è il suo essere sociale che condiziona la sua coscienza »[33]. Si può riconoscere che la formula rivela una struttura hegeliana, in quanto pone l'esigenza della mediazione della coscienza immediata da parte dell'universale umano (*Gattungs-Naturwesen*), ma vi si dice anche che tale universale è costituito dalla totalità dei processi di produzione materiale. Il materialismo perciò di Marx ha fatto un passo avanti rispetto a quello di derivazione teologica di Strauss-Bauer-Feuerbach o psicologica (dall'egoismo) di Stirner e possiamo parlare indifferentemente di materialismo umanista, ateismo naturalista, umanesimo ateo... e simili, purché s'intenda sempre la dialettica binaria e reciproca dell'uomo con la natura. Tale dialettica va intesa non in senso qualunque ma elevato alla seconda potenza, in quanto la natura di cui si parla non è semplicemente quella ferma dell'oggettività astratta ma è il mondo in cui l'uomo si trova e che l'uomo stesso deve crearsi col suo lavoro. Engels e Marx sono stati perciò sull'essenziale completamente d'accordo ed un prolungamento o conciliazione del materialismo dialettico e storico in direzione del cristianesimo è ciò che proprio vogliono i marxisti ma con uno scopo ben diverso da quello inteso dagli ingenui cristiani.

---

[33] È stato notato che Engels finisce, a differenza di Marx, in una forma di materialismo più crasso di tipo darwinista (cf. G. Wetter, *Marxismo e ateismo*, in *Il problema dell'ateismo*, Brescia 1962, p. 139 ss.). Ma è stato anche notato che la differenza, se c'è, non incide sul problema di fondo: « Marxens Anthropologie darf nicht, wie es zuweilen geschieht, isoliert oder gar in Gegensatz zu den ontologischen Aussagen Engels betrachtet werden. Engels hat richtig verstanden, dass die anthropologischen Vorstellungen seines Freundes nicht nur eindeutig antitheistisch sind, sondern auch auf der antiidealistisch gefassten sinnlichen Natur Feuerbachs aufbauen. Daran änderte die Wahrung des dynamischen dialektischen Denkens Hegels durch Marx nichts. In dieser Erkenntnis hat Engels versucht, mit seiner materialistischen dialektischen Ontologie Marxens Anthropologie die ihr entsprechende metaphysische Grundlage zu geben » (P. Ehlen, *Der Atheismus im dialektischen Materialismus*, München 1961, p. 179). L'A. conclude: « Um eine wirklich " friedlichere Koexistenz von Marxismus und Christentum " herbeizuführen, müsste der Marxismus seine tragende Grundidee aufgeben. Was dann übrig bliebe, wäre aber kein Marxismus mehr. Wir sind vor allem deshalb ausführlicher auf die oben angeführten Marxdeutungen eingegangen, weil sie nach unserer Ansicht eine Verharmlosung des harten Marxchen Atheismus darstellen. Der von Marx begründete Dialektische Materialismus ist in seinem Kern gottfeindlich und deshalb auch menschenfeindlich » (ibid.).

In conclusione, comunque ci si volga, il significato profondo e veramente rivoluzionario del marxismo si dichiara in proporzione del doppio « internarsi » della natura nell'uomo e dell'uomo nella natura, ch'è di conseguenza un doppio allontanarsi dell'uomo da Dio [34]: l'alienazione dell'alienazione e la scomparsa delle classi ch'è il compito della dialettica e il τέλος della storia, diventa alla fine quel trascendentale « giudizio della storia » (*Weltgericht* = Schiller-Hegel) che attribuisce all'uomo il suo definitivo posto nella natura, non più e non soltanto come un « pezzo od elemento della natura » ma come quel « risultato » di cui parla Hegel nella *Vorrede* della fenomenologia a proposito dell'Assoluto vero di cui l'uomo ha preso il posto.

Ancora una chiarificazione sui rapporti fra religione e materialismo nel marxismo. Qualche critico ha prospettato il marxismo alla insegna del « messianismo » per la liberazione del proletariato, in un senso duplice: anzitutto, in quanto per Marx il cristianesimo sarebbe venuto meno al suo compito di liberare l'uomo dall'oppressione capitalista e invece la Chiesa si sarebbe alleata col capitalismo borghese; poi, in un secondo senso, ch'è quello più vistoso, in quanto Marx per la sua origine ebraica avrebbe assunto l'idea messianica di liberazione dell'uomo dall'oppressione del proletariato. Marx avrebbe perciò conservato l'idea centrale della storia, secondo la concezione ebraico-cristiana, come « storia della salvezza » (*Heilsgeschichte*) e della interpretazione della storia come « dottrina della salvezza » (*Heilslehre*) nel suo senso escatologico di rivoluzione della storia nella società socialista come « società senza classi » (*klassenslose Gesellschaft*). A questo modo... il proletariato non è una classe dentro, ma fuori della società presente e così per questo la possibilità di una società assoluta senza classi...: così il proletariato è la chiave per il problema dell'intera società come un tutto... Solo da questa prospettiva universale ed escatologica Marx può affermare che il proletariato è il « cuore » (*Herz*) e che la filosofia marxista è la « testa » della società del futuro [35]. Si tratterebbe cioè che come il lavoro umano prende il posto ed è sollecitato

---

[34] Cf., a questo riguardo, le osservazioni di E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1957, p. 30 ss. La conferma più ovvia della linea d'interpretazione da noi seguita è nell'antologia ufficiosa curata dall'« Institut für Marxismus-Leninismus beim Z K der S E D »: K. Marx-F. Engels, *Ueber die Religion*, Berlin 1958. Anche J. Lacroix: « Cette attitude entraîne chez Marx un athéisme qui n'est pas une superstructure de la doctrine mais qui lui est essentiel » (*Le sens de l'athéisme moderne*, Tournai-Paris 1958, p. 33).

[35] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, p. 42.

dall'idea di Dio, così l'idea dell'avvento della « società senza classi » è sollecitata e prende il posto del « regno di Dio », perciò... un regno di Dio senza Dio! [36]. La concezione non manca di seduzione: come in Hegel lo Spirito assoluto si attua nell'umanità storica, così in Marx il « proletariato » incarna in sé l'aspirazione e la missione della liberazione dell'uomo. Il proletariato è il protagonista della storia del futuro.

Non v'è dubbio che l'interpretazione è molto seducente, ma si deve anche osservare ch'essa va incontro a serie difficoltà all'interno delle stesse idee fondamentali del marxismo. Anzitutto, essa va contro il principio fondamentale dell'ideologia marxista dichiaratamente sensista che non ammette derivazioni religiose di nessun genere: è precisamente questo l'errore che Marx ed Engels rimproverano alla sinistra hegeliana teologica (Strauss, Bauer e allo stesso Feuerbach). La religione è l'alienazione fondamentale, ovvero l'alienazione responsabile di tutte le altre alienazioni: qui non si tratta, come fa Feuerbach, di negare conservando (*Aufheben*), ma di eliminare su tutta la linea fino a far scomparire il nome stesso di Dio, dell'immortalità, della religione in generale. Chi ha qualche familiarità con gli scritti di Marx e Engels non può che convenire sull'idiosincrasia radicale e totale ch'essi mostrano per tutto quanto sa di religione.

Poi, ed anche quest'osservazione ha il pieno appoggio dei testi sacri del marxismo, il concetto di *proletariato* non è preso affatto — nessuno ha mai trovato qualche riferimento negli scritti marxisti — da fonti o testi biblici. Esso ha origine piuttosto, com'è stato osservato, dalle indagini e osservazioni sociologiche e dall'interessamento di Marx per il proletariato della rivoluzione francese: secondo questa concezione la rivoluzione politica è possibile soltanto quando una determinata classe, sul fondamento della sua situazione storica, produce all'interno della società l'emancipazione della società come tale [37]. L'origine quindi della « emancipazione del proletariato », dell'avvento della nuova società senza classi, non è per nulla un'eco storico-sociologica della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù, e neppure si presenta come

---

[36] Cf. H. Rohr, *Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von K. Marx*, Tübingen 1962, p. 42 ss. L'A. cita per questa tesi oltre il Löwith, anche il celebre storiografo inglese A. J. Toynbee, seguito da W. Philipp, J. Taube e G. Wunsch che chiama Marx un « Lutero senza Dio » e la sua rivoluzione una « passione profetica » (*prophetische Leidenschaft*), una « escatologia secolarizzata ».

[37] Cf. H. Popitz, *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953, p. 92 ss. « Der Emanzipationsgedanke ».

il capovolgimento della dottrina cristiana della liberazione dal peccato e dal giudizio universale, ma è una concezione prettamente sociologica con un ben preciso riferimento storico agli ideali di libertà della rivoluzione francese, e alle condizioni attuali della Germania, ed un riferimento teoretico ch'è soprattutto la dialettica hegeliana della « coscienza infelice », del rapporto di « servo-padrone ».

È all'uomo, all'umanità in generale, che Marx, come Hegel, si rivolge: un riferimento positivo o negativo a qualsiasi religione che non sia da intendere come alienazione dell'alienazione, negazione della negazione, è del tutto assente non solo dalla sua opera scritta ma dalle sue aspirazioni e dai suoi progetti e soprattutto dalla sua concezione dell'uomo come *res naturae et historiae*, unico artefice della propria avventura. Engels non è meno esplicito ed il suo completo accordo con Marx è uno dei pilastri del marxismo contemporaneo sotto la guida del leninismo sovietico: le sfumature, se qualcuna ci fosse, fra Marx-Engels su questo punto, diventano insignificanti per il problema di fondo dell'affermazione o negazione di Dio.

Si potrà certamente discutere se l'ateismo marxista-leninista rappresenti l'evento risolutivo del « nostro secolo », ma per parte nostra ci sembra fuori discussione anzitutto che il marxismo è « strutturalmente » ateismo e nel senso più forte e secondo tutte le dimensioni o direzioni intenzionali che si possono in esso delineare: come immanentismo, radicalmente, e quindi come sensualismo e antropologismo, come materialismo dialettico e storico, come umanesimo scientifico, tecnico ed economico... o che altro dir si voglia. Le espressioni drastiche di Lenin sono coerenti e rimangono di stretta osservanza nei paesi a regime comunista [38]. Si può affermare anzi, almeno è questa la convinzione a cui siamo giunti risalendo al fondamento o ai fondamenti (poiché sono più di uno) del marxismo, ch'esso potrebbe modificare anche profondamente le proprie dottrine economiche — ed in parte sembra che già lo stia facendo (per esempio riguardo al diritto di proprietà) — ma non potrà mai rinunciare all'ateismo nel senso ch'è stato indicato, poiché esso coincide e s'identifica (come « formula negativa ») con la nuova concezione dell'uomo ch'è l'umanesimo positivo e costruttivo. Il principio fondamentale del pensiero moderno che fa scaturire

---

[38] Ved. al riguardo le dichiarazioni di Stalin e Krusciov, che su questo sono perfettamente d'accordo, riportate da H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*, in *Marxismus*, IV (Tübingen 1962), p. 69, n. 1. Questa « fedeltà all'ateismo » è uno dei punti fondamentali del leninismo, come si è visto.

dall'uomo e non dall'essere stesso il fondamento della verità e del valore ha avuto nell'ultimo secolo svariate « risoluzioni » atee: questo fatto se attesta da una parte l'ambiguità del principio d'immanenza e quindi la polivalenza antitetica dei suoi sviluppi e delle sue conclusioni — di razionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, positivismo e neopositivismo, pessimismo, titanismo, pragmatismo, esistenzialismo... — afferma anzitutto l'ateismo come presa di possesso che l'uomo ha fatto di sé mediante il principio d'immanenza. L'ateismo perciò non è più un problema né per Marx [39] e i giovani hegeliani, né per il pensiero contemporaneo: è un fatto acquisito e sta come un punto di partenza.

Esula dal nostro studio il problema del « comportamento » pratico dei governi marxisti verso i credenti: lo stesso Lenin, come si è visto, suggerisce come prima tappa la « tolleranza » per giungere progressivamente a risultati più vicini. Diverso certamente è il problema se la demolizione o critica che il marxismo fa della religione non si riveli diretta più alle religioni degenerate e possa perciò, alla fine, giovare alla religione vera ch'è il cristianesimo: ma l'eventuale risposta affermativa per noi resta d'interesse puramente fenomenologico e per situazioni individuali e collettive particolari, non tocca cioè la struttura della concezione marxista (e moderna) del mondo in generale. Dire diversamente è trastullarsi con parole e cullarsi in sogni vani.

Quando perciò si pone la duplice questione: 1) Appartiene alla essenza continua della religione di essere una sovrastruttura (*Ueberbau*) della società classista?; 2) Appartiene all'essenza continua del comunismo di essere come partito ateo e antireligioso? [40], crediamo si debba rispondere, senz'esitazione, con ordine inverso; ad 2: *affirmative*: il marxismo è intrinsecamente ateo ossia secondo la sua essenza, esattamente secondo la sua « doppia essenza » di derivazione idealistica e insieme materialistica; ad 1: la risposta è meno semplice perché il fatto religioso si presenta in forme assai complesse nella storia e nella vita dell'uomo.

Diciamo, *in primo luogo*, che la « religione » come tale non è e non può affatto essere una sovrastruttura della società classista: essa esprime il rapporto fondamentale dell'uomo a Dio come Fine ultimo

---

[39] « Der Atheismus ist für ihn [Marx] kein Problem, sondern ein Selbstverständlichkeit » (L. Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*, in *Marxismus-Studien*, III [1960], p. 42).

[40] Cf. H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik*..., l. c., p. 114.

ed è quindi presupposto come un principio del comportamento che l'uomo ha non solo verso la società e la natura ma anche verso se stesso; *in secondo luogo*, i casi storici di qualche religione asservita ad una classe dominante vanno perciò attribuiti alla prepotenza della politica e non alla religione in sé e per sé: soprattutto siffatta degenerazione non va attribuita alla dottrina del cristianesimo che comanda « di dare a Dio ciò ch'è di Dio e a Cesare ciò ch'è di Cesare » e distingue perciò nettamente le due forme di vita e di rapporti dell'uomo; *in terzo luogo*, ed è la risposta fondamentale, dobbiamo affermare che se il cristianesimo ha potuto essere dichiarato da alcuni Stati ed in certe epoche come la « religione dello Stato », non ha cessato per questo di essere la « religione storica » dell'uomo e di ogni uomo e per ogni civiltà. Perciò anche quando e presso quegli Stati nei quali la religione e il cristianesimo non fossero più riconosciuti, essi mantengono intatte le proprie istanze che trascendono gli interessi temporali sia degli Stati come degli individui. Ciò non toglie di poter riconoscere, anzi giustifica, la possibilità che l'urto gigantesco e la rottura che il marxismo ha dichiarato ad ogni religione ed al cristianesimo in particolare, preparando direttamente e indirettamente il tramonto della società chiusa capitalistica, possano giovare ad una « rinascita » della religiosità autentica e ad una ripresa del cristianesimo più rispondente ai principi e più vicina allo spirito del Vangelo, libera cioè dalle deformazioni di complesse e ricorrenti situazioni storiche. L'ottusità poi fondamentale di Marx e del marxismo di ogni tinta è di non accorgersi dell'equivoco od errore di voler superare il capitalismo muovendo dalla sua stessa concezione materialistica dell'uomo unicamente come essere sensibile economico: è dalla concezione dell'uomo, e quindi dell'essere che la sottende, che bisogna partire, come si è detto. In questo punto, il marxismo non ha nessun vantaggio ideologico sul capitalismo e mai lo potrà avere fin quando professerà il materialismo e la lotta di classe dove vale il criterio del più forte, ch'è la legge della foresta: così il marxismo ha battaglia perduta, prima d'incominciarla.

La prima domanda e l'atteggiamento fondamentale verso l'ateismo marxista non è su Dio, ma sull'uomo: Dio esiste *per* l'uomo in quanto l'uomo si percepisce e apprende come « spirito » e soggetto libero cioè persona. Perciò l'uomo si pone il problema dell'essere, della verità, della giustizia sociale...; mentre per l'animale vale solo la legge del più forte, ma l'animale non è spirito. Aveva ragione allora Kant su questo quando poneva... tutto l'interesse della ragione, sia speculativa come pratica, nelle tre questioni: « Cosa posso sapere? — Cosa posso fare?

— Cosa posso sperare? », per venire ad una risposta sulla questione primaria: « Cos'è l'uomo? » [41], senza la quale tutto resta in aria.

Poi il secondo errore metodologico dell'ateismo marxista, derivato da Feuerbach, è di considerare il concetto di Dio come un'illusione psicologica e di ridurre il monoteismo ad un « precipitato » del politeismo, mentre in realtà si tratta di stabilire il primo Principio dell'essere e l'ultimo Fondamento della verità o della giustizia senza il quale l'uomo non può essere uomo. È strano, ma significativo, che tutta la dottrina di Marx sulla religione abbia il suo nucleo nella polemica giovanile contro la dottrina di Plutarco che Dio punisce i cattivi e premia i buoni e nella riduzione epicureo-lucreziana dell'origine della religione nella « paura »: Marx ne deduce l'identità di fondo della religione di Plutarco con quella di Epicuro [42]. Tuttavia ci sembra che sia troppo sbrigativo il metodo dei teologi protestanti di saltare a piè pari il momento speculativo per contrapporre direttamente all'ateismo moderno e marxista il « Dio vivo della coscienza cristiana » come un *prius* logico e metodologico e di dichiarare perciò inesistente il problema dell'esistenza di Dio [43]. Prima del Dio della fede, c'è il Dio della ragione, e tocca alla ragione purificare la ragione dagli errori (di Epicuro, di Kant, di Hegel...) nel suo itinerario verso Dio.

---

[41] E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Methodenlehre; A 805, B 833, Reclam 610.

[42] Cf. K. Marx, *Dissertation*. Aus der Vorarbeiten [Die Furcht und das jenseitigen Wesen]; K. Marx, *Frühe Schriften*, ed. cit., Darmstadt 1962, Bd. I, pp. 91, 956 con la (prima) citazione significativa presa dal *Système de la nature* di D'Holbach. Per l'analisi di questi testi, v.: K. E. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen 1961, p. 115 ss.

[43] Alcune formule: « Einen Gott, den " es gibt ", gibt es nicht » (D. Bonhoeffer). « Gottes Dasein kann darum nicht geleugnet werden, weil es erst begriffen sein müsste, um geleugnet werden zu können. Es kann nicht bewiesen werden, dass Gott ist, aber es kann bewiesen werden, dass der Satz " Gott ist nicht " töricht ist » (apud: H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik*..., l. c., p. 139). Il Gollwitzer conclude (beato lui!) sulla linea del Barth che l'ateismo non esiste: « Was ist nun dieser Atheismus eigentlicht? Offenbar eine Verneinung, die es gar nicht gibt, die eine unmögliche Möglichkeit ist » (l. c., p. 140). Questi allegri teologi, e non essi soltanto, rigettano in blocco la filosofia realistica o idealistica che sia, senz'accorgersi di lasciar così libero il passo ai negatori di Dio riposando sulla comoda affermazione che... l'ateismo è impossibile! Sulla posizione di Bonhoeffer e della « Teologia della morte di Dio » (*Death-of-God Theology*), che da lui ha preso l'avvio, ved. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 419 ss.

VI

L'ATEISMO RELIGIOSO DELL'EMPIRISMO ANGLO-AMERICANO

Se si può riconoscere che la filosofia delle nazioni moderne si è sviluppata per mutui influssi come un sistema di vasi comunicanti — e ciò vale in particolare per la tematica che riguarda l'Assoluto — è anche innegabile che ogni tipo di cultura accentua un particolare orientamento nella sua sfera intenzionale mediante il quale riceve gli influssi degli altri indirizzi, li assimila e li ritrasmette nel circolo del pensiero umano.

Il pensiero inglese, come già si è visto, s'è decisamente qualificato rispetto al principio d'immanenza che veniva risolto nell'immediatezza di esperienza: a questo modo esso attua in una forma quasi insensibile, ma insieme radicale, il passaggio fra il pensiero medievale e quello moderno con una continuità che è evidente ed enigmatica a un tempo, quale forse non si riscontra in alcun'altra direzione speculativa benché più decisa e precisa nella propria qualificazione. E ciò che sorprende — ma si tratta di una sorpresa appena in superficie, qualora si dovessero prospettare la coerenza e l'unità convergente delle correnti del pensiero moderno — è il fatto che proprio nell'empirismo inglese — malgrado la sua prospettiva di soggettivismo empirico — si manifestano le maggiori e più persistenti riluttanze ad una professione di ateismo: lo stesso Hume, come si è visto, vi si oppose, limitandosi ad esercitare i suoi dubbi sulla « determinazione » positiva nella dottrina e pratica religiosa. Ma Hume, come aveva negato la causalità quale relazione d'idee per affermarla come impulso e credenza naturale, poteva anche spargere dubbi sulle dimostrazioni e sulla dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio e mantenere insieme che « qualche » convinzione sull'Essere supremo giaceva nel fondo della coscienza come fondamento per un riferimento o aspirazione dell'intero movimento dell'esperienza. Né intuizione, né dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma neppure l'elevazione dialettica dalle realtà finite fino all'Assoluto che finiva per sommergere l'Infinito nel finito: piuttosto si tratta — checché sia della coerenza formale di una « posizione teologica » dell'empirismo — di una « permanenza » dentro la coscienza di un'esigenza a fondarsi in un Principio il quale pur essendo immanente all'atto d'esperienza nel suo costituirsi lo consolidi nel suo fluire e articolarsi molteplice. È questo allora ciò che spiega la persistenza

del problema di Dio nella filosofia dell'empirismo inglese così da farlo resistere allo stesso scatenarsi del positivismo e dell'hegelismo ateo continentale [1]. Ma con quale effetto?

---

[1] La spinta responsabile o lo stimolo polemico, che dir si voglia, dello sviluppo del neorealismo od empirismo inglese è indicato ancora nel dualismo che risale alla posizione cartesiana, un dualismo doppio: anzitutto psicofisico, con la distinzione-separazione di anima e corpo; poi epistemologico, di oggetto e rappresentazione ossia e soprattutto il dualismo di « contenuto » o dato ch'è presentato indubbiamente e immediatamente ad un certo momento nella coscienza e la « realtà che si suppone sia conosciuta » grazie al dato stesso. Lo sviluppo allora della filosofia moderna, ed in particolare di quella inglese (p. es. Locke), ha chiarito che tale dualismo porta inevitabilmente allo scetticismo poiché si tratta di una posizione intrinsecamente contraddittoria. Essa infatti fa capo ad un « conoscere mediato » (*mediate Knowing*) il quale è intrinsecamente contraddittorio. Se si vuole conoscere il reale si deve superare ogni « dualismo ». Per questo W. James nel suo famoso saggio: *Does Consciousness Exist?* (1904) ha attaccato alla radice il caposaldo cartesiano del dualismo di idee e oggetti e concludeva per la loro unità nella realtà: « That entity is fictitious, while thoughts in the concrete are fully real. But thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are » (W. James, *Essays on Radical Empiricism*, ed. R. B. Perry, London-New York 1912, p. 37). Si tratta quindi di superare, come lo James tornava ad insistere, il dualismo fondamentale di soggetto e oggetto, « ...les deux jambes sans lesquelles il semble que la philosophie ne saurait faire un pas en avant ». Tocca decidersi e nel conflitto è la coscienza che deve cedere: « Je crois que la conscience, telle qu'on se la représente communément, soit comme entité, soit comme activité pure, mais en tout cas comme fluide, inétendue, diaphane, vide de tout contenu propre, mais se connaissant directement elle-même, spirituelle enfin, je crois, dis-je, que cette conscience est une pure chimère ». Perciò occorre fare il passo risoluto verso il « monismo » epistemologico: « Admettons que la conscience, la *Bewusstheit*, conçue comme essence, entité, activité, moitié irréductible de chaque expérience, soit supprimée, que le dualisme fondamental et pour ainsi dire ontologique soit aboli et que ce que nous supposions exister soit seulement ce qu'on a appelé jusqu'ici le *contenu*, le *Inhalt*, de la conscience » (*Essays*..., ed. cit., p. 222 s.; cf., a p. 232 ss., il riassunto in sei punti o tesi che James fa della sua posizione). W. James è stato il brillante iniziatore di quella che si può dire l'epurazione del substrato fisico-metafisico della filosofia occidentale e l'affermarsi del neorealismo nel mondo anglosassone (cf. Arthur O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism*, An Inquiry Concerning the Existence of Ideas, London 1930, p. 45 ss.).

1

IL COSIDDETTO « PRINCIPIO D'ESPERIENZA »

Il principio dell'empirismo è più esigente di quanto lo sviluppo razionalistico e idealistico del principio d'immanenza ha potuto far credere ed ora, nella filosofia contemporanea, sta prendendosi una clamorosa rivincita: l'impossibilità o « superamento » (*Ueberwindung*) di qualsiasi metafisica ch'è proclamata oggi dal marxismo come dall'esistenzialismo, dalla fenomenologia come dal neopositivismo... attesta la perennità e l'efficacia, sia pure a lunga scadenza, del principio empirista. Esso nella sua esigenza fondamentale afferma che il concreto deve precedere l'astratto, esige che la verità sia data in forma di « presenza » e sia perciò ricondotta a qualche forma d'immediatezza la quale non si può dare nella sfera astraente dell'intelletto, né in quella discorsiva della ragione. Il razionalismo ha certamente buon gioco — come si vede in Hegel — nel rimproverare all'empirismo che « ... invece di cercare il vero nel pensiero lo va a cercare nell'esperienza sia esterna come interna » [1]. Ma l'empirismo può ribattere che anche l'idealismo non può fare a meno dell'esperienza e deve anch'esso partire dall'esperienza: il problema non è quindi di dissolvere l'esperienza nel pensiero o il pensiero nell'esperienza, ma di chiarire la mutua appartenenza ed il rispettivo rapporto di fondazione per un esistente com'è l'uomo. Poiché se è vero ch'egli può pensare soltanto secondo leggi generali, ciò vale sempre rispetto ad una realtà che gli è anzitutto data e offerta e di cui si sente prima spettatore e solo in un secondo tempo attore. Perciò Hegel stesso riconosce all'empirismo « questo gran principio » (*dies gross Prinzip*) che ciò ch'è vero deve essere nella realtà e per la percezione, poiché anche la filosofia conosce solo ciò

[1] G. W. Hegel, *Enc. d. philos. Wiss.*, § 36, ed. Hoffmeister, p. 63.

che è, a differenza di quanto appartiene al « dover essere » che perciò ancora non è [2].

Ed è istruttivo ed inatteso il commento hegeliano al principio empirista, ch'è stato riportato con lo stile più sciolto della lezione diretta: lo riferiamo nei punti principali come documento significativo per chiarire non solo lo sviluppo del principio di immanenza, ma anche la presenza del pensiero hegeliano nelle direzioni più disparate del pensiero contemporaneo ed il suo trapianto in un clima speculativo d'ispirazione antitetica come quello empiristico. Venne dall'empirismo, leggiamo, l'appello: Via con le vuote astrazioni, contemplate le vostre mani, comprendete il « qui » (*das Hier*) dell'uomo e della natura, godete il presente; bisogna ammettere, commenta Hegel, che c'è in questo un momento giustificato nella sua essenza. Il « qui », il presente, l'aldiqua deve prendere il posto del vuoto aldilà, delle ragnatele e delle forme nebulose dell'intelletto astratto ossia ottenere la determinazione infinita. L'intelletto arraffa solo determinazioni finite le quali sono infondate e labili: solo la ragione ha l'impulso in generale di trovare una determinazione infinita, non però nel tempo ma nel pensiero. Così allora quest'impulso concepisce il presente, il qui, il questo che ha in sé la forma infinita, benché non ancora nella vera esistenza di questa forma. L'esterno è *in sé* il vero, poiché il vero è realmente e deve esistere. La determinatezza infinita perciò, che la ragione cerca, è nel mondo, anche se nella sua verità in ogni singola forma sensibile. Più vicina è ora la percezione (*Wahrnehmung*), la forma in cui dev'essere compresa, e ciò è il difetto dell'empirismo. La percezione come tale è sempre qualcosa di singolo e transitorio: il conoscere non può perciò fermarsi ad essa, ma cerca nei singoli [oggetti] percepiti l'universale e il permanente (*das Allgemeine und Bleibende*) e questo è il progresso dalla pura percezione all'esperienza (*Erfahrung*). [A questo punto però si manifesta l'errore dell'empirismo]. Per fare esperienze, l'empirismo si serve soprattutto della forma dell'*analisi*. Nella percezione c'è un concreto molteplice, le cui determinazioni devono essere esposte, e questa frammentazione ha quindi il significato di dissolvere e separare le determinazioni dalle connessioni prodotte dall'esperienza per aggiungere soltanto l'attività soggettiva del separare. L'analisi è pertanto il pro-

---

[2] « Es liegt im Empirismus dies grosse Prinzip, dass was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muss. [...] Wie der Empirismus erkennt auch die Philosophie nur das was ist; sie weiss nicht solches was nur sein *soll und somit nicht da ist* » (*Enc. d. philos. Wiss.*, § 38, ed. Hoffmeister, p. 64).

gresso dall'immediatezza della percezione al pensiero in quanto le determinazioni, che l'oggetto analizzato contiene in sé unificate, ottengono la forma dell'universalità per il fatto che vengono separate. L'empirismo, in quanto analizza gli oggetti, si trova nell'errore quando pensa di lasciarli tali e quali sono, poiché in realtà trasforma il concreto in qualcosa di astratto. Quindi succede che ciò ch'è vivente, è ucciso, poiché è vivente solo il concreto, l'Uno. Parimenti quella scissione deve accadere per [poter] comprendere che lo spirito stesso è la separazione in sé. Questo però è solo *un* lato, e la cosa principale consiste nell'unificazione di ciò ch'è stato separato.

Hegel passa quindi a mostrare i rapporti fra l'empirismo e il pensiero astratto della metafisica antica: questa ha per contenuto quegli oggetti universali della ragione che sono Dio, l'anima e il mondo in generale; questo contenuto era preso dalla rappresentazione (*Vorstellung*) e l'opera della filosofia consisteva nel riportare i medesimi alla forma del pensiero. Altrettanto vale per la filosofia scolastica, per la quale i dogmi della Chiesa cristiana rappresentavano il contenuto presupposto per procedere ad una più precisa determinazione e sistematizzazione dei medesimi mediante il pensiero. Di tutt'altra natura è il contenuto presupposto dell'empirismo ch'è il contenuto sensibile della natura e il contenuto dello spirito finito. Qui si ha davanti a sé la materia finita e nell'antica metafisica l'infinità. Questo contenuto infinito allora viene reso finito dalla forma finita dell'intelletto. Nell'empirismo noi abbiamo la medesima finitezza della forma ed inoltre anche il contenuto è finito. Anche il metodo in queste due maniere di filosofare è il medesimo, poiché ambedue procedono da presupposti come da qualcosa di fermo. Per l'empirismo in generale il vero è l'esterno e anche quando si conosce l'esistenza di qualcosa di sovrasensibile non si può ottenere una conoscenza del medesimo ma ci si deve attenere necessariamente alla sfera della percezione. È ciò che poi è stato indicato come materialismo per il quale la realtà oggettiva è la materia come tale. Ma la materia è qualcosa di astratto che non può, come tale, essere rappresentato e perciò si può dire che non esiste materia alcuna, poiché essa esiste sempre come qualcosa di concreto, di determinato. [E qui si vede il lato manchevole dell'empirismo]. Parimenti l'astratto ch'è la materia dev'essere così il fondamento per ogni oggetto sensibile: il sensibile in generale, l'assoluta singolarizzazione in sé e quindi lo scambievole trovarsi separato (*das Auseinanderseyende*). Infatti solo questo sensibile è e resta per l'empirismo un che di dato e così questa è una dottrina della illibertà (*Unfreiheit*), poiché

la libertà consiste infatti in questo che io non ho assolutamente nessun Altro contro di me, ma dipendo da un contenuto che io stesso sono. Parimenti da questo punto di vista si ha che ragione e non-ragione (*Vernunft und Unvernunft*) sono solo oggettivamente, cioè noi ci lasciamo cadere il dato così com'esso è e noi non abbiamo nessun diritto poi di chiedere se e fino a che punto il medesimo è in sé razionale [3].

L'errore quindi dell'empirismo è nel suo « razionalismo », nel suo isolare dal tutto i contenuti e momenti particolari dell'esperienza, nel suo continuo interrompere la corrente dello spirito e nello scindere e frammentare le forme e manifestazioni della vita spirituale mettendole così una fuori dell'altra e cadendo perciò nello *scetticismo* in quanto l'esperienza immediata, ch'è assunta come unico criterio e fonte di verità, non è in grado di fondare le verità necessarie e universali. Nell'empirismo la necessità e l'universalità sono ancora concepite come caratteri del contenuto e non ancora dell'atto, quindi l'inevitabilità dello scetticismo: Hume però, come si è accennato sopra, aveva intravisto l'originalità dell'*a priori* come gliene dà atto onestamente Kant e sorprende ora il modo sbrigativo di Hegel [4]. Il riconoscimento che l'empirismo aveva colto il principio della verità come « presenza » nell'esperienza ha il suo posto nel primo cioè l'infimo stadio della fenomenologia ch'è « la certezza sensibile » (ossia il « questo » e l'« opinare »), il quale ha lo scopo precisamente di spostare la certezza completamente dal contenuto per concentrarla sull'atto di coscienza, sull'Io come principio dell'affermazione e quindi come ponente rispetto all'essere: la logica hegeliana fa lo stesso cominciamento puro, ma attenendosi alla pura forma cioè all'Essere vuoto. L'empirismo posteriore, malgrado influssi e riflessi idealistici, rimane fedele al suo principio ispiratore di riferire la verità alla presenza dell'immediato nella percezione: si deve

---

[3] *Enc. d. philos. Wiss.*, § 38, Zusatz, ed. L. von Henning, Berlin 1840, p. 80 ss.

[4] Hegel rimanda al suo articolo del 1802 di recensione allo Schulze: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (cf. *Erste Druckschriften*, ed. Lasson, Leipzig 1928, spec. pp. 175 ss., 193 ss.) dove manca però ogni accenno esplicito a Hume, al quale invece l'*Enciclopedia* riconosce di aver messo per fondamento — contro lo scetticismo greco — la « verità dell'empirico, del sentimento e dell'intuizione » ossia il principio dell'attività pura della coscienza. Mentre lo scetticismo antico consisteva nel ritorno alla coscienza singola in modo che per lui questa non è la verità, lo scetticismo moderno invece ha « fede » nella realtà dell'autocoscienza e può essere considerato già come una tappa dell'idealismo (cf. *Geschichte der Philosophie*, Teil III, ed. Michelet, Berlin 1844, p. 440).

probabilmente a questa forma d'immanenza ancor dualistica se il problema di Dio vi persevera e cerca di resistere al principio profondo dissolvente.

Il divenire dell'esperienza e la finitezza di Dio (J. S. Mill, W. James)

La persistenza, per quanto illecita, dell'affermazione teistica nel pensiero moderno si presenta connessa alla concezione della necessità di una presenza ovvero connessione dell'Infinito e dell'Assoluto col divenire del contingente: dopo Hegel questo rapporto si mostra insostenibile e l'ateismo si afferma come « coerenza » inderogabile nella sinistra hegeliana. Diversa però è la situazione in quelle filosofie dell'esperienza che considerano il divenire e la sua verità non più da parte del soggetto ma dell'oggetto stesso ossia della natura e della storia e dell'uomo in esse; quindi il Dio ch'è postulato a fondamento dell'ordine di una realtà finita non è più pensato come Infinito ma come finito, così com'è finito l'orizzonte che lo richiama alla coscienza [5]. Si potrebbe quasi dire che, come per Hegel, Dio è il Tutto del reale ch'è concepito come infinito, così, nell'empirismo teistico, Dio è il tutto del reale ch'è concepito come finito: questa finitezza può essere concepita o affermata semplicemente ossia in forma statica oppure in forma dinamica cioè evoluzionistica e in questo ultimo caso può affiorare qualche considerazione del « divino » come infinito. Infatti è del « divino » che si potrebbe parlare, e non propriamente di Dio, in queste concezioni che assorbono ovvero includono Dio nella finitezza del mondo. Ci limiteremo, come al solito, a cogliere lo sviluppo essenziale del principio.

---

[5] La teoria finitista sembra di lunga data: « The theory of a finite God is not a recent invention but is adumbrated throughout the history of philosophy. The Platonic demiurge, the Aristotelian prime movers, and the Averroistic first cause are more remote examples in the finitist tradition, and the problem becomes a steady concern during the modern period. Locke was well aware of the finitist implications of the rationalistic, deductive approach to God, providing him with one of his strongest reasons for rejecting the a priori method in philosophy. Within the empiricist line itself, Hume and Voltaire deemed a finite Deity to be probably the safest inference from the order in nature » (J. Collins, *God in Philosophy*, Chicago 1959, p. 286).

Per JOHN STUART MILL (1806-1873) il significato e valore della religione è funzione diretta della sua utilità ossia rispondenza alle esigenze della condotta umana: ora non v'è dubbio che la religione è fonte per l'uomo di profonda soddisfazione personale e di sentimenti elevati. Così la fede in Dio, o negli dèi, e la credenza in una vita dopo la morte, diventa la trama che ogni mente, a seconda della propria capacità, riempie con proprie immagini di ideali ch'essa può copiare o inventare. Ognuno spera di trovare nell'altra vita il bene che non è riuscito a trovare sulla terra, oppure spera il meglio di ciò che gli è stato suggerito dal bene ch'egli ha parzialmente visto o conosciuto sulla terra... Fin quando la vita umana è insufficiente a soddisfare le aspirazioni umane, ci sarà sempre l'aspirazione per le cose più alte e per una consolazione più duratura la quale trova la sua soddisfazione più ovvia nella religione [6]. La posizione epicurea: « mangiamo e beviamo, perché domani morremo », non può aver valore definitivo.

Evidentemente si tratta di una costruzione dell'immaginazione e più esattamente di una « speranza dell'immaginazione » (*hope of imagination*), la quale però non è affatto interpretata in termini di « alienazione » come nella sinistra hegeliana e nella filosofia contemporanea, ma piuttosto di un consolidamento crescente dell'essere umano. D'accordo con Hume, il Mill afferma che la prima tappa della religione e del teismo è stato il politeismo, nel quale ciascuna delle varie divinità ha la sua porzione di realtà da governare: però il monoteismo, l'affermazione dell'assoluta unità della divinità, si concilia meglio con i risultati della scienza. Abituati come siamo, egli osserva, a trovare in proporzione dei nostri mezzi di osservazione un inizio definito per ogni fatto individuale; e poiché dovunque c'è un inizio noi troviamo che c'era un fatto antecedente (da noi chiamato causa) senza il quale il fenomeno che così comincia non sarebbe stato: era impossibile che la mente umana non chiedesse se il tutto, di cui questi fenomeni particolari sono una parte, non abbia anch'esso un inizio... se non ci fosse un antecedente per l'intera serie di cause e di effetti che noi chiamiamo Natura. L'unica risposta soddisfacente a questo problema è il tei-

---

[6] J. Stuart Mill, *Three Essays on Religion, Nature.* The Utility of Religion and Theism, London 1874, p. 104. A causa del principio utilitarista che l'ispira, questa dottrina vede subito un netto contrasto fra il Dio della natura e quello della Rivelazione e sta apertamente col deismo ossia per la superiorità del primo sul secondo, pur ammettendo, p. es., la sublimità del Discorso della Montagna (*Op. cit.*, p. 112 s.).

smo [7]. Osserviamo subito, e l'osservazione per i fini della nostra ricerca ha la sua importanza, come il *Belief* humiano trova ancora — dopo gli sviluppi di Hamann e specialmente di Jacobi e dello stesso Kant — una nuova continuazione positiva per la riconquista di quel mondo metafisico che il *cogito* riflessivo ovvero dubitante aveva perduto [8]. Richiesta dalla considerazione scientifica del mondo, la posizione teistica deve adeguarsi alla medesima e alle verità generali ch'essa ha potuto stabilire: bando perciò ad ogni concezione antropomorfica di un Dio dalla volontà variabile che muta i suoi decreti di volta in volta (*pro hac vice*). Si deve tener fermo che i fenomeni della natura accadono secondo leggi necessarie generali. Essi si originano da precisi antecedenti naturali. Pertanto se la loro ultima origine risale ad una volontà, questa dovrà aver stabilito le leggi generali e voluto gli antecedenti. Se c'è un Creatore, la sua intenzione dev'essere stata che gli eventi dipendessero da antecedenti e fossero prodotti secondo leggi fisse. Ma concesso questo, conclude Mill, non c'è nulla nell'esperienza scientifica che si opponga alla fede che queste leggi e sequenze siano per loro conto dovute alla divina volontà. E neppure è necessario supporre, riprende il Nostro criticando la posizione deistica più rigida, che la divina volontà si sia esercitata una volta per tutte e, dopo aver messo in moto il sistema, Iddio l'abbia lasciato andare avanti per conto suo e si sia messo in disparte: la scienza non ha nulla da opporre alla posizione che ogni evento risulti da una speciale volizione della Potenza suprema dirigente, purché questa potenza aderisca nelle sue volizioni particolari alle leggi generali ch'essa stessa ha stabilito [9]. Se la condizione apposta dal Mill fosse assoluta, escluderebbe quell'intervento diretto e speciale di Dio ch'è il miracolo e allora la sua posizione ricadrebbe nel deismo che riconduce Dio al concetto di Ragione universale e non gli riconosce il carattere di *persona*, una tappa decisiva — come si è visto — per l'affermazione dell'ateismo moderno. Il Mill parla invece di « evidenze del teismo », adattate alle diverse condizioni culturali degli uomini: ma si devono anzitutto criticare e respingere gli argomenti *a priori* e non validi.

---

[7] J. Stuart Mill, *Three Essays...*, ed. cit., p. 133 s.

[8] Cf. sull'evoluzione del concetto di *Belief* la polemica del Mill contro l'Hamilton il quale concepiva una « credenza senza conoscenza » (*Belief without Knowledge*) in quanto riservava il *Belief* all'apprensione dei primi principi e il conoscere alle conclusioni derivate dai medesimi (J. Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, V ed., London 1889, p. 74 ss.).

[9] J. Stuart Mill, *Three Essays...*, ed. cit., p. 136.

Il primo e più noto è quello della Prima Causa, ma esso è assolutamente privo di qualsiasi valore per la fondazione del teismo. La ragione di ciò sta nel fatto che non c'è bisogno di alcuna causa per l'esistenza di ciò che non ha inizio; ma la materia e la forza, che formano la natura, non hanno avuto alcun inizio secondo quel che la nostra esperienza ne può giudicare. Ogni cambiamento del mondo visibile è condizionato da un cambiamento precedente, e dall'osservazione del fenomeno come a noi si presenta non emerge necessità alcuna di arrivare ad una prima volizione: « Il mondo, con la sua semplice esistenza, non dà affatto una testimonianza di Dio »: e ciò vale sia nella sfera materiale della natura sia per la sfera delle coscienze (*Minds*) le quali hanno avuto inizio nel tempo: « Certamente ognuna di esse, come ci attesta l'esperienza, è stata causata, ma non è necessario che la loro causa sia stata un'Intelligenza prima » [10]. È ancora la nozione di causa proposta da Hume, non senza un evidente influsso kantiano: il rapporto causale vale solo per il mondo sensibile.

Non miglior sorte tocca all'argomento preso dal « consenso universale dell'umanità » (*general consent of Mankind*), il quale implicherebbe l'esistenza negli uomini di una particolare facoltà naturale per conoscere Dio: ciò che nessuno ha potuto mai osservare né provare, anzi si può concepire benissimo che alcuni siano senz'altro sprovvisti di siffatta credenza o facoltà. Altrettanto dicasi degli argomenti ontologici, proposti nel pensiero moderno a cominciare da Cartesio ma demoliti da Kant alla radice [11]: ma neppure il nuovo argomento di Kant preso dall'esistenza della legge morale, ch'esige necessariamente un supremo legislatore, risulta convincente, poiché il sentimento dell'obbligazione morale è sentito altrettanto bene anche da coloro che non ammettono l'esistenza di Dio e non vi fanno caso [12]. Anche l'ar-

---

[10] J. Stuart Mill, *Three Essays*..., ed. cit., p. 153 s. Di qui anche l'impossibilità del miracolo: cf. *Op. cit.*, pp. 219, 232... (con riferimento esplicito alla critica di Hume). La sua posizione è esplicita: « Accordingly when we hear of a prodigy we always, in these modern times, believe that if it really occurred it was neither the work of God nor of a demon, but the consequence of some unknown natural law or of some hidden fact » (p. 230); v. a p. 238 l'attacco alla dottrina cattolica sulla continua presenza dei miracoli nella Chiesa, ch'è negata invece dai protestanti (il valore della tesi cattolica, com'è noto, è stato ai nostri giorni portato sugli schermi nel capolavoro filmico di T. E. Dreyer: *Ordet* - « La Parola » - preso da Kaj Munk e ispirato da Kierkegaard).

[11] J. Stuart Mill, *Three Essays*..., ed. cit., p. 613 ss.

[12] È la nota tesi del Bayle.

gomento, ancor più celebre e universale, preso dall'ordine del mondo (*from marks of design in Nature*), non sembra più convincente: si tratta di un argomento induttivo, osserva il Mill, in quanto partendo dai prodotti dell'arte e dell'intelligenza umana attribuisce il complesso della natura all'opera di un'Intelligenza universale ossia di una suprema Volontà intelligente. Infatti — e si sente l'influsso dell'opera di Darwin — la finalità che si osserva nel campo della natura ed in particolare dei fenomeni vitali può ben essere concepita come il risultato della « sopravvivenza del più forte » (*survival of the fittest*), una volta che si ammette l'esistenza di poche leggi elementari della vita organica: il resto può avvenire per processi di adattamento i cui effetti si trasmettono poi per eredità così da perfezionare la specie [13]. Comunque, è questo l'argomento che agli occhi del Mill gode di maggior prestigio, il quale non va però al di là di una « probabilità » ossia del valore di un'analogia. Ma l'argomento è molto rinforzato, conclude il Mill, dalle considerazioni profondamente induttive le quali stabiliscono che c'è una certa connessione di causalità fra l'origine delle strutture naturali e gli scopi ch'esse compiono: un argomento che può avere particolare rilievo soprattutto nel campo della vita vegetale e animale, ma che non può andare oltre la probabilità. Rimosso il fondamento della religione naturale, cade di conseguenza anche la religione soprannaturale.

Il Mill intende di essere molto esplicito nelle proprie conclusioni [14]. La prima e fondamentale è che non esiste alcuna evidenza categorica a favore del teismo, e perciò l'atteggiamento tanto naturale quanto soprannaturale è quello dello *scetticismo* come distinto, a suo parere, sia dalla credenza (*Belief*) sia dall'ateismo in ambedue le sue forme, ossia della negazione dogmatica della sua esistenza (ateismo negativo) come della negazione che ci sia evidenza dall'una o dall'altra parte (ateismo scettico): il risultato è sempre e ancora la negazione dell'esistenza di Dio. Tutti gli argomenti addotti a favore dell'esistenza di una Mente suprema non concludono che ad uno dei più bassi gradi di probabilità: il potere di questa Mente sopra le cose materiali non può essere assoluto, il suo amore per le creature non può essere il solo motivo per la creazione, anche se può aver desiderato il loro bene. La nozione di

---

[13] J. Stuart Mill, *Three Essays...*, ed. cit., p. 172 s.
[14] J. Stuart Mill, *Three Essays...*, ed. cit., p. 242 ss.

Provvidenza va completamente abbandonata [15]: altrettanto dicasi dell'esistenza continua del Creatore, che non è affatto certa, poiché noi non lo possiamo concepire soggetto alla morte di cui soffrono le cose terrestri... e altrettanto vale degli altri attributi della divinità, della sua possibilità d'intervenire nel corso della natura. Altrettanto dicasi ancora della credenza di una vita che Dio concederebbe all'uomo dopo la sua morte: in tutto questo, nella concezione del Mill, non solo l'uomo non riesce ad elevarsi nel campo della conoscenza ma neppure in quello della « credenza » o fede naturale (*Belief*) [16]. Si tratta della terminologia milliana di « semplice speranza » (*simple Hope*) e tocca rassegnarsi a restare per sempre in essa ch'è una regione dell'immaginazione semplicemente (*a region of imagination merely*) nella quale manca qualsiasi fondamento di attesa: purtroppo questo campo dell'immaginazione, osserva il Nostro, è stato finora poco considerato dai filosofi, malgrado la grande importanza ch'esso ha nella struttura della vita umana, sia dal lato teoretico come da quello pratico, e meriterebbe perciò di essere coltivato almeno quanto la ragione con la quale collabora nel modo più stretto.

Ma l'esercizio più importante dell'immaginazione è appunto nella sfera religiosa in quanto l'immaginazione ha la familiarità con la concezione di un Essere moralmente perfetto ed ha l'abitudine di prendere l'approvazione di tale Essere come *norma* o regola alla quale riferire e con la quale regolare i nostri caratteri e le nostre vite. Questa idealizzazione della nostra regola (*standard*) di eccellenza in una Persona è assai possibile, anche quando questa Persona è concepita come puramente immaginaria; e il Mill attribuisce al cristianesimo di aver fomentato la credenza che le nostre più alte concezioni di una sintesi di sapienza e bontà si trovano realizzate in concreto in un Essere vivente, una concezione la quale — nelle molte parole e apparenti cautele del

---

[15] « The notion of a providential government by an omnipotent Being for the good of his creatures must be entirely dismissed » (*Op. cit.*, p. 243).

[16] Il principio dell'empirismo non ammette divagazioni: « Il significato di un astratto dev'essere trovato in concreto e non viceversa ». ... Ma Dio come Assoluto e Infinito è un astratto e d'altronde per definizione non può essere un concreto; l'intuizione di Dio come Assoluto e Causa necessaria delle cose, sostenuta dal Cousin, è stata giustamente respinta dall'Hamilton: quindi Dio è inconcepibile. Ma allora anche i concetti di Assoluto, Incondizionato... coi quali l'Hamilton vuol indicare ancora Dio, non reggono più, perdono ogni senso se applicati fuori del campo d'esperienza (cf. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, ed. cit., p. 296 s.).

Mill — ha contribuito a far regredire e non avanzare la ragione e la morale umana. E benché ammetta una certa efficacia della credenza in Dio sui sentimenti morali, che non hanno coloro che si attengono ad una concezione puramente razionale, per essi la potenza del Creatore va riconosciuta come limitata (*as limited*) e questa è una concezione della Bontà ideale assai più vera e consistente. Questa concezione finitista è spiegata anche con la dichiarazione che più che la concezione metafisica di un Dio creatore onnipotente, l'uomo moderno guarda al Cristo, al Dio incarnato, idealizzato dalla cristianità, dall'entusiasmo prima dei discepoli e poi dalle speculazioni della filosofia alessandrina. Per il razionalismo scettico — è l'ultima conclusione del Mill — c'è una possibilità che Cristo fosse realmente ciò ch'egli credeva di essere; non Dio, perché egli mai avanzò per questo la minima pretesa né mai vi pensò, ma un *uomo che ebbe da Dio* un incarico del tutto speciale, cioè di condurre l'umanità alla verità e alla giustizia. E questo è il benefico effetto della religione. Ma se Dio è stato confinato nella sfera dell'immaginazione — come avevano fatto Hegel, Feuerbach e Marx — che significato può avere tutto questo discorso? Nessuno, o quasi. E l'ammette lo stesso Mill: il quale finisce la sua perorazione con un richiamo alla « Religione dell'umanità » e alle volte (*sometimes*) a quella del dovere [17]. È la religione predicata in Francia dal Comte, ma essa risale al deismo, all'illuminismo e all'idealismo, a Kant e all'immanentismo, ossia al filo continuo della immanenza moderna.

Un passo avanti di notevole importanza, verso una recisa affermazione teologica, la filosofia del *Belief* l'ottenne nell'opera geniale di WILLIAM JAMES (1842-1910) nella fedeltà alla linea ormai stabilita nella filosofia anglosassone di un « Dio finito » ovvero concepibile unicamente come implicato nell'esperienza della natura e dell'attività umana [18]. Nello sviluppo del pensiero di James si possono distinguere tre periodi o tappe nella dichiarazione della sua prospettiva teologica che acquista sempre maggior forza.

Nel primo stadio Dio è concepito soprattutto come suscitatore di energia morale per l'uomo, come stimolo essenziale per la più vigorosa e alta energia spirituale. Dio diventa così il postulato per l'azione morale come uno « stimolo » per l'uomo, come colui che fa sprigionare

---

[17] J. Stuart Mill, *Three Essays...*, ed. cit., p. 255 s.

[18] Evidentemente anche la scuola scozzese di Hamilton e Mansel, malgrado le critiche del Mill, rimane fedele a quest'indirizzo anti-intellettualistico del *Belief*.

la nostra energia latente. Dio esprime quindi la sfera dell'ideale a cui deve tendere l'azione e la vita umana ossia è l'espressione (più che non l'oggetto) della nostra fede negli ideali: Dio è perciò concepito nella sua « commensurabilità » con gli scopi dell'azione umana. In questo periodo egli dichiara fra l'altro con estrema franchezza: « Che cosa curiosa non è quest'argomento di Dio! Io posso simpatizzare perfettamente con il più arrabbiato odiatore della sua idea, quando penso all'uso ch'è stato fatto di lui nella storia e nella filosofia come " punto di partenza " (*starting point*), come premessa di fondate deduzioni. Ma come un ideale da raggiungere e rendere probabile — la precisa posizione del Mill! — io mi sento sempre meno disposto a fare a meno di lui. Non ha bisogno di essere " l'unità soggettiva dell'universo " che sia " *onni*comprensiva " (ALL-*including*)? [...] Quel ch'io intendo è che ci dev'essere una *certa* unità soggettiva nell'universo la quale ha scopi commensurabili con i miei propri e ch'è nello stesso tempo abbastanza ampia per essere, fra quanti poteri possano esistere, la più forte. Mi rifiuto semplicemente di accettare la posizione che nega l'esistenza della finalità nel mondo soggettivo. D'altronde non posso rappresentarmi l'esistenza di uno scopo se non basato su una mente: ma necessariamente come una sola mente (*one and only Mind*). Nel dire " Dio esiste ", tutto ciò che voglio dire è che i miei scopi sono curati da una mente così potente da poter controllare l'intero corso dell'universo. Questo — precisa James — non è né monoteismo né politeismo, poiché non è tanto una posizione speculativa quanto una fede pratica e emozionale che s'avvicina alla " coscienza prometeica " (*Promethean Gemüth*). Tutte le difficoltà fatte al teismo scaturirono dal dogma gratuito che Dio è la realtà onniconclusiva. Una volta che sia possibile pensare un pluralismo primordiale di cui Dio può essere un membro e che non abbia una singola sintesi soggettiva, la pietà cessa di essere incompatibile con la virilità e la " fede " religiosa con la rettitudine intellettuale. In breve, il solo teismo che io difendo è quello della semplice umanità filosofica... » [19].

In questo stadio perciò Dio è colui « che può guidare la nostra forza vitale e aumentare di vero essere dalla nostra fedeltà », ma Dio

---

[19] Cf. la lettera inedita del James a Thomas Davidson del 2 gennaio 1882, pubblicata da J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Boston 1926, p. 125 ss. L'opera più rappresentativa di questo primo periodo è *The Will to Believe and other Essays*, che comprende gli articoli dal 1880 al 1892 (II ed., 1897).

non può essere prospettato come principio di spiegazione teoretica ossia come « attore morale e intelligente del mondo » (*A Moral and Intelligent Contriver of the World*). Il pensiero di James è che, qualora Dio esista o non (!), egli è l'oggetto più adeguato possibile della nostra mente, e la sua tesi è: che definita una *certa* realtà esteriore di una natura, dev'essere definita come natura di Dio, essa è il solo ultimo oggetto ch'è nello stesso tempo razionale e possibile per la contemplazione della mente umana. L'espressione va presa in senso forte, nel senso che Dio esprime l'intelligibilità per l'uomo del cosmo e della natura secondo la formula: « Ogni cosa meno di Dio non è razionale, ogni cosa in più di Dio non è possibile »[20]. Ciò significa che nel capitolo della storia naturale della nostra mente, Dio può essere chiamato l'oggetto normale della credenza della mente. Dio quindi costituisce una prospettiva infinita, una garanzia ideale perché la coscienza si possa muovere e operare e senza Dio viene a mancare all'energia morale il suo massimo stimolo, la nota dell'infinità e del mistero: l'efficacia dell'idea di Dio è tale che, anche se non esistessero le ragioni metafisiche e tradizionali per credere in Dio, gli uomini dovrebbero postularla semplicemente per vivere energicamente, per esplicare nel gioco dell'esistenza le più recondite possibilità e fronteggiare con fortezza e coraggio gli assalti del male. Dio è l'energetico più potente per l'azione morale[21]. Dio costituisce quindi la sorgente energetica della sfera morale dell'azione umana, Egli sta al principio come fondamento attivo.

Nel secondo stadio James approfondisce l'attuarsi concreto dell'esperienza e delle attività religiose in generale e ne indica gli effetti di liberazione e di salvezza dagli attacchi del male che ci circonda da ogni parte[22]. Il passaggio dal primo al secondo stadio sembra sia da indicare nel progresso della concezione pragmatista che mentre prima il valore dei concetti era in funzione dei loro risultati pratici, ora è la verità stessa ch'è definita in funzione del valore così che i risultati pratici non servono solo a chiarire i concetti ma diventano il criterio

---

[20] « *Anything short of God is not rational, anything more than God is not possible* » (*The Will to Believe*..., II ed., New York 1909, p. 116).

[21] W. James, *The Will to Believe*..., ed. cit., p. 212 s. Si osserva la fusione di elementi empiristi e idealisti in questa « postulazione » di Dio come garante dell'azione (James cita infatti il suo collega idealista J. Royce: *Op. cit.*, p. 214).

[22] Questo stadio è rappresentato soprattutto da *The Varieties of religious Experience* (New York 1913), che può essere considerata l'opera maggiore. Ne tratta specialmente il cap. « Philosophy », p. 430 ss.

per stabilire la loro verità. In una energica presa di posizione contro i manuali della teologia tradizionale sia cattolica che protestante, James osserva che i vari argomenti da essa portati possono avere al massimo un valore di conferma qualora già si creda in Dio, ma se si è atei essi non approdano a nulla: la filosofia moderna ha fatto piazza pulita di tutte queste anticaglie le quali non fanno in realtà altro che svuotare la vita religiosa del suo slancio. Come l'esistenza di Dio scaturisce dal significato pragmatico ch'essa presenta nell'esistenza umana, così anche per il significato dei suoi attributi metafisici, bisogna dire che Dio è ben qualcosa di più dell'enumerazione di siffatti attributi della metafisica tradizionale: James torna a insistere che il valore dei principi si vede nei fatti, e poiché tutti i fatti sono fatti particolari, tutto l'interesse della questione dell'esistenza di Dio sembra consistere nelle conseguenze per i particolari effetti o vantaggi che l'esistenza può procurare. Dio viene perciò indicato con sempre maggiore insistenza come « il potere ideale » col quale sentiamo noi stessi in connessione, ma sarebbe un errore pensare quest'ideale come infinito e dotarlo di attributi infiniti: tutto ciò che possiamo dire al riguardo è che noi possiamo sperimentare un'unione con *qualcosa* più grande di noi e che in quest'unione noi troviamo la nostra più grande pace. La filosofia con la sua passione per l'unità e il misticismo con la sua inclinazione monoteistica fanno il « passaggio al limite » e identificano il qualcosa con il Dio unico ch'è l'Anima onniconclusiva del mondo. In questa prospettiva pragmatica Dio diventa il fondamento di un monismo dinamico dell'azione così che fin quando non si ammette il Dio onniconclusivo non c'è alcuna garanzia assoluta per l'azione: nell'Assoluto e solo nell'Assoluto tutto è salvo [23].

Per cogliere il senso diretto di questa posizione merita di essere riportata la risposta del James ad un preciso questionario di J. B. Pratt, concepito con particolare sensibilità e penetrazione dei momenti conciliari del problema. « — D. Che significato ella dà al termine " Dio "? — R. Quella di una combinazione d'idealità e di efficacia (finale). — D. È egli persona? E se lo è, che intendete col termine persona applicato al suo essere? — R. Ch'egli deve essere in qualche modo conoscente e comprensivo. — D. È egli allora soltanto una forza? — R. Deve *esserlo.* — D. Ora è forse Dio [concepito come] un atteggiamento dell'universo verso di voi? — R. Sì, ma più consapevole. " Dio " per me non si riduce al credere unicamente alla realtà spiri-

[23] W. James, *The Varieties or religious Experience*, ed. cit., p. 552 ss.

tuale. La religione significa anzitutto un universo di rivelazioni spirituali che circondano quelle pratiche della terra, che restano fuori della sfera del valore: il fondamento per ammettere l'esperienza religiosa delle altre coscienze è che la coscienza normale o sana è una parte così piccola dell'esperienza attuale. L'altra forma di coscienza, quella religiosa, attesta un universo molto più vasto di esperienze di cui la nostra credenza (*Belief*) sceglie e mette in rilievo quelle parti che soddisfano meglio i nostri bisogni. — D. Perché lei crede in Dio? È forse... perché ha sperimentato la sua presenza? — R. No, ma piuttosto perché io ne ho bisogno così che ciò " deve " essere vero. — D. Oppure lei non *crede* in Dio se non per far *uso* di lui? — R. Io non posso far uso di lui in modo preciso, tuttavia credo. — D. L'accetta non tanto come un Essere reale esistente, ma piuttosto come un ideale di vita? — R. Più come un potente alleato dei miei ideali » [24]. Dio appartiene così al contesto dell'azione umana, al mondo in cui l'uomo si trova a svolgere la propria vita.

Infatti, osserva James nell'opera più rappresentativa di questo secondo stadio, noi viviamo in un mondo pluralistico, percorso da una molteplicità di risultati positivi e negativi, ove la soluzione monistica dell'ideale trascendentale sfuma in un'astrazione. Dio è pertanto una parte di questo mondo pluralistico ed a questo modo egli è finito. Ma Dio non resta fuori, non ci è estrinseco: « Noi infatti siamo parti interne di Dio e non creazioni estrinseche. [...] Proprio perché Dio non è l'Assoluto, ma anch'egli è una parte quando il sistema è concepito pluralisticamente, le sue funzioni possono essere considerate non del tutto dissimili da quelle delle altre parti più piccole, simili quindi alle nostre » [25]. Tuttavia, dichiara James, è stato il monismo panteistico — e non il realismo dualistico di parte cattolica — che ha afferrato più a fondo il problema unificando entitativamente l'uomo con Dio.

In questa critica, ch'è estremamente significativa per afferrare un'altra tappa della progressiva scomparsa di Dio dal pensiero moderno, James rimprovera al teismo di concepire Dio e la sua creazione come entità distinte l'una dall'altra, così da lasciare il soggetto umano fuori dalla realtà più profonda dell'universo. Dio è in sé completo fin dall'eternità e sufficiente in se stesso; egli produce fuori di sé il mondo

---

[24] Apud: J. S. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, ed. cit., p. 135.

[25] W. James, *A Pluralistic Universe*, New York 1909, p. 318.

con un atto libero e come una sostanza estranea, e produce l'uomo come una terza sostanza, estranea a sé e al mondo. Secondo la teologia scolastica Dio dice « uno », il mondo « due » e l'uomo « tre »... e: Dio non ha alcuna relazione effettiva alle creature, essi sono *toto genere* distinti e non hanno nulla (*nothing*) in comune. Dio può bensì toccarli con la sua azione, ma non può essere mai toccato dalla nostra reazione: a rigore, nel teismo, fra Dio e l'uomo non ci può essere una vera relazione di carattere sociale e così tutto è pervaso da un carattere di esteriorità. Dio non è più il cuore dei nostri cuori e la ragione della nostra ragione, ma il nostro magistrato, e l'unico nostro dovere consiste nell'obbedire meccanicamente ai suoi comandi. Quindi l'errore capitale del teismo è la mancanza d'interiorità (*lack of intimacy*). È strano che il Nostro abbia un'idea così sommaria e caricaturale del teismo creazionistico e gli preferisca il panteismo induistico: « Dio, inteso come l'anima e la ragione intima dell'universo, è sembrato sempre ad alcuni una conoscenza più degna di quella di un Dio creatore estrinseco. Così concepito egli appariva (capace) di unificare il mondo più perfettamente, lo rendeva meno finito e meccanico ed a confronto di un tale Dio un creatore estrinseco sembrava come il prodotto di una fantasticheria infantile » [26]. Egli perciò fa un'accurata distinzione fra l'Assoluto dei sistemi panteisti e monisti e il Dio creatore della teologia cristiana ortodossa ed insiste per suo conto che il Dio della filosofia è un essere essenzialmente finito [situato] *nel* cosmo e non il cosmo in lui...; un Dio degno di questo nome dev'essere finito e solo così si potranno evitare i guai e le contraddizioni che sorgono dal concetto di Assoluto in quanto questo non può per definizione avere nulla fuori di sé. Il Dio finito, precisa, che io contrappongo, non ha *quasi* nulla fuori di sé; egli può aver trionfato di tutto e assorbito tutto, eccetto la più piccola frazione dell'universo: ma questa frazione, benché piccola, lo riduce allo stato di un essere relativo, e così in linea di principio — a suo parere — l'universo è salvo da tutte le irrazionalità che toccano all'assolutismo [27]. Iddio, per essere accessi-

[26] W. James, *A Pluralistic Universe*, ed. cit., p. 28. Il nucleo quindi del problema di Dio, dell'incontro dell'uomo con Dio, sembra quello di una « emozione cosmica » in cui l'uomo avverte l'esistenza di « qualcosa di più grande di sé ma della stessa natura, di qualcosa che agisce nell'universo fuori di lui, che può venire in suo aiuto... » (*The Varieties...*; cf. l'analisi di H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après William James*, Genève et Bâle, 1913, p. 179 ss.).

[27] W. James, *A Pluralistic Universe*, ed. cit., pp. 110 ss., 125 s.; v. più avanti (pp. 145 ss., 295 ss.) la polemica contro la concezione di Fechner di Dio come

bile all'esperienza umana, non dev'essere né Assoluto, né infinito: Dio è quindi costitutivo dell'esperienza umana ed appartiene perciò alla realtà umana come un suo attributo.

Il terzo stadio intende fondere le due concezioni precedenti, cioè di Dio come forza e di Dio come stimolatore delle nostre forze. La concezione teistica (cioè dualistica) di Dio è sempre giudicata astratta e sterile nel suo principio: l'Assoluto così concepito non è di nessun aiuto né per la natura né per la nostra vita, poiché in questa concezione tutto va bene per Iddio ch'è immutabile in se stesso. Il pragmatista invece indica la via di mezzo tra il materialista e il teista, per i quali tutto è ormai dato e fatto nel mondo, il teista da Dio e il materialista dalle forze fisiche materiali e quindi finiscono per equivalersi e il mondo è fissato nel suo corso una volta per sempre. Nella nozione pragmatica Dio emerge subito con la sua superiorità pratica sulle altre, come quella che garantisce un ordine ideale che sarà conservato in permanenza. Un mondo con un Dio in esso per dire l'ultima parola può infatti bruciare o gelare, ma allora noi pensiamo di lui ancor memori degli antichi ideali e sicuri di portarli comunque alla fruizione: bisogna tener fermo che la tragedia, quando ci fosse, è solo provvisoria e parziale, e che il naufragio e la dissoluzione non possono assolutamente costituire la fine delle cose [28]. Il bisogno di un ordine morale eterno è uno dei bisogni più profondi dello spirito umano, come l'hanno celebrato Dante e Wordsworth con la straordinaria forza e il potere consolante dei loro versi. Se noi possiamo *studiare* il nostro Dio solo studiando la sua creazione, noi però possiamo *godere* il nostro Dio, se ne abbiamo uno, prima di tutta quella fatica. Per conto mio, dichiara James, credo che l'evidenza di Dio sta anzitutto nelle interiori personali esperienze. Quando esse vi hanno dato il nostro Dio, il suo nome significa il beneficio di una festa. La verità di « Dio » ha da percorrere la serie di tutte le altre nostre verità, e la nostra opinione *finale* su Dio può essere posta solo dopo che tutte le altre verità si sono raddrizzate l'una con l'altra: speriamo ch'esse troveranno un *modus vivendi*! [29].

« Anima universale » contenente il mondo e contro l'assurdità di Hegel, Royce e Bradley i quali concepiscono Dio come l'Infinito e l'Assoluto dei molti-in-Uno (*maniness-in-Oneness*).

[28] W. James, *Pragmatism.* A new Name for some old Ways of Thinking, New York 1908, pp. 19, 70 s., 96 ss.

[29] « We can *study* our God only by studying his Creation. But we can only *enjoy* our God, if we have one, in advance of all that labor. I myself believe that

La conclusione e l'essenza di questa posizione del pragmatismo è che l'idea di Dio ha un significato pratico, ossia essa è utile nell'esperienza umana ed è utile solo come idea ossia come prospettiva dell'azione, ma non ha alcuna realtà oggettiva. Questa concezione dell'implicazione di Dio nell'attività umana, e quindi della sua finitezza, esprime il paradosso o piuttosto lo vorrebbe sciogliere, quello di considerare la Divinità dall'interno della vita e dell'esperienza umana e quindi finito, e di mettere Dio a fondamento come forza propulsiva della vita e dell'azione umana [30]. Ma Dio non deve avere nessun attributo che lo distanzi dall'uomo e lo renda irraggiungibile; soprattutto nessuna soluzione di continuità di coscienza fra Dio e l'uomo: empirismo radicale in forma di vitalismo e panpsichismo, di una coscienza universale che abbraccia nell'uomo l'intera realtà del mondo.

---

the evidence of God lies primarily in inner personal experiences » (W. James, *Pragmatism*, ed. cit., p. 109).

[30] In una delle sue ultime prese di posizione sul problema James confessava nel 1907 all'amico Charles A. Strong di trovarsi d'accordo con il suo Dio « ideale » e aggiungeva: « The " omniscient " and " omnipotent " God of theology I regard as a disease of the philosophy-shop. But, having thrown away so much of the philosophy-shop, you may ask me why I don't throw away the whole? That would mean too strong a negative will-to-believe for me. It would mean a dogmatic disbelief in any extant consciousness higher than that of the " normal " human mind;... If other, then why not higher and bigger?... What harm does the little residuum or germ of actuality that I leave in God do? If ideal, why (except on epiphenomenist principles) may he not have got himself at least partly real by this time? » (*The Letters of William James*, ed. by his son Henry James, Boston 1920, vol. II, p. 269 s.). Più importanti sembrano le risposte che James diede ad un questionario presentatogli da James B. Pratt da cui possiamo raccogliere che Dio è una combinazione di idealità e realtà ed esprime pressappoco la totalità della coscienza umana universale « ... from which our belief selects and emphasizes such parts as best satisfy our needs » (ibid., p. 213). Egli ammette l'esistenza e l'originalità dell'esperienza religiosa che è la base da cui son sorte le varie religioni, la filosofia e la teologia, così che possiamo riconoscere che « ... something, not our immediate self, does act on our life » (a Henry W. Rankin, ibid., p. 149 s.). E dichiarava ad un esperto in materia, come il Leuba, che si tratta di qualcosa di assai indeterminato: « Now, although I am so devoid of *Gottesbewusstsein* in the directer and stronger sense, yet there is *something in me* which makes reponse when I hear utterances made from that lead by others. I recognize the deeper voice » (ibid., t. II, p. 211). Iddio, comunque, non può essere concepito come assoluto: « I myself read humanism theistically and pluralistically. If there be a God, he is no absolute all-experiencer, but simply the experiencer of widest actual conscious span » (*Essays on radical empiricism*, New York 1938, p. 194).

2

L'APPARTENENZA DELL'ASSOLUTO AL FINITO NELL'IDEALISMO EMPIRICO (F. H. BRADLEY - J. ROYCE)

Pur lodando nell'empirismo il « gran principio » dell'identità di verità e realtà, Hegel non si sarebbe mai aspettato e non ha certamente preveduto una possibile sintesi di empirismo e idealismo, quale si venne formando verso la fine del secolo specialmente nella filosofia di lingua inglese con la tensione fra James e Bradley; come si è visto, per James l'unica via di accesso a Dio è l'esperienza della vita vissuta ed egli si oppose in ogni occasione a qualsiasi concezione che riconoscesse alla pura ragione speculativa la capacità di aprire un accesso a Dio, per il semplice motivo — assai fondato del resto — che ogni concezione idealistica deve inevitabilmente finire nel monismo.

Francis Herbert Bradley (1846-1924) che aveva ampiamente prospettato il problema nell'opera sua maggiore [1], lo riprese dall'interno di una polemica criticando a fondo l'intero orientamento speculativo del pragmatismo del suo avversario [2].

La « via emozionale », qual è stata iniziata da Hume e continuata dalla scuola scozzese e poi da Mill e James, non approda a nulla quando si tratta di cercare l'ultimo fondamento della verità nell'azione, nell'aspirazione, ecc. « Se infatti non avessi al mondo altra forza che quella dell'amore velato di Dio, se le volontà del passato si unificassero nello sforzo e nella sostanza con l'una Volontà, se in quella volontà esse tranquillamente vivessero così come amano e se ancora mediante la fede, la sofferenza e l'amore la mia volontà si identi-

---

[1] F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, specialmente i capitoli XXV e XXVI; I ed. London 1893, II ed. 1897 (IV rist. 1906, che seguiamo).

[2] F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914. I primi capitoli, specialmente il IV e il V con le appendici, sono una serrata critica del pragmatismo di James.

ficasse realmente con la loro, qui pertanto noi dovremmo una buona volta aver trovato la nostra risposta e il nostro rifugio. Ma con questo noi avremmo passato sicuramente i limiti di ogni personale individualismo. Per questo noi dobbiamo avere di più della semplice accumulazione di molteplici sforzi. Non possiamo riposare in un Dio che non è più onnipotente di qualunque di noi e il quale, benché animato, oso dirlo, dalle migliori intenzioni, non può rispondere per la forza sconosciuta che fronteggia lui e noi » [3]. Cioè, il Dio antropomorfico del pragmatismo non è Dio, perché fatto su misura e quindi è una pura illusione.

La teologia cristiana, osserva Bradley, ha il concetto di Dio come l'Essere infinito, onnipotente e onnipresente nella fusione completa cioè della « qualità » metafisica (l'Essere) e della « qualità » antropomorfica (intelletto e volontà), dando origine alle ben note difficoltà: suppongo che Bradley alluda alle difficoltà di concepire la libertà dell'intervento di Dio nella creazione, nella contingenza della storia umana, parimenti nella conciliazione fra la Provvidenza divina con l'esistenza del male od anche fra la mozione divina con la libertà umana e simili. Ora per Bradley, d'accordo in questo con James, l'unica via di scampo da queste difficoltà è nel rimuovere ossia rinunciare a uno o più attributi che disturbano (*troublesom attributes*). Se Dio è reso finito e, suppongo, in parte ignorante e in parte impotente, e in breve se lo si è ridotto per principio al livello di una creatura fra le altre, certe obiezioni perdono ovviamente la loro forza. Così, ancora, se vi piace trattare Dio come [fosse] una persona al di sopra delle altre, la via più facile è di negare ch'Egli sia infinito. E se voi desiderate sollevare una persona dalla responsabilità morale, è un espediente molto conosciuto quello di togliere Dio o la conoscenza o la potenza [4]. Ci sono però, ammette Bradley, difficoltà ovvie anche per l'altra soluzione, cioè per quella monista e idealista, ch'egli si impegna a risolvere.

Infatti venendo a trattare direttamente del problema di Dio [5], il

---

[3] *Essays on Truth and Reality*, ed. cit., p. 82. In nota si legge l'importante precisazione: « Instead of " a God " I should perhaps have written " a God or a set of gods ". Our new gospel seems not to have decided at present whether monotheism or polytheism is to be the creed of the future. I should be inclined to agree that from a religious point of view the difference in this case has no importance » (nota 1).

[4] *Essays on Truth and Reality*, ed. cit., p. 100, nota.

[5] *Essays on Truth and Reality*, ch. XV: « On God and Absolute », ed. cit., p. 428 ss.

Bradley distingue (d'accordo con l'idealismo e specialmente con Hegel) fra Dio e l'Assoluto, così che Dio non ha significato fuori della coscienza religiosa e questa è essenzialmente pratica. L'Assoluto com'è concepito dalla filosofia non può essere Dio, perché l'Assoluto come tale non ha relazione con nulla e non ci può essere alcuna relazione pratica fra l'Assoluto e la volontà finita. Quando si comincia ad adorare l'Assoluto e l'Universo e lo si fa oggetto di religione, in questo momento esso è stato già trasformato. Di qui anche si vede, secondo Bradley, l'inconsistenza fondamentale della religione, in quanto anche in una religione imperfetta Dio dev'essere perfetto, poiché Dio deve dare la soddisfazione completa in ogni aspirazione finita, ma d'altra parte Dio deve stare in relazione con la mia volontà. Così l'oggetto della religione è la suprema bontà e potenza. La religione consiste quindi nel rapporto fra la volontà perfetta e la nostra volontà finita. E allora, se la perfezione è attualmente realizzata, che avviene della mia volontà che ha al di sopra di sé la Volontà completamente buona? D'altronde, se non c'è questa siffatta volontà, che accade di Dio? Ecco la difficoltà per una fondazione della nozione religiosa di Dio. La difficoltà è che una relazione, secondo Bradley, è intrinsecamente contraddittoria in quanto esige insieme che i due termini siano indipendenti e che siano in rapporto l'uno con l'altro. Questa contraddizione è tanto più evidente nella religione secondo la quale l'uomo da una parte è un essere finito, che sta fuori di Dio e semplicemente « sta in relazione », ed insieme senza Dio l'uomo è una pura astrazione. Tuttavia la religione, che pur conosce questa verità, afferma che l'uomo è buono e reale solo per la grazia (*only by grace*) e che se cerca di essere indipendente cade sotto l'ira divina: quindi l'uomo non solo « sta in relazione », ma è mosso unicamente dal suo opposto (Dio) e senza esso non può stare affatto. A sua volta Dio è un essere finito, che sta al di sopra dell'uomo e indipendente da ogni relazione alla sua volontà e intelligenza: quindi Dio, come essere intelligente, deve avere una sua personalità privata. Quindi separato da questa relazione che lo qualifica, Dio è un vuoto inconsistente ma qualificato dalla sua relazione ad un altro: Dio è una finitezza aberrante (*a distracted finitude*) [6]. Chi vuole evitare Scilla, incappa in Cariddi.

Una facile scappatoia sarebbe quella di rinunciare alla perfezione di Dio: Dio resta ancora buono, ma in un senso limitato: è in sostanza

---

[6] *Appearance and Reality*, ed. cit., p. 445. Sulle aporie di questa concezione, v. ora: H.-J. Schüring, *Studie zur Philosophie Francis Herbert Bradley*, Meisenheim an Glan 1963, p. 121 ss

la posizione finitista di Mill e James. Dio viene ridotto a uno che farà il meglio che dipende da lui ma con coscienza e poteri limitati. Sufficientemente superiore a noi per essere adorato, Dio tuttavia sarà imperfetto e con questa imperfezione... la religione è salva: il compito della religione è di aiutare Dio nella lotta contro il male, un compito senz'altro degno e nobile che può attingere i vertici dell'eroismo. A guardare però le cose più da vicino, questa concezione della religione abbassa Dio senza possibilità di poter garantire una salvezza: una volta ammesso che la divinità è limitata, e quindi contiene imperfezione, è poi un'illusione il supporre di poter arrestarla al limite del conveniente. L'assertore dell'imperfezione di Dio si trova così in un'alternativa disperata: egli deve cercar di mostrare che il resto dell'universo, fuori del suo Dio limitato, è conosciuto come più debole e più limitato. Oppure egli deve incitarci a seguire la nostra Guida (*Leader*) ciecamente e, per quanto sappiamo, fino ad una comune e travolgente sconfitta. Il risultato inevitabile, in ambedue i casi, sarà la perdita della religione: così resta chiusa ogni via di scampo. Infatti se Dio è perfetto, noi l'abbiamo visto, la religione diventa inconsistente ed è appunto col cercare la consistenza che noi siamo stati portati all'ammissione di un Dio limitato. E così siamo arrivati al punto morto: non è possibile trovare per la religione una *consistenza teoretica*: questo è per il Bradley un concetto basilare [7].

Si tratta, per chiarire il concetto di « consistenza teoretica », di ammettere che ogni verità dev'essere considerata imperfetta; e non è che la verità alla fine diventi consistente e definitivamente vera, ma essa si presenta soddisfacente in gradi vari e l'idea che noi disponiamo di verità assolute nelle scienze, e a sua volta nella vita pratica, va respinta come un'illusione. Ogni verità in questi campi ha un significato ed un valore approssimativo in relazione ai bisogni e alle questioni cui sono chiamate a rispondere: tali verità non possono quindi pretendere ad una consistenza teoretica. Ciò vale, secondo Bradley, anche per le verità della religione. Certamente le idee che meglio esprimono i nostri supremi bisogni religiosi e la loro soddisfazione devono essere vere: ma la verità ultima esse non la posseggono, perché non siamo in grado di conoscere ciò che alla fine deve renderle perfette. Sotto questo aspetto le verità religiose sono come qualsiasi altra verità particolare da noi raggiungibile o da qualsiasi essere finito in questo modo

---

[7] *Appearance and Reality*, ch. IX: « On Appearance, Error and Contradiction », ed. cit., p. 245 ss.

od in qualsiasi altro: pretendere ch'esse abbiano una « consistenza teoretica » sarebbe ridicolo, ma si trovano nelle medesime condizioni delle altre verità particolari. Ciò che si richiede da queste verità è unicamente ch'esse soddisfino ai nostri bisogni religiosi e alla pratica religiosa ed in questo senso ed in questa sfera esse sono certamente vere. Sarebbe quindi un errore esigere per le verità religiose quella consistenza teoretica che nella sua essenza mutilerebbe la religione.

Sulla base di siffatti presupposti Bradley passa a discutere i due problemi fondamentali della coscienza religiosa: la personalità di Dio e l'immortalità dell'anima [8]. Quanto al concetto di Dio, ossia quello di un « Dio personale », bisogna dire ch'esso costituisce la verità ultima dell'universo, perché questa deve contenere qualcosa di più alto della personalità. Si noti — osserviamo di passaggio e per seguire con animo vigile questo particolare procedimento ch'è comune a gran parte della filosofia più recente di lingua inglese — la strana mescolanza di temi e schemi idealistici con riferimenti di realtà ed esperienza empirica che si credono in perfetta linea con quelli. Così il Nostro continua con tono sicuro: « Un Dio che può dire a se stesso " Io " come opposto (*as against*) a te e a me, non può a mio avviso essere difeso come l'ultima e completa verità della metafisica... » [9]. Ma la coscienza religiosa non può non rappresentarsi la volontà di Dio che in relazione alla mia. Ben più necessaria della « personalità » di Dio è la presenza reale della volontà di Dio nella mia, la nostra attuale e letterale soddisfazione in comune: è il principio idealistico dell'immanenza. La concezione del Dio come « persona » appartiene propriamente alla mitologia, è un'estrapolazione illecita quella di voler fare del sentimento soggettivo il centro del reale [10]: l'individuo come tale non ha verità e consistenza.

Che sono e a cosa si riducono gli uomini fuori e separati dalla comunità? La questione allora diventa se e in che senso la realtà della volontà immanente è anche personale. E la risposta è che la realtà suprema — ciò che la religione chiama Dio — è sovrapersonale:

---

[8] Sull'immortalità dell'anima, v.: *Appearance and Reality*, ed. cit., p. 501 ss.; *Essays on Truth and Reality*, ed. cit., p. 438 ss.

[9] *Essays on Truth and Reality*, ed. cit., p. 432. In nota si legge che alla religione non è affatto necessario un « Dio personale ». E nell'opera maggiore: « To begin one's work by some bald assumption, perhaps about the necessity of a "personal" God, is to trifle indecently with a subject which deserves some respect » (*Appearance and Reality*, ed. cit., p. 452 s.).

[10] *Appearance and Reality*, ed. cit., spec. p. 144 ss.; *Essays on Truth and Reality*, ed. cit., p. 409 ss.

quindi la fede religiosa in Dio dev'essere integrata con altre credenze che realmente la contraddicono e che tuttavia sono molto vitali per la religione. Pensare che un Dio abbia fatto questa strana e gloriosa natura e poi si sia messo fuori di essa, è questa un'idea unilaterale al massimo. Confinati in quest'idea, poi perdiamo vasti campi di ciò ch'è bello e sublime e ne soffre anche la nostra concezione della religione. Fin quando il Fattore e Sostentatore non diventa anche la Vita e la Mente inabitante [il mondo] e l'Amore ispirante, quanto il mondo non risulta impoverito! Ecco perché il « panteismo » è necessario come l'unica soluzione per sfuggire sia al rozzo politeismo sia alla concezione antropomorfica ed esterioristica di un Dio personale. La formula definitiva è quindi: « La realtà di Dio significa la sua attuale presenza dentro le anime individuali e, fuori di questa presenza, sia lui come me, non siamo che astrazioni » [11]. Questa concezione può essere infranta solo da un individualismo il quale riduce Dio ad una persona finita fra le altre, ad una persona il cui influsso rimane del tutto esterno: questo porta alla rovina della stessa religione. Il nocciolo della questione è quindi che da una parte la religione deve escludere che Dio sia l'Assoluto, poiché allora Egli non avrebbe relazione alcuna con l'uomo, e dall'altra tende a concludere il rapporto dell'uomo a Dio come all'Assoluto ossia prima concepisce Dio come « persona » e *partner* dell'uomo e poi come principio cosmico il quale sopprime ogni rapporto di Dio all'uomo. La religione è questa contraddizione di stabilirsi mediante questa relazione (dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo) e di voler compiersi mediante la rottura o il superamento di tale relazione e così si perde tutto [12]. Dio è perciò contraddittorio: la separazione dell'idea e dell'esistenza è senz'altro essenziale alla bontà e legata alla realtà. E il processo che muove all'interno della realtà, non è realtà stessa. Noi possiamo dire che Dio non è Dio fin quando non è diventato tutto in tutto, non è il Dio della religione. Questo Dio non è che un aspetto, e questo deve significare solo un'apparenza dell'Assoluto [13].

---

[11] « For the reality of God means his own actual presence within individual souls, and, apart from this presence, both he and they are no more than abstractions » (*Essays on Truth and Reality*, ed. cit., p. 437).

[12] « If again you separate them, God becomes a finite factor in the Whole. And the effort of religion is to put an end to, and break down, this relation - a relation which, none the less, it essentially presupposes. Hence, short of the Absolute. God cannot rest, and, having reached that goal, he is lost and religion with him » (*Appearance and Reality*, ed. cit., p. 447).

[13] *Appearance and Reality*, ed. cit., p. 448. Bradley pensa di sfuggire alla istanza atea del principio dell'immanenza (Nietzsche, Feuerbach): « It leads to

Per superare quindi il finitismo di Stuart Mill e James, Bradley riprende il principio spinoziano filtrato nella concezione monistica dell'autocoscienza come Intelligenza e Volontà universale, di cui i singoli soggetti ed eventi sono le « apparizioni »: ma anche la religione e la filosofia sono « apparizioni », nessuna delle due infatti può essere detta perfezione dell'altra e il completamento di ognuna non si può avere che nell'Assoluto. Il problema essenziale rimane quindi anche per Bradley quello del rapporto (hegeliano) dell'esistenza e dell'essenza ossia del finito con l'Infinito come delle parti al Tutto nella forma del rapporto dell'Assoluto con le sue apparizioni [14], in cui si esprime l'ultimo significato della realtà. Ci sembra che l'*Appearance* del Bradley derivi direttamente dall'*Erscheinung* di Hegel in quanto però include come suo primo momento anche lo *Schein* [15]. L'apparizione consiste nella dissociazione (*looseness*) di contenuto e d'esistenza così che, a causa di questa autoestraneazione (*selfestrangement*), ogni aspetto finito è chiamato apparizione. Dappertutto il finito è autotrascendente, alienato da se stesso e nell'atto di trapassare da se stesso ad un'altra esistenza: è evidente qui il richiamo alla prima tappa della coscienza della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel. Di qui il finito è apparizione perché da una parte è un aggettivo della realtà e perché dall'altra parte esso è un aggettivo che esso stesso non è reale. Reale, nell'idealismo metafisico, è solo il Tutto ch'è così l'Assoluto.

Ma la verità dell'Assoluto non si può esprimere con una formula unica.

Da una parte si deve dire che « tutto è apparizione », è nessuna apparizione o qualsiasi combinazione di apparizione è identica alla Realtà: qui sta metà della verità e presa da sola è un errore pericoloso. Correggiamo con l'altra metà: « L'Assoluto *è* le sue apparizioni », è realmente tutte e ognuna di esse; ma se si prendono le apparizioni singolarmente o anche tutte insieme e si afferma senz'altro che l'Assoluto è una di esse o tutte, la posizione è senza speranza. L'apparizione

---

the dilemma: if God is, I am not, and, if I am, God is not. We have not reached a true view until the opposite of this becomes self-evident. Then without hesitation we answer that God is not himself, unless I also am, and that, if God were not. I certainly should be nothing » (*Op. cit.*, p. 451, nota 1).

[14] *Appearance and Reality*, ch. XXVI: « The Absolute and its Appearances », ed. cit., p. 455 s.

[15] Cf. G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch II, Abschn. 1, Kap. 1, Lasson II, p. 7 ss.

non può diventare l'Assoluto, né l'Assoluto identificarsi con l'apparizione. Bradley pensa di superare l'*impasse* mediante la dottrina dei gradi di realtà secondo la quale l'Assoluto s'identifica con ogni apparizione ed è di tutte le apparizioni però non egualmente, poiché una apparizione è più reale di un'altra. In questa concezione ogni cosa è essenziale, e tuttavia una singola cosa è senza valore se messa in paragone alle altre. Niente è perfetto, come tale, e tuttavia ogni cosa in un certo grado contiene una funzione vitale di perfezione. Ogni attitudine di esperienza, ogni sfera e livello del mondo costituisce un fattore necessario nell'Assoluto. Quindi si può concedere che ogni apparizione — presa in se stessa — è un errore, ma non ogni errore è illusione [16]. Non c'è nessuna provincia del mondo in cui non abiti l'Assoluto...: c'è una verità in ogni idea benché falsa, c'è una realtà in ogni esistenza benché tenue e dove noi possiamo attingere la realtà e la verità, lì c'è l'una e indivisa vita dell'Assoluto. L'apparizione senza la realtà sarebbe impossibile: per quale cosa infatti potrebbe apparire? E la realtà senz'apparizione sarebbe nulla, perché certamente non c'è nulla al di fuori dell'apparizione. Ma d'altra parte, tocca ripetere, l'Assoluto non è la somma delle cose. Esso è l'unità in cui tutte le cose, unificandosi, sono trasmutate, in cui esse sono cambiate e fatte simili (*all alike*), benché non tutte allo stesso modo (*equally*): tutti i contrasti e le differenze si conciliano nell'armonia del Tutto. Anche il male e il brutto, il falso e l'errore... appartengono all'Assoluto, benché in linea subordinata, ovvero solo per rispetto alle sue apparizioni perché l'Assoluto come tale è buono. Il rapporto quindi di Assoluto-apparizione è qui dialettico al massimo, ancor più che nella concezione hegeliana nella quale alla fine l'Assoluto è determinato in termini di perfezione, mentre in Bradley il rapporto non ha alcun senso conclusivo o escatologico ma è definito mediante il solo rapporto di appartenenza ch'è proprio dell'attualismo posthegeliano. Bruttezza, errore, male, tutti [questi aspetti negativi] appartengono all'Assoluto e tutti essenzialmente contribuiscono alla ricchezza dell'Assoluto. L'Assoluto, possiamo dire in generale, non ha at-

---

16 Sulla differenza fra errore e illusione, v. *Appearance and Reality*, ch. XXVII (p. 549 s.) dove anche si legge che... « la presenza della Realtà nei differenti gradi è l'ultima parola della filosofia » e che la realtà è spirituale (p. 552). E un po' prima: « The Reality itself is nothing at all apart from appearances. It is in the end nonsense to talk of realities — or of anything else — to which appearances would appear, or between which they somehow could hang as relations » (p. 551).

tività al di là delle apparizioni ed a sua volta l'Assoluto, che disponesse soltanto delle apparizioni, farebbe bancarotta [17]. Compito della metafisica è di indagare il campo delle apparizioni, di misurare ciascuna con l'idea di individualità perfetta — per cogliere, come si è visto, il suo « grado » di realtà [18] — e di disporre in un ordine e in un sistema di realtà e merito.

Alla fine Bradley — a differenza delle filosofie ispirate all'evoluzione emergente e organismiche che ammettono il progresso infinito del reale... — fa una pacata ma risoluta professione di ortodossia hegeliana. Egli si chiede: C'è alla fine e nel Tutto qualche progresso nell'universo? L'Assoluto è migliore o peggiore nei diversi tempi? La risposta è decisamente negativa. Egli ammette che nel mondo c'è progresso ed anche regresso, ma non si può pensare che il Tutto possa come tale andare avanti e indietro. L'Assoluto non ha una storia propria, benché contenga storie senza numero..., ma queste non sono che aspetti parziali nella regione delle apparizioni temporali le quali possono variare in estensione e importanza ma che alla fine non possono essere che relative. L'Assoluto non ha stagioni ma porta contemporaneamente foglie, frutti e fiori [19]: qui, nel suo ultimo definirsi, la concezione di Bradley intende attenersi all'hegelismo più ortodosso dell'identità più rigorosa di essere e conoscere. La realtà, leggiamo, si fa conoscere e più noi conosciamo di una cosa, più realtà è in un certo senso presente in noi. La realtà — nel senso idealista di « presenza di coscienza »... — è il nostro criterio di bene e male, di bello e brutto, di reale e irreale..., il quale anche stabilisce i gradi di realtà, di bene e male e così via. Ed eccoci alla professione di « attualismo

---

[17] « Ugliness, error, and evil, all are owned by, and all essentially contribute to the wealth of the Absolute. The Absolute, we may say in general, has no assets beyond appearances; and again, with appearances alone to its credit, the Absolute would be bankrupt » (*Appearance and Reality*, ed. cit., p. 489).

[18] Bradley lo considera il punto centrale della sua filosofia: « The positive relation of every appearance as an adjective to Reality, and the presence of Reality among its appearances in different degrees and with diverse values — this double truth we have found to be the centre of philosophy. It is because the Absolute is no sundered abstraction but has a positive character, it is because this Absolute itself is positively present in all appearance, that appearances themselves can possess true differences of value » (*Appearance and Reality*, ed. cit., p. 551).

[19] L'immagine è presa da Strauss (cf. *Appearance and Reality*, p. 500, nota 1). La concezione progressista è contraria, secondo il Bradley, alla concezione cristiana: « You cannot be a Christian, if you maintain that progress is final and ultimate and the last truth about things » (p. 500).

empirico »: « La Realtà è l'esperienza una, autopenetrante e superiore alle semplici relazioni ». E Bradley si richiama espressamente a Hegel, al suo messaggio essenziale: « Fuori dello spirito non esiste nulla, e non può esistere nessuna realtà, e più una cosa è spirituale più essa è veramente reale » [20]. Ma la concezione hegeliana ci sembra da una parte meno statica, perché afferma che il *Ganze* è *Resultat* e quindi tende ad accogliere il « progresso » nell'interno dello Spirito: questo però contrasta col principio dell'Atto e forse Bradley ha inteso togliere questa contraddizione. Così ha potuto scindere, come si è visto, il concetto di Dio da quello di Assoluto e presentare l'essenza atea del principio d'immanenza senza veli.

Un importante tentativo di mediazione fra la « filosofia della vita » di James e la metafisica dell'Assoluto di Bradley, fra il Dio personale e l'unità senza residui della realtà di coscienza, è stata la speculazione teologizzante di JOSIAH ROYCE (1855-1916): oltre un evidente influsso dell'idealismo hegeliano, si nota nella sua opera una presenza insistente di motivi mistici derivanti specialmente da Eckhart e dalla filosofia indiana, motivi e risonanze i quali però tendono a fondersi e temperarsi in quel particolare carattere dell'empirismo inglese di non abbandonare mai il vivo contatto con l'esperienza negli stessi ardimenti dell'unificazione del reale mediante l'Assoluto come Spirito [21].

Nella sua critica alla concezione realistica dell'Essere e quindi alla trascendenza di Dio, Royce segue da vicino Bradley: il *realismo* non può offrire alcuna soluzione al problema del male, poiché una volta che si concepisce Dio come Potenza suprema creativa e conservativa del mondo, si deve ammettere o che Dio non è capace d'impedire il male e quindi è imperfetto, oppure che non lo vuole impedire e quindi ch'è responsabile del male stesso. Anche la concezione apparentemente opposta, il

---

[20] « Reality is one Experience, self-pervading and superior to mere relations. [...] Outside of spirit there is not, and there cannot be, any reality, and, the more that anything is spiritual, so much the more is it veritably real » (*Appearance and Reality*, ed. cit., p. 552).

[21] « On retrouve chez Royce avec des hardiesses méthaphysiques qui sont d'un autre climat intellectuel, cette prudence empiriste, ce psychologisme ingénieux et précis qui sont bien des caractères spécifiquement anglais » (G. Marcel, *La métaphysique de Royce*, Paris 1945, p. 8 s.). Con una formula un po' empirica, ma suggerita dallo stesso Royce, si potrebbe dire che il suo idealismo è una sintesi di James-Hegel, passando per Bradley (cf. J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, New York 1920, p. 325).

misticismo, che afferma l'intuizione immediata dell'Essere e dell'Assoluto non va molto più in là per il difetto opposto, di non voler riconoscere il finito e di ridurre al nulla il mondo delle apparizioni [22]. Superiore è senza dubbio per Royce la concezione del criticismo kantiano: esso professa la « riflessione totale » e quindi la concezione del reale come un tutto evitando l'estrinsecismo realista ed afferma insieme l'appartenenza delle apparizioni alla Realtà, contro la vanificazione fatta dal misticismo. Se non che il criticismo è una semplice posizione di passaggio, non definitiva: si tratta di superare il dualismo di « cosa in sé » e « apparizione » e quello conseguente di essere reale e possibile che impedisce quel conseguimento della verità totale e concreta che il principio idealista fonda ed esige [23]. Siamo quindi alla confluenza radicale delle istanze teoretiche che angustiano dall'intimo il problema di Dio: il realismo, come pluralismo immediato, non può raggiungere l'Uno Assoluto e il misticismo, come monismo immediato, non può fondare i molti dell'apparenza, il criticismo pone, ma nello stesso tempo arresta e frena, la viva e concreta dialettica dei molti e dell'Uno.

Non resta perciò valida che la soluzione idealista ossia l'unificazione nella distinzione (come parti nel tutto) dei molti nell'Uno e nella conseguente identificazione della Realtà con l'Idea. Ma a differenza dell'idealismo tedesco, che abbassava la religione naturale e rivelata ad uno stadio inferiore rispetto alla filosofia, il Royce invece concepisce un legame di appartenenza stretta della religione alla filosofia e soprattutto dei valori che la religione afferma nella vita, di cui i principali sono la persona e la libertà. Egli riconosce alle religioni etiche superiori di attingere nei suoi tratti generali la verità assoluta e questi tratti sono: « Anzitutto, l'unità razionale e la bontà della sintesi mondo-vita; poi, la sua vera benché invisibile vicinanza a noi, malgrado la nostra ignoranza; inoltre, la sua pienezza di significato malgrado la sterilità della nostra esperienza; più ancora, il suo interesse

---

[22] Cf. specialmente: J. Royce, *The World and the Individual*, New York 1901, t. II, p. 399 ss.

[23] *The World and the Individual*, I Series: « The Four Historical Conceptions of Being », ed. cit., t. I, pp. 47 ss., 77 ss., 196 ss. Si tratta di questo che, mentre tutte le preoccupazioni della metafisica sono nel cercare prove (*a priori* e *a posteriori*) per dimostrare l'esistenza di Dio e professar poi l'agnosticismo sulla sua essenza, nell'idealismo tutto converge nell'essenza di Dio che assorbe in sé il problema dell'esistenza e costituisce la formula comprensiva della verità stessa (cf. al riguardo specialmente la nota lunga e accurata sulla distinzione di *esse essentiae* ed *esse existentiae*: l. c., p. 51 s.).

nel nostro destino personale come esseri morali; e, finalmente, la certezza che, con la nostra attuale lealtà umana, noi arriviamo, come Mosè, faccia a faccia con la vera Volontà del mondo come un uomo parla col suo amico » [24]. È il « credo » sostanziale di quella che Royce chiama con Hegel la « religione assoluta », la quale è la religione della « verità assoluta » ossia della Ragione umana assoluta e coincide alla fine con il cristianesimo assoluto ossia essenziale, vale a dire svincolato dai dogmi e simboli particolari perché l'elemento vitale nel cristianesimo, secondo Royce e d'accordo con lo spinozismo, non è il « cristianesimo storico » della Chiesa, ma il « Cristo essenziale » della Ragione ch'è indipendente da qualsiasi evento storico. Da questo principio scaturisce la concezione di Dio che secondo il Royce può rivendicare l'unica valida alternativa contro l'ateismo [25].

Anzitutto, Dio in questa concezione dev'essere riconosciuto come spirito e come persona; non è però un essere che esiste nella separazione dal mondo, semplicemente come il suo creatore esterno. Dio esprime se stesso nel mondo e il mondo è semplicemente la sua propria vita (*his own life*) nell'attività cosciente ch'egli estrinseca. Per usare una figura adeguata, spiega Royce, Dio esprime se stesso nei poemi e nei caratteri, nella musica e nelle altre creazioni artistiche che sorgono nella coscienza dell'artista e che per lui e in lui incorporano coscientemente la sua volontà. Od ancora, Dio è il mondo intero, visto, per così dire, dall'alto e nella sua totalità come una vita infinitamente complessa la quale in una serie di processi temporali senza fine incorpora una singola idea divina. Balza subito agli occhi in questa formulazione la presenza operante della formula hegeliana che « senza il mondo Dio non è Dio », che il Royce intende sbrogliare dalla sua complessità sistematica e semantica per avvicinarla e immergerla nella vita vissuta. Voi potete pertanto distinguere e dovete distinguere, precisa il Royce, fra il mondo come lo vede il senso comune, in un modo proprio ma frammentario, e quello che studiano le nostre scienze, ossia fra il mondo dei fenomeni

---

[24] « First, the rational unity and goodness of the world-life; next, its true but invisible nearness to us, despite our ignorance; further, its fulness of meaning despite our barrenness of present experience; and yet more, its interest in our personal destiny as moral beings; and finally, the certainty that, through our actual human loyalty, we come, like Moses, face to face with the true will of the world, as a man speaks to his friend » (*The Philosophy of Loyalty*, ed. cit., p. 390 s.).

[25] Seguo specialmente l'esposizione sintetica che si trova in *William James and other Essays*, ed. cit., p. 167 ss.

e Dio ch'è infinitamente di più di quel che ogni sistema finito di fatti naturali o di vite umane può esprimere. Ma questa distinzione, fra Dio e il mondo, non significa separazione. Il mondo è l'ammasso frammentario di fenomeni che vediamo. Dio è il significato cosciente (*conscious meaning*) ch'esprime se stesso in-e-mediante la totalità di tutti i fenomeni. Il mondo, preso come una massa di accadimenti nel tempo, di processi naturali, di singole vite, di eventi, non è in nessun luogo ed in nessun tempo un'espressione completa della volontà divina. Ma il mondo intero, di cui il nostro mondo conosciuto è un frammento — la totalità di ciò che è, passato, presente e futuro, la totalità di ciò che è la realtà fisica e di ciò ch'è la realtà spirituale (*mental*), di ciò che passa col tempo (*temporal*) e di ciò che permane —, il mondo intero è presente anzitutto all'eterna Coscienza divina come a un singolo. Tutto, e questo Tutto è ciò che l'Assoluto sceglie come sua propria espressione e di cui esso è conscio di scegliere come la sua propria vita. Questo mondo, quand'è preso nella sua totalità, è anzitutto l'oggetto della conoscenza divina e l'atto in cui esso è incorporato è la divina volontà. E Royce conclude con il più alto riferimento biblico, da cui già Spinoza era partito per eliminare la religione positiva rivelata: « Come il Logos del Quarto Vangelo, quest'intero mondo non è soltanto con Dio, ma è Dio » [26]. A questo si riduce, secondo Royce, l'immanenza di Dio e ciò ch'è stato detto l'idealismo moderno.

Il caposaldo di questa concezione — è Royce stesso che si affretta a precisare — è che « Dio e il mondo s'identificano » (*God and his world are one*). E quest'unità non è un fatto naturale morto. Essa è l'unità di una vita cosciente in cui, nel corso di un tempo infinito,

---

[26] « Like the Logos of the Fourth Gospel, this entire world is not only with God, but is God » (*William James and other Essays*, ed. cit., p. 169). Royce è convinto di trovarsi d'accordo con la dottrina, se non proprio con le formule, della Chiesa e di esprimere meglio di queste formule l'essenza vitale di questa dottrina: « I believe, however, that this is the view of the divine nature which the church has always more or less intuitively felt to be true, and has tried to express, despite the fact that my own formulation of this doctrine includes some features which in the course of the past history of dogma have been upon occasion formally condemned as heresy by various church authorities. But for my part I had rather be a heretic, and appreciate the vital meaning of what the church has always tried to teach, than accept this or that traditional formulation, but be unable to grasp its religiously significant spirit » (*Op. cit.*, p. 170). La concezione del Royce si collega direttamente al cosiddetto « cristianesimo giovanneo », derivato da Spinoza e sviluppato da Lessing e dall'idealismo trascendentale.

un piano divino, un'idea spirituale infinitamente complessa e tuttavia perfettamente definita si esprime nelle vite di esseri finiti innumerevoli e tuttavia con l'unità di una singola vita universale. Va rilevato quindi che, a differenza dell'idealismo speculativo e avvicinandosi a Schopenhauer, l'unità del reale è concepita da Royce non come Ragione o Idea speculativa ma come volontà, ed egli parla espressamente di una « volontà del mondo » (*a world will*). Ciò significa l'ammissione che per tutto il mondo vale un unico processo temporale, e quindi il riconoscere che la volontà del mondo si articola e si svolge come un unico processo volitivo (*a single volitional process*) nel quale sono collegate tutte le nostre vite. Noi non siamo altro che modi differenti di volere, riferiti di continuo l'uno all'altro e alla volontà totale del mondo, la quale pulsa e aspira in tutti noi egualmente ma che, con infinita varietà, cerca ora questo ora quello scopo speciale, compie ora questa ed ora quella speciale impresa, presuppone un'infinità di eventi come suo proprio passato, procede a un'infinità d'imprese come suo futuro, è contenta di non essere nessuno di noi, ma mostra nella nostra vita sociale la comunanza delle nostre varie infinite aspirazioni, così come nelle nostre vite individuali presenta una varietà infinita di differenziazioni e di orientamenti distinti negli scopi. C'è un'unica volontà in tutti noi, anche se io ho cercato di mostrare altrove [27] che questo non ci priva della (nostra) individualità...: noi siamo uno, anche quando molti di noi pensano di essere come separati; questa è la considerazione della realtà dal punto di vista di Dio: « la totalità delle espressioni e della vita considerata nella sua unità consapevole » [28]. E spiega che Dio è la coscienza che conosce e che intende l'intera vita del mondo, ma è coscienza che contempla questa vita con un solo sguardo, come la sua propria vita, e se stessa e che perciò non solo vuole ma raggiunge, non solo cerca ma possiede, non solo passa da espressione a espressione ma è eternamente l'intera sequenza temporale delle sue proprie espressioni. Si potrebbe quasi dire che in questa concezione le formule dell'essere come vita, della vita come coscienza, della coscienza come autocoscienza e dell'autocoscienza come volontà del Tutto costituiscono un *climax*, una scala ascendente, e in fondo anche si equivalgono.

---

[27] Cf., p. es., *The World and the Individual*, ed. cit., t. I, p. 462 ss.

[28] « I mean by the term " God " the totality of the expressions and life of the world will, when considered in its conscious unity » (*William James and other Essays*, ed. cit., p. 285).

E il Royce si eleva risolutamente alla prospettiva metafisica ch'è quella di un monismo vitalistico e pragmatista a sfondo hegeliano-schopenhaueriano — anche se Schopenhauer avrebbe inorridito di questo accostamento col suo più esecrato avversario (Hegel). Leggiamo infatti che Dio ha ed è volontà e questa volontà, se è considerata come una sequela temporale di attività, è identica con ciò che di sopra è stato chiamato la « volontà del mondo » (*world will*). Considerata invece dall'interno, come volontà divina, questa volontà del mondo non è più solo una sequenza infinita di attività volitive ma è nella sua unità eterna come un tutto unico pieno di vita (*as one whole of life*).

Di qui scaturisce anche il significato proprio degli attributi divini. Così Dio è *onnisciente*, perché il suo sguardo comprende e trova unificata, in uno stesso eterno istante, la totalità del processo temporale con tutti i suoi contenuti e significati. Dio è *onnipotente*, perché tutto ciò ch'è fatto, se è visto nella sua unità, è opera (*deed*) sua, e questo vale malgrado le varietà e le lotte senza fine che la libertà e la varietà delle espressioni individuali finite involvono. Dio è *immanente* nel finito, poiché nulla è che non sia una parte della sua autoespressione. Egli è *trascendente* di ogni finitudine, poiché la totalità dei processi finiti è anzitutto davanti a lui, poiché nessun finito possiede una vera totalità. Questi attributi, come ognuno può vedere, sembrano presi dalla *Somma Teologica* di S. Tommaso (che il Royce del resto mostra alcune volte di conoscere [29]), ma la tensione intenzionale è esattamente capovolta: l'essere si realizza mediante e nella coscienza, l'Infinito (Dio) si attua mediante e nel finito... E dobbiamo tener presente — lo ripete anche Royce — che l'*Uebergang* nel rapporto finito-Infinito qui è capovolto, rispetto alla metafisica realistica: la vera e concreta perfezione non può essere espressa che mediante il sopraggiungere delle imperfezioni. Un risultato assoluto non può essere rag-

---

[29] Le allusioni e citazioni tomistiche si osservano specialmente nell'opera maggiore: *The World and the Individual*, ed. cit., t. I, p. 6: Hegel e S. Tommaso esprimono le due forme, antitetiche, di teologia speculativa; ibid., p. 78: rapporti fra S. Tommaso e Meister Eckhart; ibid., p. 230 ss.: esposizione attenta e profonda (per allora e da parte di un idealista!) della concezione tomistica circa il rapporto di Dio alle creature ch'è presentata con acume come una sintesi originale di elementi mistici, platonici e aristotelici; cf. anche t. I, p. 85 s.: venatura mistica e perfino panteistica della teologia tomistica in quanto Dio non riceve nulla dalla creazione ma rimane in sé immutato e perfetto sia prima come durante e dopo la creazione.

giunto che attraverso una sequela infinita di aspirazioni temporali. E *perfino* (il « perfino » è nostro!) la personalità assoluta non può esistere che mediata dall'unificazione delle vite di personalità imperfette e finite. Così la vita infinita non può vivere se non mediante l'incarnazione nella forma finita e riguadagnando il suo totale significato con la conquista della finitezza nella sua espressione totale di vita e realtà. Più ancora, nella logica di questo spinozismo dinamico, nessuna soddisfazione razionale trova posto se non mediante il trionfo delle insoddisfazioni irrazionali. Di conseguenza il bene supremo esige logicamente la conquista del male. L'eterno ha bisogno dell'espressione in una sequela temporale di cui l'eterno è l'unità. La Volontà divina deve, come volontà del mondo, differenziare se stessa nelle sequenze individuali, nelle forme di finitezza, nelle aspirazioni, nelle ignoranti ricerche della luce, negli esseri presi dal dubbio, dall'errore degli erranti... ed è a questo modo che la perfezione dello spirito può essere conseguita [30].

Qui Royce pone con molta enfasi il *problema del male*: come mai si può conciliare l'esistenza del male col « principio di appartenenza » [31] di cui ora sono state espresse con vigorosa incisività le varie modulazioni? Royce, con profondo senso di umanità, lo chiama la « questione più tragica della nostra presente esistenza umana ». Perché allora, si chiede, se il mondo è la vita divina incorporata, c'è in esso tanto male..., tanta oscurità, ignoranza, miseria, scontento, guerra, odio, malattia, morte: in breve, perché il mondo che noi conosciamo è pieno dell'irrazionale? Sono forse questi fatti dolorosi soltanto illusioni, cattivi sogni della nostra esistenza finita, fatti sconosciuti al Dio autentico (*very God*) che è e che conosce tutta la verità? No, risponde Royce onestamente, questa non può essere una risposta, perché resta sempre il problema: come mai può Iddio permettere tutto questo? Royce confessa che il problema del male è il grande problema che sta fra il nostro modo ordinario e finito di vedere la vita da una parte e la nostra coscienza della ragionevolezza e dell'unità della vita divina dall'altra parte. A nostro parere però la difficoltà posta in questa forma è proprio solo della posizione idealistica e da essa, come abbiamo visto, è scaturito un forte incentivo per la « precipitazione » del principio d'immanenza nell'ateismo dichiarato della filosofia contemporanea anche nei paesi anglosassoni, come presto si dirà. Royce

---

[30] Cf. *William James and other Essays*, ed. cit., p. 286 s.
[31] Ved. sempre: *William James and other Essays*, ed. cit., p. 171 s.

invece cerca una soluzione di tipo « quasi » nietzschiano: per non lasciarci abbattere dall'esistenza e dalla pressione del male dobbiamo guardare ai valori rappresentati dalla superiore coscienza religiosa della nostra razza. La soluzione perciò non va data in astratto ma è da afferrare in concreto, in quanto essa si è espressa negli eroi della morale più saggi e migliori di tutte le razze e nazioni dell'umanità.

La spiegazione, se tale può dirsi questa perorazione, diventa quasi commovente: a noi basta raccogliere la formula finale secondo la quale la legge assolutamente necessaria della più alta vita spirituale è di essere perfetti mediante la sofferenza (*perfect through suffering*). Questa è una legge che vale per Dio e per l'uomo, per coloro fra gli uomini che sono stati già illuminati con l'insegnamento delle vere lezioni dei loro propri dolori, e per coloro i quali, colmi di speranza, ancora guardano avanti per una vita animata dalla speranza di gioia anticipata e di successo mondano. Il compito di una vita superiore, conclude Royce, non consiste nell'ottenere buona fortuna, ma nel trasmutare tutti i valori transeunti della fortuna in valori eterni. Questo noi lo faremo per il meglio quando impareremo con l'esperienza come anche la massima sfortuna può essere glorificata con sagge risoluzioni e con la grazia che deriva dalla nostra unione consapevole col divino, così da elevarci a qualcosa di assai meglio di quanto qualsiasi buona fortuna possa darci: cioè, si badi bene, nella conoscenza di come lo stesso Dio sopporta il male e trionfa di esso, lo eleva liberandolo da se stesso e lo vince trasferendolo a servizio del bene. Il Royce sembra dilettarsi con preferenza particolare in queste considerazioni: notiamo in queste la sua osservazione o invito a quell'atteggiamento religioso detto « unificazione-espiazione » (*atonement*) che ha avuto ed ha tuttora corso e notevole rilevanza nella teologia anglosassone protestante e cattolica.

A questo punto Royce vede la funzione mediatrice del dogma cristiano dell'Incarnazione [32]: la dottrina dell'Incarnazione e dell'espiazione è nella sua essenza semplicemente la concezione della natura di Dio la quale esige questa soluzione del problema del male, e la nuova unificazione-espiazione non fa che ribadire l'esigenza inderogabile ormai del principio d'immanenza. Anzitutto, torniamo a leggere, Dio esprime se stesso in questo mondo di finitezza, incarna se stesso nell'ambito dell'imperfezione umana, ma lo fa con lo scopo di poter ottenere, me-

---

[32] Ved. ancora: *William James and other Essays*, ed. cit., p. 179 s.

diante la finitezza e l'imperfezione, mediante il dolore e la perdita temporale, — nel mondo eterno (cioè nell'unità consapevole di tutta la sua vita) — il suo spirituale trionfo sul male. In questo trionfo consiste il suo supremo bene e il nostro. La dottrina dell'Incarnazione, precisa Royce, non è tuttavia la dottrina della divinità naturale dell'uomo: è la dottrina della volontà del mondo — che già conosciamo! — la quale desidera la nostra unità col fine universale: che Dio nascerà in noi (richiamo eckhartiano!) in-e-mediante il nostro consenso, che tutto il significato della nostra vita consiste nel trasmutare i valori transeunti e temporali in significati eterni. L'umanità prende coscienza che Dio si è incarnato solo nella misura in cui l'umanità guarda in direzione di Dio cioè nella direzione dell'unità completa della vita razionale dello spirito.

Di qui anche il vero significato della dottrina dell'unificazione (*atonement*), già ricordata: noi, poiché siamo nel tempo e in istato di passaggio, siamo destinati a ottenere la nostra unione con la vita divina solo in quanto impariamo a trionfare del nostro male, delle afflizioni della sfortuna, dell'irrazionalità e del peccato che ora ci domina. Per questo anche di Cristo si disse ch'era necessario ch'egli soffrisse! Così in Cristo, Uomo-Dio, Dio soffrì una volta per tutte per salvarci: in lui soltanto « la Parola si fece carne e abitò fra noi ». Le forme della sua immaginazione religiosa erano transeunti — commenta con facile logica il Royce — ma la verità di queste forme, come il simbolo, è eterna. Questa verità può essere espressa con due tesi. Anzitutto, Dio raggiunge la perfezione con l'esprimere se stesso in una vita finita e trionfando di-e-mediante la sua propria finitezza. Poi, la nostra tristezza è la tristezza di Dio. Dio intende esprimere se stesso guadagnandoci, mediante il sicuro trionfo sul male, all'unità con la vita perfetta e pertanto il nostro compimento, come la nostra esistenza, è dovuto al dolore e al trionfo di Dio stesso.

È in queste due tesi, secondo Royce, che consiste l'elemento vitale del cristianesimo [33]. È facile vedere in questa forma di « riduzione trascendentale » della coscienza religiosa e di « risoluzione » del problema di Dio la trama hegeliana: il cristianesimo, con la dottrina dell'Incarnazione e Passione di Dio nel tempo, è l'espressione religiosa più alta del « negativo » ch'è la forza propulsiva del progresso umano nella storia. Per questo Hegel chiamava il cristianesimo la « religione

---

[33] Cf. *William James and other Essays*, ed. cit., p. 183.

assoluta »[34]. Ma per Hegel la « verità assoluta » del cristianesimo è espressa in forma assoluta solo dalla filosofia secondo la quale non c'è altra vita, verità, bontà... e realtà che quella che l'uomo svolge nella sua storia, così che « senza il mondo e senza l'uomo Dio non è Dio ». Dio è l'unità sia statica che dinamica del mondo, la volontà del mondo e vive in-e-dal mondo soltanto. Ed è la sintesi onnicomprendente del suo sviluppo.

Il fondamento teoretico di quest'originale forma d'immanentismo dinamico è tratto dalla struttura propria della « Idea »: l'idea, come atto proprio dello spirito, cerca se stessa e perciò « non può essere giudicata che da se stessa »; l'idea è il *prius* assoluto della coscienza, al contrario di quanto afferma il realismo metafisico di S. Tommaso che la coscienza va anzitutto all'oggetto e solo mediante l'apprensione dell'oggetto può apprendere se stessa e riflettere su di sé. Per Royce, invece, sia ch'io pensi a Dio o ai fatti di cronaca, alla mia propria morte o al destino dell'umanità, alle verità matematiche, al mondo fisico o a quello degli affari o al problema dell'Essere, è sempre l'idea ciò che anzitutto significa... Più ancora, ed è il secondo momento di questa risoluzione, la mia idea è un processo conoscitivo solo in quanto essa è, nello stesso tempo, un processo volontario, un atto, il parziale compimento di uno scopo. L'oggetto significato dall'idea è oggetto perché è voluto essere tale, e la volontà in questione è la volontà che incorpora l'idea. Con una formula tecnica il Royce precisa: « Cercando il proprio oggetto, un'idea altro non cerca assolutamente se non la sua esplicita ed alla fine completa determinazione come il suo scopo cosciente, incorporato in questo particolare modo. Il contenuto completo dello scopo proprio dell'idea è l'unico oggetto di cui l'idea possa mai prendere nota. È questo soltanto l'Altro ch'è cercato »[35]. La realtà si esprime nell'idea con un riferimento intero alla medesima. Quindi l'essenza dell'idea è attività, la sua attività è volontà, la struttura dell'idea è nella realizzazione di uno scopo. E parlando di « volontà », osserva Royce, non s'intende affatto un'efficienza astratta psicologica, ma l'essenza e la struttura

---

[34] Cf. G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VII, Bd. II, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 525 ss.

[35] « In seeking its object, any idea whatever seeks absolutely nothing but its own explicit, and, in the end, complete, determination as this conscious purpose, embodied in this one way. The complete content of the idea's own purpose is the only object of which the idea can ever take note. This alone is the Other that is sought » (*The World and the Individual*, ed. cit., t. II, p. 329).

originaria, della coscienza come atto: in questo senso si deve dire che ciò che l'idea cerca sempre di trovare nel suo oggetto non è che lo... « scopo consapevole o volontà della propria idea incorporata in qualche forma più determinata » di quel che l'idea da sola in quest'istante possiede nella coscienza. E questo va inteso in senso forte: quando io ho un'idea del mondo, la mia idea è una volontà e il mondo della mia idea è semplicemente la mia volontà stessa incorporata in un modo determinato [36]. L'essere e la vita, e l'idea che li sostiene, scaturiscono quindi dalla volontà: di qui alla formula marxista della coscienza come liberazione dall'alienazione o più ancora alla formula esistenzialistica della priorità dell'esistenza sull'essenza ognun vede che il passo è assai breve, se pure si può parlare di un passo ancora. Secondo la risoluzione fatta da Heidegger il contenuto teoretico c'è, e non si tratta perciò che di rompere gli indugi e le aderenze a formule e tradizioni che hanno perso irrimediabilmente ogni contenuto e riferimento originario perché travolte dal principio d'immanenza che rivendica finalmente il suo attuarsi radicale, svincolato da qualsiasi contenuto che non sia l'atto stesso e il suo costituirsi.

Ed un passo rilevante, assai vicino alla risoluzione dell'essere nell'atto singolo di coscienza che farà in Italia il Gentile, è fatto dallo stesso Royce nella sua maggiore opera quando definisce l'essere e la verità in termini di pura presenza: il vero Essere, leggiamo, è essenzialmente un intero fatto individuale che non vi fa trascendere voi stessi e ch'è pertanto, nella sua completezza, senza morte. Dov'è la morte, lì non c'è l'Essere nella sua completezza [37]. Ma all'interno di questa posizione nasceva la questione propriamente metafisica del rapporto fra il finito e l'Assoluto, fra l'uomo e Dio, che il Royce chiama ancora d'importanza fondamentale [38]: è a questo punto ed a questo momento che l'uomo ritrova il vero senso dell'Essere e di se stesso in esso.

---

[36] « What the idea always aims to find in its object is *nothing whatever but the idea's own conscious purpose or will, embodied in some more determinate form* than the idea by itself alone at this instant consciously possesses. When I have an idea of the world, my idea is a will, *and the world of my idea is simply my own will itself determinately embodied* » (*The World and the Individual*, ed. cit., t. I, p. 327).

[37] « True Being is essentially a Whole Individual Fact, that does not send you beyond itself, and that is, therefore, in its wholeness, deathless. Where death is, Being in its wholeness is not » (*The World and the Individual*, ed. cit., t. I, p. 380).

[38] *The World and the Individual*, ed. cit., t. II, p. 440.

È vero infatti che l'uomo singolo nel complesso del mondo fisico e dello scorrere inarrestabile del tempo è appena un granello di polvere od un momento insignificante, tuttavia egli solo può conoscere tutto questo. E tutto questo può essere reale solo in ragione di una relazione ontologica la quale, quand'è esattamente considerata, lega l'uomo, malgrado tutta la sua debolezza, alla vita stessa di Dio e l'universo intero al significato di ogni individuo. Con il solito fervore e la perfetta coerenza del principio d'immanenza, Royce può affermare ch'è in Dio che l'uomo possiede la sua individualità [39]. Questa sua dipendenza è la condizione della sua libertà e del suo unico significato ed a questo si riduce la filosofia che cerca la unità del finito e dell'Infinito, della dipendenza temporale e del significato eterno, del mondo e di tutti i suoi individui, dell'Uno e dei molti, di Dio e dell'uomo. Allora, non solo malgrado il nostro legame finito, ma proprio a causa di ciò ch'esso implica e significa, noi siamo pieni della presenza e della libertà di Dio. Con ciò si attua, nell'idealismo del Royce, la personalità di Dio ch'è essenzialmente una categoria etica e significa... un essere cosciente la cui vita, vista nel tempo, cerca il suo compimento mediante azioni, mentre questa stessa vita, considerata nell'eternità, raggiunge consapevolmente la sua perfezione mediante la conoscenza attuale del complesso delle sue tendenze spirituali [40]. È così che Dio è Persona. Considerata dal punto di vista del tempo, la sua vita abbraccia l'intero ambito della coscienza in quanto, nei suoi sforzi, la perfezione, questa coscienza dell'universo, passa da un istante ad un altro nell'ordine temporale, di atto in atto, di esperienza in esperienza, di stadio in stadio. La Vita di Dio è allora l'infinito Tutto che include questo processo temporale inesauribile, e che vigila su di esso come su d'una sola vita, la vita stessa di Dio. Dio pertanto è una Persona perché, dal nostro punto di vista, egli è autocosciente e perché l'Io di cui ha coscienza è un Io la cui eterna perfezione è raggiunta mediante la totalità di tutte queste aspirazioni etiche di signi-

---

[39] Ciò che distingue l'immanentismo dal realismo teistico è quindi l'identificazione del rapporto di appartenenza con quello di dipendenza da parte del primo, e quindi l'eliminazione della dipendenza come tale che non significa più la distinzione ma l'unificazione e la risoluzione nel gran mar dell'Essere ch'è la coscienza nella sua totalità, come indica l'enfatica prosa del Royce che riferisco nel testo.

[40] « Person is a conscious being, whose life, temporally viewed, seeks its completion through deeds, while this same life, eternally viewed, consciously attains its perfection by means of the present knowledge of the whole of its temporal strivings » (*The World and the Individual*, ed. cit., t. II, p. 418).

ficato temporale (*ethically significant temporal strivings*), di questi processi di evoluzione, di queste attività connesse di Io finiti... così che la perfezione di Dio ossia la sua autocoscienza (*self-consciousness*) si presenta come il risultato temporale di un processo di evoluzione ossia come un evento che accade alla fine del tempo ovvero alla fine di ogni processo, comunque esteso, che accade nel tempo. È una melodia — e Royce ricorre qui ad un esempio che avrebbe presto fatto la fortuna della *Gestaltpsychologie*[41] — che non viene all'esistenza come l'ultima nota, ma come un tutto le cui note non costituiscono che frammenti separati. Dio nella sua totalità come l'Essere Assoluto è conscio, non *nel* tempo, ma *del* tempo e di tutto ciò che l'infinito tempo contiene. Nel tempo allora si susseguono, nella loro sequenza, gli accordi della sua sinfonia infinita. Per lui tutta questa sinfonia della vita è presente una volta per sempre, mentre, considerata dal punto di vista del tempo, non c'è nessun istante che possa pretendere di averla raggiunta.

In questa concezione si superano, a giudizio del Royce, tutte le autocontraddizioni cui di solito va soggetta l'Idea dell'Infinito[42]. Concludendo: in ogni istante, nell'ordine temporale, la volontà di Dio è in processo di esprimere se stessa. Ora poiché questo è vero di ogni istante di tempo, ne deriva che ogni tappa del processo del mondo, vista dal punto di vista di Dio, si trova in un rapporto immediato con l'intero scopo di Dio. Si può dire allora che c'è sempre progresso nell'universo in quanto ad ogni istante ci si avvicina o si raggiunge qualche scopo specifico finito nel suo risultato temporale. Ma, fermo nella sua prospettiva metafisica di risoluzione dei molti nell'Uno, Royce non ammette che si possa parlare di « progresso » in senso proprio finito precisamente in virtù della successione nella sfera temporale: l'unico vero progresso è quello ch'è visto dal punto di vista dell'eternità ed esso è

---

[41] Lo presenta con un'acuta analisi un discepolo del Brentano, Chr. von Ehrenfels, *Ueber Gestaltqualitäten*, in *Vierteljahrschr. f. wiss. Philosophie*, XIV (1890), p. 249 ss., rist. nel vol. *Gestalthaftes Sein*, Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie, hrsg. von F. Weinhandl, Darmstadt 1960, pp. 11-43. Cf. il nostro: *Fenomenologia della percezione*, II ed., Brescia 1961, p. 195 ss.

[42] Il Royce ha dedicato alla discussione di questo problema, che costituisce il nucleo della sua teoria dell'Essere, una speciale ricerca in cui prende in esame le dottrine dell'Infinito avanzate da Bolzano, Dedekind, Cantor, Couturat, Schroeder... e soprattutto dall'amico Bradley (cf. *The World and the Individual*, ed. cit., t. I, pp. 473-588). In questo saggio il Royce dimostra che non si può applicare ad una collezione infinita di oggetti l'assioma che « la parte non può essere eguale al tutto ».

presente in ogni istante del tempo, in quanto ad ogni momento si viene attuando qualche scopo che prima non era stato realizzato, ed è in questo senso che Royce accetta la celebre espressione del Ranke che ogni epoca della storia ha una sua immediata relazione a Dio (*eine unmittelbare Beziehung auf die Gottheit*)[43]. Con queste premesse si possono ora meglio comprendere i rapporti fra Dio e l'uomo.

Anche l'uomo è Persona, ma non una Persona assoluta: egli infatti ha bisogno del contrasto con i suoi simili e con il Tutto del resto dell'universo per essere ciò che è, ed è questo ciò che permette ad ognuno di parlare di qualcosa come « ...mia intenzione, mio significato, mio compito, mio desiderio, mia speranza, mia vita » ossia di un qualcosa di unico che riguarda soltanto me. È l'Io finito, considerato nello scorrere dei singoli istanti del tempo. Ma è solo dal punto di vista di Dio nel suo significato interiore (*internal Meaning*) che si ha l'Io genuino, un Individuo: l'Io dell'aspirazione di quest'istante ha le sue relazioni vere e coscienti con tutto il resto dell'infinito regno dell'Essere, poiché anche se noi uomini non siamo completamente consapevoli del vero significato individuale del momento che passa, in Dio questo significato è cosciente: esso infatti, secondo il principio dell'appartenenza, non trova l'espressione completa e individuale dell'intero suo significato che nella vita totale di Dio. La brevità temporale dell'istante non è un ostacolo per Dio al suo significato eterno: ciascuno, visto dal punto di vista dell'eternità, è sempre e completamente in Dio, ed ogni atto di qualsiasi istante temporale acquista così la sua espressione eterna e autocosciente. Di qui si vede — ed è un'osservazione importante nella nostra ricerca sulla « cadenza atea » del principio d'immanenza — come il neohegelismo, invece di lasciarle divise e opposte come in Hegel, ha invece unite, rendendole intercomunicanti in un processo di sistole e diastole, le dialettiche della cattiva e della buona Infinità. Al singolo viene così a balenare l'illusione di una sua verità e consistenza e perciò anche di una speranza di salvezza dalla morte mediante la coscienza dell'intima unione che ha ogni aspirazione temporale transeunte con l'intera vita di Dio in modo che ogni compito individuale è ideale, è unico. Ciò significa il servizio di Dio in una serie di azioni tali che non può mai finire senza venir meno essenzialmente al compito e perciò può essere solo connesso con la vita di Dio e può trovare il suo compimento solo in quest'unione con Dio in una vita individuale ch'è la vita dell'Io co-

---

[43] *The World and the Individual*, ed. cit., t. II, p. 425.

sciente e ch'è una vita immortale. È questa la prima e fondamentale formula dell'immortalità [44]. Siamo noi stessi, e non puramente gli altri individui, che diventiamo coscienti in Dio di ciò che noi siamo, poiché in Dio noi diventiamo consapevoli di come le nostre volontà hanno raggiunto il loro compimento mediante l'unione con lui e di come la sua Volontà ottiene la sua soddisfazione soltanto in virtù della nostra partecipazione nel tutto, nell'Individuo assoluto ch'è Dio.

La generosa impresa del Royce esprime il punto più alto di quella che può dirsi la destra hegeliana di lingua inglese e l'ultimo baluardo di quell'ottimismo liberale che sul continente era già stato messo in crisi alla fine del secolo dai primi movimenti del materialismo marxista ma che avrebbe ricevuto il colpo decisivo soltanto dalle due guerre mondiali che hanno occupato la coscienza della prima metà del nostro secolo. Doveva perciò sfumare anche questo Dio, ch'è una versione, in chiave antropologica, dell'Assoluto hegeliano e che si configura come Dio soltanto in quanto discende e si attua nella storia e nella realtà tutt'altro che brillante dell'esistenza umana. Royce era convinto di aver sciolto il problema lasciato insoluto dal Bradley ossia di aver mostrato come i singoli, ossia le particolari apparizioni, trovano la loro unità nell'Assoluto: [45] in realtà la sua opera ha concorso in modo decisivo a far « precipitare » il principio d'immanenza nell'effettiva sua istanza come affermazione della finitezza dell'essere dell'uomo e del significato e destino temporale della sua libertà.

---

[44] *The World and the Individual*, ed. cit., t. II, p. 430. Al problema dell'immortalità il Royce ha dedicato la « Ingersoll Lecture » del 1899: *The Conception of Immortality*, Boston and New York 1900; cf. spec. p. 48 ss., e nota 5 a p. 83.

[45] *The World and the Individual*, ed. cit., t. I, p. 473 s.

3

SFALDAMENTO DI DIO COME EMERGENZA COSMICO-IDEALE (L. MORGAN - S. ALEXANDER)

A differenza della filosofia continentale che, dopo la morte di Hegel, corre disinvolta e soddisfatta verso le posizioni atee esplicite e dichiarate, nella filosofia anglo-americana si nota non solo un generoso proposito di « resistenza teologica » ma si considera Dio come il fondamento della sfera ideale e del mondo dei valori. L'alleanza dell'idealismo hegeliano con l'empirismo inglese, invece di svolgere e far convergere i fattori antimetafisici delle due filosofie di partenza, ne ha tratto una spinta teologica quanto inattesa altrettanto viva e operante in buona parte dei rappresentanti più qualificati del pensiero anglo-americano. La prima convergenza, almeno la più vistosa, è quella del concetto di « sviluppo » che Darwin aveva applicato nell'ambito delle forme biologiche in modo da suggerire il carattere schiettamente progressivo e perfettivo dell'evoluzione: è all'interno di un'aderenza sempre più stretta fra scienza e filosofia che nel pensiero anglo-americano l'interpretazione della realtà viene senz'altro, e senza complicate dialettiche o astruse mediazioni concettuali, spiegata come « evoluzione emergente » [1]. Tutto il reale è concepito in movimento, come spinto verso attuazioni di forme più perfette e attraversato da energie che non possono fallire lo scopo: l'uomo con la sua intelligenza (*mind*) è al centro di quest'espandersi di attività in tutte le direzioni, ma non ne esprime né la totalità — come finiva di fare Hegel — e neppure ne è il principio attivo esclusivo o lo scopo conclusivo, poiché l'uomo stesso è coinvolto non solo come motore ma anche (e forse di più) come mosso in quest'espandersi e ascendere continuo del reale. Così il divino e Dio diventano una « qualità » e finiscono presto di essere

[1] Il termine è di Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, London 1927.

una qualità di coscienza per rendere possibile al mondo e alla coscienza naturalistica un'apertura nuova verso la comprensione della nuova scienza e delle nuove categorie sociali che le scuole hegeliane del continente di stretta osservanza gnoseologica si erano precluse, battagliandosi in sterili discussioni formali sulle « riforme » della dialettica hegeliana. Forse un elemento di notevole importanza per questa « resistenza teologica » nella filosofia anglo-americana è da ricercare nel carattere proprio della religiosità del protestantesimo inglese, fortemente conservatore, che sembra resistere ancora saldamente alla corrosione scettica e materialistica che dilania tanta parte della filosofia europea: ma questo merita una ricerca a parte che esula dall'oggetto del nostro studio dedicato esclusivamente alla tematizzazione atea del principio d'immanenza.

Un elemento invece più evidente che opera direttamente nella struttura di questa « filosofia del progresso », ch'è un'originale sintesi di realismo-idealismo, è da vedere nel ricorso a Spinoza; questo ricorso permetteva di mantenere distinte le due sfere della materia e dello spirito e di farle convergere entrambe in un'unità più profonda e originaria che non si esaurisce e non si può esprimere in termini di pura coscienza.

Lo schema spinoziano è certamente presente anche a Bradley e a Royce, ma esso assume un significato nuovo secondo l'indirizzo che ora abbiamo indicato ossia per riferimento alla scienza moderna in Whitehead: chi gli aprì la strada in questa convergenza originale di alta scienza e di alta filosofia, od almeno gli facilitò molto il cammino, sembra sia stato un pensatore solitario e rigoroso quale fu SAMUEL ALEXANDER (1859-1938) [2]. Per entrare subito in argomento è superfluo osservare che anch'egli si mantiene fermo al « principio d'esperienza »

---

[2] Whitehead lo ricorda assieme a L. Morgan nella Prefazione a: *Science in the Modern World*, ed. cit., p. XI, dove si legge espressamente: « I am especially indebted to Alexander's great work ». Nell'opera maggiore riconosce più precise dipendenze (cf. *Process and Reality*, ed. cit., p. 39 per il « principle of unrest » e p. 55 per il termine fondamentale « enjoyment » che gli suggerisce la dottrina chiave del « feeling », come si è visto). L'opera maggiore dell'Alexander è: *Space, Time, and Deity.* The Gifford Lectures at Glasgow 1916-1918, 2 voll., I ed., London 1920, II ed. 1934 (con identica paginatura. La II ed. contiene una nuova importante prefazione che ci serve per introdurre la dottrina su Dio dell'Alexander). I rapporti fra Alexander e Whitehead sono ampiamente esposti da Donald B. Kuspil, *Whitehead on Divinity*, l. c., p. 74 ss.

per esprimere la realtà, ma l'intende in un modo ben preciso che manifesta l'intima penetrazione idealistica: il mondo non è la massa amorfa delle sensazioni lockiane o delle impressioni humiane, ma è intrinsecamente unificato nello spazio e nel tempo. Il richiamo kantiano va inteso in senso forte ossia va riportato al principio basilare per ogni attualismo ch'è l'unità dell'esperienza. Alexander infatti precisa che il ... « mondo non esiste nello spazio *e* nel tempo, ma in Spazio-Tempo, ossia è un mondo di eventi » [3] così che spazio e tempo non possono esistere l'uno fuori dell'altro poiché ciascuno, preso per sé, non è che astrazione. Il richiamo a Spinoza in questo processo di unificazione dell'esperienza è indicato dallo stesso Alexander: infatti la coppia degli attributi di estensione e pensiero, qui diventa la coppia Spazio-Tempo, e il tempo è perciò sinonimo di coscienza (*mind*) vale a dire di esperienza in atto e di divenire, di evoluzione come sviluppo irreversibile. Infatti la materia (*stuff*) del mondo come unità di Spazio-Tempo è movimento, movimento puro, prima che la stessa materia sia stata generata: quindi il *prius* reale non è né l'atto, né la potenza, ma il movimento che li mantiene entrambi, li attua e li svolge: perciò il concetto di quiete e di riposo non è che relativo. Nulla può sottrarsi alla corrente inarrestabile dell'unità di Spazio-Tempo e se qualcosa potesse mettersi in riposo, tutto si fermerebbe, e la realtà di Spazio-Tempo perderebbe ogni significato [4]. La realtà di esperienza si risolve

---

[3] « The hypothesis of the book is that Space-Time is the stuff of which matter and all things are specifications. That the world does not exist in Space *and* Time, but in Space-Time, that it is a world of events, has and had, even when I wrote, become common property through the mathematicians, with whom, as I suppose, the conception was a piece of scientific intuition » (S. Alexander, *Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. I, p. VI). In questo contesto l'Alexander dichiara che la sua concezione « ... has nothing in common with the great mathematical or logical constructions, such as that of Mr. Whitehead ». E un po' più sotto egli precisa che, a differenza del metodo di Whitehead, egli vuole attenersi all'analisi rigorosamente metafisica (p. VII s.).

[4] « Strictly speaking, all existence is local motion or locomotion, and there is no such thing as rest, except as a relative description of such things as are not in motion relatively to each other, like myself and the table at which I write. If anything were at rest, everything would be at rest, and Space-Time would lose its meaning » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. I, p. XII). Non è difficile perciò afferrare l'orientamento metafisico di questa filosofia che filtra l'essere e lo stesso Assoluto mediante le componenti di spazio e tempo secondo quella che potrebbe dirsi la « seconda linea » di derivazione cartesiana mediante una certa qual sintesi di Spinoza-Kant passando, beninteso, attraverso l'empirismo inglese: « Alexander always said that his doctrine of Space-Time — i. e. of a matrix in which space, inter-

perciò in movimento, e ciò che noi chiamiamo quiete e riposo (*rest*) è parimenti movimento, ogni corpo è intrecciato nella mobilità universale. Ritorna la concezione eraclitea, con la mediazione spinoziana ch'è stata indicata anche come il nucleo della concezione di Whitehead: se un oggetto non si muove rispetto al suo ambiente prossimo, si muove sempre del movimento della terra e così via.

Un altro elemento spinoziano fondamentale di questa concezione è la priorità della metafisica sulla gnoseologia così che questa diventa un capitolo di quella ed è ciò che si può chiamare « naturalismo » [5]. Il naturalismo di cui si parla concepisce l'unione di anima e corpo in una forma strettamente dinamica e di assoluta corrispondenza e così dicasi degli atti corrispondenti come quelli di *enjoyment* e di *contemplation* ciascuno dei quali si corrisponde nell'altro nel senso diretto del termine. Noi non siamo certamente consci del processo nervoso che condiziona il conoscere, ma non si tratta secondo Alexander (e il neorealismo inglese) che la presentazione di un oggetto consista in un quadro o in una pittura prodotta dalla cosa nella mia mente ma è la cosa stessa o una selezione di essa così che il processo mentale è un « atto » della mente di cui io vivendo prendo possesso. Alexander può a questo punto precisare il suo rapporto a Spinoza: l'atto fondamentale dell'*enjoyment* [6] è contenuto nella proposizione di Spinoza che la mente è l'idea del corpo, così che l'idea che Paolo ha di Pietro indica piuttosto la costituzione del corpo di Paolo che non la natura di Pietro [7]. In altre parole, spiega Alexander, l'idea che Paolo ha

---

preted as space-stuff like Descartes' *extensio* but never timelessely (since it was motion and time was its " mind ") — had been reached *metaphysically*, that is to say, by intellectual experiments with the " ultimates " » (J. Laird, *Memoir*, in: S. Alexander, *Philosophical and Literary Pieces*, London 1939, p. 63).

[5] Alexander se ne dichiara soddisfatto: « The mind is a thing which has its proper place assigned to it in the scheme of things. If such a doctrine is called naturalism, I am content to be with Spinoza, and can claim that such naturalism, like his, admits all the human things of worth » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. I, p. XIII).

[6] *Enjoyment*, alla lettera significa « godimento » e vale « soddisfazione » nel senso di conseguimento e corrisponde in questo attuarsi di esperienze all'attuazione primordiale della coscienza. Di Dio come oggetto della contemplazione o riflessione speculativa l'Alexander tratta nell'*Op. cit.*, Book IV, ch. I, e come oggetto del sentimento religioso nel ch. II (t. II, p. 373 ss.).

[7] È la Prop. XVII della seconda parte dell'*Ethica*: « *Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum, ut actu existens, velut sibi praesens, contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam, vel praesentiam seclu-*

di Pietro è una condizione mentale di cui l'altro aspetto è una condizione corporea di Paolo e questo è differente secondo che si tratta dell'idea che corrisponde a Pietro, a Giovanni. Quindi la terminologia « godimento » e « contemplazione » sostituisce l'uso ambiguo del genitivo fatto da Spinoza nelle frasi *idea corporis* e *idea Petri.* Non si tratta perciò di concepire come fa Spinoza che c'è un'idea della mente ch'è unita al corpo e poi che c'è ancora un'idea dell'idea e così all'infinito; è vero che la mente è un'idea, ma un'idea dell'idea è una pura ripetizione. Io posso pensare l'idea di un'idea, conclude, soltanto in quanto un'idea (di una cosa esterna) è inclusa in un tutto più grande d'idee ch'è la mente. Ma si tratta sempre, s'intende, di un tutto nell'ambito dell'esperienza e che si struttura all'interno del campo di forze del soggetto conoscente: a questo modo il concetto di « coscienza » non ha nulla di misterioso, ma l'attività cosciente va considerata come la semplice risultanza dei processi centrali [8]. Alexander ammette così

---

dat ». Lo Scholion spiega: « Nec tamen credo, me a vero longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (*vide Coroll. post Prop. XIII huius*). Praeterea (*ex Coroll. praeced. et Coroll. 2 Prop. XVI huius*) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex gr. Petri, quae essentiam Mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam Corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat et ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, Mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen, ut sibi praesentem contemplabitur » (ed. Gebhardt, Heidelberg, t. II, pp. 104-105 s.). Più avanti l'Alexander fa una critica del panteismo di Spinoza in quanto esso elimina la sfera dei valori (t. II, p. 392 s.).

[8] « The real question raised in my mind is whether the physiological process, I mean as describel physiologically, is not enough, and whether I have done rightly, as is still feel I have, in making consciousness a " quality " of the brain-process and its connections. But all that I mean now by various enjoyments is brain-processes with their quality of consciousness, a quality which they do not have unless the process is of a certain sort, which is therefore intrinsic to them » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. I, p. XVI). Anche un po' più sotto: « First, with me mental happenings are dynamic from the outset, being identical with certain physiological processes. Second, no mental event is a " content "; the characters of green or sweet or being a tree do not belong to the mental process which apprehends, but to the physical object which is apprehended » (p. XXI). Questa dottrina della corrispondenza diretta fra i processi cerebrali e la coscienza è stata ripresa, com'è noto, dalla *Gestaltpsychologie* della Scuola di Berlino (cf. C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, II ed., Brescia 1961, p. 367 ss.).

che la coscienza non costituisce una « qualità » nuova dell'essere, ma si riduce ad una *relazione*, una relazione di « riferimento », fra il corpo percipiente e il suo oggetto: la mente scompare dalla scena nel senso di un livello o stadio differente di vita; l'uomo e la foglia differiscono solo per complessità: ogni cosa pertanto è conscia di altre cose in quanto esse possono entrare nella sua orbita e sembra che per Alexander — ciò ch'è anche coerente con questo naturalismo spinoziano, che ricorda l'animismo universale del Fechner [9] — essere e vita come vita e coscienza in realtà si identificano. La dottrina di Dio non è allora, per Alexander, che una parte dell'intera dottrina della « emergenza » iniziata da Lloyd Morgan [10], al quale si deve perciò il primo spunto della versione o trasformazione naturalistica in senso evoluzionistico del panteismo spinoziano in questa dissoluzione dell'Assoluto.

Nella trattazione specifica del problema di Dio, Alexander sembra ancor più risoluto di Whitehead [11]. Identico è l'oggetto dell'emozione religiosa e della riflessione filosofica: quando si parla di Dio, l'emozione costituisce la spinta originaria come l'*amor intellectualis* di Spinoza e la speculazione porta la giustificazione teoretica così che i due campi, religione e filosofia, si rivelano complementari. Abbondano gli argomenti metafisici e tradizionali sia *a posteriori* come *a priori* che tendono a concepire Dio come Assoluto avulso dal reale: non resta allora che prospettare Dio come una « qualità » del reale ossia all'interno della realtà concepita come l'unità Spazio-Tempo e Dio infatti esprime la qualità conclusiva. La tesi fondamentale è quella che già conosciamo del « Dio in continuo divenire » mediante lo sviluppo del mondo, una formula ch'esprime con precisione la tendenza originale di questa scuola nell'estremo tentativo di salvare Dio alla filosofia dall'interno del principio d'immanenza: « Ciò ch'io dico è che Dio considerato come attualmente in possesso della deità non esiste, ma è un ideale, è sempre in divenire; ma Dio inteso come l'intero universo che tende verso la deità non esiste. La deità è una qualità, e Dio un essere. Il Dio attuale è

---

[9] Fechner è ritenuto fra i principali ispiratori di questa « teologia fisica » e della dissoluzione di Dio nel « divino » nel senso di spinta ascendente del reale (cf. Ch. Hartshorne, *Philosophers speak of God*, ed. cit., pp. 15 *b*, 22 *b*, 23 *a*, 140 *a* e spec. 254 *b* ss. Anche W. James, *Letters*, ed. cit., t. II, p. 269).

[10] Il riferimento esplicito al Morgan si trova nell'importante *Preface* alla II ed. (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. XXIII).

[11] Seguo: *Space, Time, and Deity*, Book IV, ch. I: « Deity and God », ed. cit., t. II, p. 241 ss.

l'anticipazione e, quasi, una predizione del Dio ideale »[12]. Anche per Alexander pertanto Dio è un contenuto cosmologico e può disporre, per così dire, di un doppio luogo di nascita: il primo è il Tutto considerato come l'infinità di Spazio-Tempo, il secondo è quest'ultima qualità verso la quale l'unità dinamica di Spazio-Tempo si muove. Infatti all'interno della materia o totalità di Spazio-Tempo tutt'abbracciante (*all-embracing stuff of Space-Time*), l'universo mostra un'emergenza nel tempo di livelli successivi di esistenze finite ciascuna con la sua empirica caratteristica, di cui per noi la suprema è la coscienza. La deità è perciò una qualità empirica e indica precisamente l'ultima qualità e quindi la più alta a cui è giunto di volta in volta lo sviluppo: la deità allora è la qualità empirica più alta e prossima alla mente che l'universo è impegnato a far nascere e che resta in sé sconosciuta e perciò i nostri altari sono elevati al Dio ignoto. Si tratta che nell'unità di Spazio-Tempo è insita una spinta (*nisus*), uno sforzo ascensionale grazie al quale le creature attraverso la materia e la vita si spingono verso la sfera della mente: perciò la deità si trova ad ogni tappa del reale, come si è detto, come l'attività in atto del suo trascendersi in una nuova qualità e in ultimo verso la mente. La deità perciò non si identifica con « mente », non è « spirito ». Dio invece, ch'è l'essere che possiede la deità, dev'essere *anche* spirito ossia dev'essere anche spirituale, nello stesso modo in cui dev'essere anche vivente e materiale e l'unità totale di Spazio-Tempo: è questo il concetto filosofico di Dio.

In questa concezione che intende risalire dalla qualità del « divino », attestata dall'evoluzione nella sua positiva ascesa, fino al riconoscimento di Dio come soggetto portatore di questa qualità, leggiamo che Dio è l'intero mondo in quanto possiede la qualità della deità. Di tale essere l'intero mondo è il « corpo » e la deità è la « mente ». Ma il possessore della deità non è attuale ma ideale. Come esistente attuale, Dio è il mondo infinito con il suo *nisus* verso la deità ovvero, adattando una frase di Leibniz, tutto in faccende con la deità[13]. Sono

---

[12] « What I say is that God as actually possessing deity does not exist, but is an ideal, is always becoming; but God as the whole universe tending towards deity does exist. Deity is a quality, and God a being. Actual God is the forecast and, as it were, divining of ideal God » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. I, p. XXIII).

[13] « God is the whole world as possessing the quality of deity. Of such a being the whole world is the " body " and deity is the "mind ". But this possessor of deity is not actual but ideal. As an actual existent, God is the infinite world with its nisus towards deity, or, to adapt a phrase of Leibniz, as big or in travail

espressioni figurate, ma non abbiamo di meglio. Si comprende pertanto che la deità, in quanto qualità reale « empirica », è intenzionalità del cosmo intero..., ma la sua deità rimane dentro il mondo e in nessun modo Dio è fuori di esso. E poiché la sua deità dipende dalla mente e questa a sua volta è fondata sui finiti di ordine inferiore fino a raggiungere la matrice originaria di Spazio-Tempo, così non c'è alcuna parte dell'universo che non sia impiegata a sostenere la deità di Dio e tutte le cose dell'universo sono parte del suo corpo [14]. Proseguendo sul filo di questa dialettica, Dio è creativo, non propriamente come Dio ma come l'unità di Spazio-Tempo e precisamente grazie al tempo ch'è il principio movente. Il suo costitutivo ch'è la deità, come qualità empirica prossima è come tale creata: perciò creatore è il tempo, non Dio, e la conclusione è che Dio, come tutte le cose dell'universo, — così l'unità Spazio-Tempo non è nell'universo ma essa stessa costituisce l'universo e il corpo di Dio — è una creatura, non certo una creatura della nostra immaginazione o del nostro pensiero, ma è una creatura infinita dell'universo di Spazio-Tempo e ciò che lo fa Dio è la qualità empirica finita della deità. Non è perciò Dio a precedere il mondo, ma è il mondo che precede e produce Dio — era in sostanza anche la formula di Whitehead in una forma un po' più elastica — e così i gravi problemi sull'origine del male nel mondo che hanno tormentato l'umanità in tutti i secoli senza via di uscita non hanno più ragione di esistere [15]: in sé finita e altro non può essere, e solo considerata in Dio come il tutto di Spazio-Tempo, la deità può

---

with deity » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 353). Un po' più sotto: « *The body of God* is the whole universe and there is no body outside his » (p. 357). « Universo » significa, è chiaro, il tutto [dell'unità] di Spazio-Tempo.

[14] La formula è dialettica, ma sempre sul piano della concretezza scambievole dei due momenti: « God is immanent in respect of his body, but transcendent in respect of his deity » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 396). Il suo corpo è l'unità prossima ch'è raggiunta nell'attuarsi dell'evoluzione universale.

[15] Nel ch. III, dedicato al problema del valore, l'Alexander insiste sul carattere cosmologico del proprio Dio affermando che la deità non è in se stessa un valore, perché i valori sono invenzioni umane mentre la deità è ultraumana (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 409). Dio perciò può essere chiamato l'Essere supremo: Dio resta al di là del bene e del male e perciò può usare il male per cavarne il bene. La deità invece è un valore positivo poiché la deità rappresenta l'intero corpo di Dio, il male che forma una parte di questo corpo è contemplato da Dio come una parte del proprio corpo su cui la deità, in cui non c'è alcun male, è basata. Così il male è redento — spinozisticamente — come parte dell'essere di Dio ossia della materia di lui (l. c., p. 419).

essere detta infinita cioè onnipresente ed eterna ed in questo senso essa si distingue da tutte le altre qualità empiriche. Questa totalità, osserva prontamente Alexander, non può affatto identificarsi con la nostra mente, poiché l'attività della nostra mente non può essere infinita in quanto è condizionata dai processi nervosi, come si è visto [16]. Fatto il punto di partenza di questa fondazione cosmica di Dio, non c'è più difficoltà a trarre le conseguenze logiche di cui la più importante per la nostra ricerca è che se si può dire che la deità « esiste », è infatti una qualità empirica, Dio invece « non esiste » e non si può dire che esista se non nel senso di tendenza infinita e non nella forma ipostatica d'infinito attuale [17]. È il Dio dell'unità spinoziana, ma come unità concepita nell'infinita evoluzione della natura nel tempo.

Inoltre bisogna precisare che se in questa concezione Dio non può essere concepito né come individuo, né come infinito attuale esistente, la ragione è che il vero infinito *a priori* è l'unità di Spazio-Tempo da cui provengono tutte le altre infinità che sono meno di essa, Dio compreso, a patto però che si concepisca sempre la deità come in *fieri*, come in *nisus*, ed in questo senso Alexander stesso ammette che la sua concezione di Dio non può essere detta senz'altro « teistica » [18]. Non sorprendono più allora, anche se possono apparire sconcertanti nella loro radicalità e franchezza, le dichiarazioni che immergono Dio completamente nel divenire, ch'Egli diviene e propriamente non esiste; si tratta in-

---

[16] Alexander distingue tra infinito interno ed esterno: una certa lunghezza, p. es. un pollice, si può dire intrinsecamente infinita in quanto è divisibile all'infinito, ma ciò non toglie che abbia una lunghezza finita; così anche le nostre menti, benché finite rispetto all'unità Spazio-Tempo, possono essere infinite rispetto alla corrispondenza con il tutto delle cose nell'unità di Spazio-Tempo (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 359).

[17] « The infinite God is purely ideal or conceptual. The individual so sketched is not asserted to exist; the sketch merely gives body and shape, by a sort of anticipation, to the actual infinite God whom, on the basis of experience, speculation declares to exist. As actual, God does not possess the quality of deity but is the universe as tending to that quality. This nisus in the universe, though not present to sense, is yet present to reflection upon experience. Only in this sense of straining towards deity can there be an infinite actual God » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 361).

[18] Il teismo, nella sua comune accezione, è una concezione immaginativa e mitica: « The actual reality which has deity is the world of empiricals filling up all Space-Time and tending towards a higher quality. Deity is a nisus, and not an accomplishment. This, as we shall note, is what prevents the conception from being wholly theistical » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 364).

fatti che il mondo è l'unica realtà infinita costitutiva e che il mondo nella sua infinità tende verso la deità infinita, ossia il mondo è pregnante di essa, ma la deità infinita non esiste e si può aggiungere che se lo fosse, Dio — cioè il mondo attuale in quanto possiede la deità infinita — cesserebbe di essere il Dio infinito e si sbriciolerebbe in una molteplicità di dèi finiti... Dio pertanto può essere infinito solo a patto che la deità non esista come infinita. La spiegazione è coerente qualora si tenga presente il principio che l'infinito ha significato e valore come ideale e può dirsi valore precisamente in quanto ideale: è il principio-guida di « una teologia dell'evoluzione di Dio ». Leggiamo infatti che la deità infinita incorpora la concezione del mondo infinito nel suo sforzo di tendere alla deità. Ma il conseguimento della deità rende finita la deità. La deità è una qualità empirica come la mente o la vita. Prima che ci fosse la mente, l'universo aspirava verso la mente infinita. Ma non può esistere una mente infinita, esistono solo molte menti finite. La deità è soggetta alla stessa legge come le altre realtà empiriche e non è altro che l'anello prossimo della serie... Dio, come un esistente attuale, è sempre una deità in divenire ma non la raggiunge mai. Egli è il Dio ideale in embrione. L'ideale, quand'è conseguito, cessa di essere Dio e nondimeno dà forma e carattere alla propria concezione del Dio attuale e sempre tende ad usurpare il suo posto nella nostra fantasia [19]. È chiaro allora che la deità di Dio, come qualità di emergenza del mondo di Spazio-Tempo in divenire, differisce da cosa a cosa e varia con lo scorrere del tempo: l'universo di Spazio-Tempo è in sé sempre uno ed è il « corpo di Dio », ma varia tuttavia nella sua costituzione empirica e quindi nella sua deità.

Possiamo allora dire che Dio appartiene alla sfera ideale della speculazione e la deità alla sfera del divenire reale dell'esperienza: quindi Dio è ideale e non attuale e la deità è una qualità reale, e non ideale, quasi l'anima del reale. Se il Dio ideale potesse essere attuale, e la sua deità realizzante, la deità sarebbe realmente l'anima del mondo in stretta analogia con l'anima umana..., ma in verità un'anima del mondo siffatta è una « qualità variabile » a seconda della gerarchia delle qualità, ma non è mai realizzata e rimane profetica soltanto. La deità è una qualità non realizzata ma in processo di realizzazione, è futura non presente e diventa perciò — anche per Alexander, come per tutta la tradizione empiristica e per i filosofi che ora abbiamo

[19] Ho riassunto, traducendo da *Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 365 s.

considerati — oggetto di « fede » in senso proprio. Infatti noi non sperimentiamo direttamente alcun atto o effetto di Dio in noi, come risposta alla nostra aspirazione, ma abbiamo solo il nostro sentimento (*feeling*) suscitato dalla nostra devozione o dal culto di Dio. Però, d'accordo con Berkeley questa volta, egli afferma che tuttavia noi conosciamo Dio con evidenza della stessa natura della conoscenza che abbiamo degli altri, anzi più vasta: nella religione il contatto avviene col solo sentimento ed in questo senso leggiamo che « ... la fede in Dio è più vicina alla semplice sensazione che non la nostra certezza nelle altre menti », anzi quella è anche più semplice. La certezza negli altri — è la conclusione dell'intera posizione — è fondata soltanto su di un'esperienza specifica ch'è il commercio (*intercorse*) con essi, mentre per la realtà di Dio noi abbiamo il doppio fondamento sia dell'esperienza specifica (il sentimento religioso) sia dell'evidenza speculativa derivata da quest'esperienza stessa, come abbiamo ora esposto nei suoi momenti principali [20]. L'evidenza speculativa, è chiaro, in ogni concezione a sfondo spinoziano-immanentistico [21] appartiene soltanto all'Uno e al Tutto come Idea ch'è detto anche Dio, secondo la religione.

La concezione dell'Alexander è senza dubbio esemplare: in essa si fondono e si dissolvono i motivi e le variazioni fondamentali del principio moderno d'immanenza: la priorità fondante dell'esperienza o atto di coscienza, l'unità spinoziana dei contrari come un Tutto, la trascendentalità strutturale kantiana delle forme *a priori* (spazio e tempo), l'attualità primaria e costitutiva del divenire come emergenza (Hegel) sono convogliate, mediante l'intenzionalità del sentimento e il fondamento della credenza (Hume), in un'interpretazione unitaria del reale, la quale, mentre intende ovviare alle manchevolezze delle varie soluzioni, prese isolatamente, riporta alla convinzione che il principio d'immanenza, comunque si volga, non può che far ritorno al suo punto iniziale. Si potrebbe quasi dire che il pensiero inglese sem-

---

[20] È una conclusione quasi a sorpresa: « Thus we are sure of other minds only on the ground of specific experience; we are assured of God's reality on the ground both of specific experience and speculative evidence, derived from experience itself » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 381).

[21] In un preciso confronto con Spinoza, Alexander osserva che nella concezione spinoziana che ha optato per l'essere statico del pensiero lasciando fuori il tempo, non si può dar ragione del come le cose vengono all'esistenza: si comprende in essa come le cose si risolvono in Dio, ma non come scaturiscono da lui (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 401).

bra abbia avuto nella formazione del pensiero moderno, nei momenti cruciali, una funzione — passi il bisticcio — di « mediazione dell'immediatezza » ossia di ricupero dell'esperienza come momento fondante e inderivabile. Infatti come il *cogito* cartesiano, ch'era stato ancorato alla mediazione teologica, diventa il *principio* dell'empirismo di Locke-Hume, che si fonda sull'identità nella percezione sensibile di presenza e verità, così il trascendentale dell'idealismo tedesco si spinge fino all'Assoluto come a un Tutto escatologico e metastorico ma per diventare in effetti il Tutto del mondo di esperienza come la realtà in divenire, di cui la divinità esprime di volta in volta, all'infinito, ma sempre in forme finite, la *vis emergendi* ma come « proprietà empirica ». Dio è prospettato come l'ideale o la *vis a tergo*, la possibilità della possibilità, la possibilità del progresso all'infinito, la quale in un certo senso non può diventare reale che a patto di arrestarsi e di finitizzarsi anch'esso. Per questo, mentre Whitehead che vuole « realizzare » Dio non ha difficoltà a finitizzarlo, Alexander preferisce mantenerlo proiettato all'infinito e lo confina perciò nella sfera dell'ideale. Per ambedue, e per tutta la scuola del neoidealismo inglese, il teismo tradizionale si ferma ad un vuoto concetto di Dio e l'ateismo è un vuoto e inutile affanno di combattere tale concetto.

Si tratta, come abbiamo esposto e per riprendere il linguaggio incisivo dell'Alexander, che « ... Dio è anima e corpo e la sua anima è la sua deità, poiché il corpo di Dio è il tutto di Spazio-Tempo e Dio rispetto al suo corpo è onniconclusivo e tutti i finiti sono inclusi in lui ». Secondo questa concezione, ch'è per l'Alexander l'unica forma plausibile di teismo, Dio non può essere indicato come realizzato in un essere individuale infinito e qualificato, ma Egli è in continuo processo verso questa qualità della deità [22] ch'emerge dovunque nel divenire del reale dalla forma infima della Vita fino alla mente. La qualità distintiva di Dio — ed in questo consiste il carattere « cosmologico » di questa teologia — non è però la mente ma essa è « la qualità prossima più alta » (*the next higher quality*), così ch'Egli non è un essere al livello dell'uomo e come l'uomo dotato di personalità e di facoltà spirituali, ma trascende tutti i finiti poiché è il mondo intero come proteso ad un ordine più alto di finità: ed in questo senso la concezione si può dire teistica secondo l'Alexander, ciò che difficilmente ammetterà

---

[22] È il principio dominante: « In reality, God is never thus realised in the contradictory form of an infinite qualified individual, but he is in process towards this quality of deity » (*Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 394).

invece il teista. Questo è piuttosto schietto panteismo o, se si preferisce, panenteismo e perciò secondo la nostra interpretazione schietto ateismo ancor più radicale dell'ateismo esplicito e programmatico. In questa concezione infatti Dio è detto trascendente tutti i finiti in qualità; come tendenza e conclusione ovvia, osserviamo noi, perché anche Dio più non esiste dato che il mondo è creatore e Dio è ridotto a una creatura.

Questa ricostruzione di Dio a partire dal mondo o piuttosto questa dissoluzione di Dio nel mondo non conosce tentennamenti: per essa Dio stesso, come Dio attuale, non possiede la deità raggiunta, ma soltanto il *nisus* o *conatus* spinoziano verso di essa e il teismo cristiano, che ammette l'Uomo-Dio ch'è redentore e mediatore fra Dio e l'uomo in quanto è più che uomo, limita la percezione della deità all'uomo sottraendola al cosmo nella sua totalità e nell'espandersi infinito delle sue forme. Alexander a questo modo stringe e chiude, dal punto di vista teoretico, l'anello aperto da James per una sintesi di empirismo e idealismo, d'immediatezza e mediazione, di esperienza e riflessione... che l'idealismo di Bradley e Royce — anch'essi sempre presenti in *Space, Time, and Deity* — aveva articolato come processo di coscienza: ma si tratta di una « chiusura nel mondo » dove la riflessione cede all'esperienza e l'uomo alla natura e Dio all'uomo e al mondo. E poiché Dio è l'ideale infinito e sintesi di corpo-anima ovvero di Spazio-Tempo, e in quanto include nel suo corpo tutte le creature che soffrono, anche in Dio c'è sofferenza e dolore; benché la deità di Dio come qualità emergente indichi precisamente il superamento di ogni pena e di ogni dolore, così possiamo dire con Aristotele che Dio gode di un piacere infinito [23]. È l'atto di emergenza pura.

L'originalità di questa concezione è principalmente nella ripresa della coppia degli attributi spinoziani dell'Essere, ma sostituendo al pensiero il tempo come processività: la sostituzione intende evitare sia il punto morto dell'Assoluto statico del razionalismo, sia la riduzione della filosofia idealistica di Dio a coscienza assoluta facendo del pensiero il punto di partenza, mentre è solo uno dei punti di arrivo anche se può dirsi il più alto. È perciò un « sistema » che procede serrato e senza concessioni di compromesso sfidando tutti i rischi di una terminologia coerente, come si è visto. Tutto scaturisce dal *nisus* che il tempo imprime allo spazio come l'anima al corpo: il tempo è detto l'anima (*soul*) dello spazio così che tutte le qualità che sorgono nell'espe-

---

[23] Cf. *Metaph.*, XII, 7, 1072 *b*, 16.

rienza, anche la mente, non sono che funzioni o complessità di tempo (*complexities of time*): il conoscere, la libertà, i valori e simili. Nella gerarchia delle qualità la qualità prossima più alta raggiunta al suo vertice è la deità. Dio è l'intero universo impegnato nel processo verso l'emergenza di questa nuova qualità, e la religione è il sentimento in noi che siamo portati verso di lui e presi nel movimento del mondo per un più alto livello di esistenza [24]. Ma in siffatta concezione, com'è stato osservato, si ha il risultato che la deità come tale non diventa mai reale [25] ed è ciò che Whitehead ha cercato di evitare con la sua formula dell'appartenenza o complementarità di Dio e del mondo.

---

[24] È la conclusione di *Space, Time, and Deity*, ed. cit., t. II, p. 429. L'immortalità dell'uomo consiste quindi nel preparare la via alla deità e nel produrre la soddisfazione (*enjoyment*) per l'essere di Dio.

[25] Ved.: Ch. Hartshorne, *Philosophers speak of God*, ed. cit., p. 372 *a*. Una conseguenza analoga è nella concezione di Alexander: la deità è in sé un « futuribile », non si vede più un preciso rapporto fra attuale e reale e si arriva invece all'equazione di ideale-reale.

4

LA CONCRESCENZA O DISPERSIONE DI DIO NEL MONDO (A. N. WHITEHEAD)

Un nuovo passo e ancor più decisivo nella « precipitazione » del principio d'immanenza e secondo un indirizzo nuovo e inconsueto è il ritorno alla concezione finitista di Dio di ALFRED NORTH WHITEHEAD (1861-1947), la quale coinvolge la divinità nell'infinito divenire del reale, strappandola perciò alla sterile tensione della dialettica formale e allo staticismo dell'Assoluto secondo gli schemi dell'idealismo metafisico. Dell'idealismo egli conserva l'aspirazione a concepire la verità come il Tutto e nel Tutto e quindi a vedere l'Assoluto dall'interno di questo Tutto e in funzione del suo attuarsi, mentre d'altra parte il suo Dio — quasi come quello di Aristotele — appare legato al processo di sviluppo del mondo e questa nuova teologia e teleologia si presenta nella forma di una « cosmologia » speculativa.

Ed anche in questa nuova variazione dell'idealismo empirico inglese, non è l'esistenza di Dio ciò che interessa né la problematica della sua dimostrazione, ma unicamente la prospettiva dell'Assoluto e del Tutto ossia come Dio s'inserisce nel mondo e il mondo in Dio: quasi un neoplatonismo ripreso dall'interno del principio idealistico della « appartenenza » (*togetherness*), che sta al centro anche della cosmologia teologica del Whitehead [1].

Il suo pensiero è stato indicato come « filosofia dell'organismo » non solo per la sua concezione fortemente unitaria del reale ma soprattutto per la profonda istanza di « complementarità » fra il mondo e

---

[1] « His interest in " togetherness " is not only metaphysical but religious in its stress on the need for fellowship with other living centers of experience and with the mysterious universe as a whole » (J. S. Bixler, *Whitehead's Philosophy of Religion*, in *The Philosophy of A. N. Whitehead*, ed. P. Schilpp, New York 1951, p. 490).

Dio, fra il tempo e l'eternità, in cui si esprime il principio dell'appartenenza come legge essenziale della realtà e come processo creativo sempre in atto. Ciò che sorprende e rende spesso perplessi, ed insieme costituisce l'originalità di questo pensiero, è il fatto che Whitehead, dopo essersi affermato come geniale cultore delle scienze matematiche, sia poi passato alla filosofia e alla metafisica non per assoggettarla al metodo matematico, per svolgerla *more mathematico*, ma piuttosto per cogliere la coscienza umana dal lato opposto cioè del continuo trascendere e « trasgredire » l'identità: così anche il mondo non è Dio e Dio non è il mondo. Eppure non solo si deve dire che il mondo non è senza Dio ma anche, anzi altrettanto e precisamente in virtù del principio dell'appartenenza essenziale, che anche Dio non può essere senza il mondo e che il mondo non tanto « entra » nel concetto di Dio — per esempio al modo dell'analogia tomistica come riferimento essenziale — bensì sta in un certo senso a fondamento della realtà di Dio e del suo attuarsi e affermarsi. In questo senso il nucleo genetico di questa filosofia — nella scia della dissoluzione dell'idealismo moderno e specialmente di Nietzsche, del positivismo, di Heidegger... — è una rivalutazione aristotelica (per così dire!) della realtà in atto della natura e più ancora della sua positività ossia capacità di manifestare Dio, di « sostenere » in un certo senso Dio o piuttosto ciò che si dovrebbe dire la divinità e il divino. Il rapporto però non è qui di causalità o derivazione nel senso della metafisica che il mondo sia causa e Dio l'effetto o viceversa, ma nel senso di un'ineffabile correlazione ch'è insieme da intendere nel senso di fondazione: anche se Whitehead non ha fatto piena chiarezza su questo punto.

Semplificando, si potrebbe quasi dire, anche se Whitehead non vi accenna mai, che siamo ancora di fronte ad una nuova variazione del principio spinoziano del *Deus sive natura*, dove però il *sive* non indica senz'altro identità o corrispondenza diretta, ma una certa qual funzione di complementarità costitutiva del tipo aristotelico di atto e potenza, o piuttosto di quello hegeliano nelle coppie di *Schein-Sein*, di *Erscheinung-Wesen*, di *Endlichkeit-Unendlichkeit*... [2]. Ma lo stesso accostamento al dualismo aristotelico non è che approssimativo e solo per il lato indicato cioè della teleologia; dall'altro lato, quello cioè dell'aristotelico Mo-

---

[2] L'unico accenno positivo (indiretto) di spinozismo è l'accettazione della dottrina del *nisus* da S. Alexander, che mi sembra di estrema importanza nel pensiero del Whitehead (v. al riguardo le riferenze nello studio magistrale di Donald B. Kuspil, *Whitehead on Divinity*, in *Archiv für Philosophie*, XI, 1-2, p. 74 ss.).

tore immobile, la posizione del Whitehead sta agli antipodi e s'inserisce precisamente nella scia di Mill, James, Bradley... che hanno configurato l'essenza della divinità mediante la « finitudine ». Bisogna dare atto a questa branca del neohegelismo inglese per la profondità della problematica e dell'impegno nella ricerca di Dio al fine di trovare una via d'uscita sia dal materialismo positivistico sia dal punto morto della dialettica idealista, non con un processo di semplificazione ma mediante l'intensificazione delle istanze più valide che il pensiero umano ha maturate nella sua storia.

Si potrebbe dire, a titolo di onore di questa filosofia, che quella ch'è stata per i Greci la « gigantomachia dell'essere », è divenuta nella moderna speculazione inglese la « gigantomachia del divenire di Dio » per la determinazione dei suoi « attributi »: questa tremenda questione degli « attributi di Dio », sollevata a toni drammatici nella filosofia araba medievale e allegramente obliata dall'idealismo continentale (da cui è scaturita la disinvolta negazione di Dio delle filosofie contemporanee), è qui riproposta come l'unica chiave di salvezza per l'uomo.

E il punto di arrivo di questo nuovo concetto di Dio può essere indicato — soprattutto nell'itinerario del Whitehead — nella forma di una « sintesi emergente » delle concezioni greca, ebraica e medievale [3]: egli crede perciò in una continuità di sviluppo di queste epoche come ben più reale ed operante dei contrasti che possono essere indicati. Non solo sono evidenti i legami fra il pensiero scolastico e la filosofia greca, ma il pensiero e la scienza stessa moderna non sono comprensibili senza il riferimento al pensiero greco e soprattutto a quello cristiano [4]. Nel pensiero greco le preferenze vanno a Platone per la sua convinzione acquisita verso il termine della sua vita (cf. il *Sofista*, il *Timeo*) che l'elemento divino nel mondo va concepito operante come un fattore di persuasione e non di coercizione (*as a per-*

---

[3] « It [il pensiero europeo] must come from the medieval insistence on the rationality of God, conceived as with the personal energy of Jehovah and with the rationality of a Greek philosopher » (A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge 1932, p. 15). Per quel che segue, v. specialmente: *Adventures of Ideas*, New York 1949, p. 213 ss.

[4] È una dottrina fondamentale della libertà di Dio come fondamento (e non ostacolo) della libertà dell'uomo, che Platone ed Aristotele esprimono con l'affermazione polemica (contro Empedocle) che « gli dei non sono invidiosi » e che la filosofia come scienza della verità è l'unica scienza « libera » (cf. Aristotele, *Metaph.*, I, 2, 982*b* 27 e 983*a*, 2 ss.).

suasive agency and not as a coercive agency), una dottrina che dovrebbe essere considerata come una delle più grandi scoperte dell'intelletto in quanto essa afferma che gli ideali sono forze operanti nel mondo e che le forme dell'ordine si evolvono. La seconda fase è il momento supremo della storia religiosa, secondo la religione cristiana. L'essenza del cristianesimo è l'appello alla vita di Cristo come ad una rivelazione della natura di Dio e della sua azione nel mondo: qui Whitehead dà, a modo suo, un'ennesima versione di quel « cristianesimo giovanneo » o cristianesimo della ragione delineato da Spinoza, elaborato poi dal deismo inglese e rimesso in circolazione nel continente specialmente con Lessing: ossia della penetrazione completa fra fede e ragione, fra religione e filosofia... La forza del cristianesimo è indicata nell'aver mostrato la rivelazione in atto di ciò che Platone aveva divinato in teoria. Ma Platone non è riuscito mai a dare un significato positivo al rapporto Dio-mondo; il mondo include solo l'immagine di Dio e le imitazioni delle idee e non mai Dio e le idee e perciò la sua soluzione è debolissima. Ciò che la metafisica esige è una soluzione che mostri come la pluralità degli individui è compatibile (*as consistent*) con l'unità dell'Universo, ed una soluzione che mostri a sua volta il mondo come esigente la sua unione con Dio. Una dottrina solida esige anche l'intelligenza del come gli ideali, a causa del loro trovarsi nella natura di Dio, sono operanti come elementi persuasivi nel processo creativo. Nello scontro-incontro fra cristianesimo e platonismo, Whitehead riconosce nei teologi cristiani i primi e coerenti artefici — nell'elaborazione dei dogmi della Trinità e dell'Incarnazione — di una dottrina diretta dell'immanenza e di una spiegazione razionale del ruolo dell'azione persuasiva di Dio (*persuasive agency of God*).

A questo punto però il Nostro denunzia l'incongruità della nozione che la teologia cristiana si è fatta di Dio, il disgraziato presupposto (*unfortunate presupposition*) di aver concepito Dio, al modo dei despoti egiziani e mesopotamici, del tutto separato dal mondo e dall'uomo: la natura di Dio era stata lasciata esente da tutte quelle categorie che si applicavano alle cose individuali in questo mondo temporale, e in questa finale sublimazione metafisica Dio divenne l'unica, assoluta, onnipotente, onnisciente fonte di ogni essere in quanto Egli, per esistere, non ha bisogno secondo i teologi di essere in relazione con chicchessia all'infuori di se stesso. Dio era completo in se stesso. La critica al cristianesimo e alla teologia cristiana, ch'è un momento decisivo nel pensiero del Whitehead, è nella precisa contestazione della trascendenza assoluta di Dio dopo averne affermato l'immanenza. Per

i teologi cristiani Dio era eminentemente reale, mentre il mondo era reale solo in modo derivato: Dio era necessario al mondo, ma il mondo non era necessario a Dio. Fra l'uno e l'altro c'era un abisso (*gulf*). La cosa peggiore di un abisso, insiste il Whitehead nella sua requisitoria, è ch'è molto difficile conoscere ciò che accade dall'altra parte di esso. È stato questo il destino del Dio della teologia tradizionale. Solo col tendere il lungo arco del misticismo — e qui affiora la presenza del Royce — possono raccogliersi prove della sua esistenza dal nostro mondo temporale. Ed ancora in conformità con la soluzione del problema del male nella scia della corrente di Mill-James-Bradley-Royce, anche il Nostro afferma che a Dio disdice l'onnipotenza, poiché l'onnipotenza assoluta comporterebbe la piena responsabilità da parte di Dio per ogni minimo particolare di ciò che accade. Ma di tutto questo, conclude, aveva discusso e fatto giustizia Hume nei suoi *Dialogues* [5], che noi già conosciamo. Ciò che urta Whitehead nel Dio della teologia tradizionale è precisamente ciò che per essa è capitale per la definizione di Dio, la sua trascendenza reale e emergenza assoluta: del resto un rimprovero del tutto simile egli rivolge anche alla filosofia greca [6].

Fedele e coerente al « principio dell'appartenenza » come fondamento della vera concretezza di Dio, egli trova che la distinzione — e quindi priorità, separazione e sussistenza — di un Dio indipendente

[5] Ecco il testo centrale nell'originale: « They made no effort to conceive the World in terms of the metaphysical categories by means of which they interpreted God, and they made no effort to conceive God in terms of the metaphysical categories which they applied to the World. For them, God was eminently real, and the World was derivatively real. God was necessary to the World, but the World was not necessary to God. There was a gulf between them » (*Adventures of Ideas*, ed. cit., p. 217).

[6] Cf., p. es., *Essays in Sciences and Philosophy*, London 1948, p. 64. Però Whitehead riconosce apertamente l'influsso positivo della concezione medievale sullo stesso sviluppo della fisica moderna, p. es. in Lagrange e specialmente in Maupertuis: « We find in Maupertuis a tinge of the theologic age which preceded his birth. He started with the idea that the whole path of a material particle between any limits of time must achieve some perfection worthy of the providence of God. There are two points of interest in this motive principle. In the first place, it illustrates the thesis which I was urging in my first lecture that the way in which the medieval church had impressed on Europe the notion of the detailed providence of a rational personal God was one of the factors by which the trust in the order of nature had been generated » (*Science and the Modern World*, ed. cit., p. 76 s.).

dal mondo va respinta, se non si vuol lasciare Dio in balìa dell'astrattezza. Perciò astratte e inadeguate sono le due maniere con le quali la teologia tradizionale ha finora presentato Dio: come « perfezione pura » e come « causalità ». Dio come perfezione pura è dai teologi concepito in termini di valore, come completezza e pienezza di realtà, così che nulla si possa concepire ch'Egli possa aggiungere di perfezione e dal quale è perciò assente qualsiasi forma di potenzialità ma ogni cosa riceve invece da Lui ogni atto e perfezione. Questa filosofia concepisce la perfezione in modo statico ed astrae dal carattere temporale inerente a ogni processo, prescinde dai contrasti e dai rapporti reali che vi operano. È questo il contributo di Locke e della sua critica alla metafisica della sostanza. Né Dio può essere concepito in termini di causalità, ossia identificato con la causalità o forza pura come la « causa del tutto » — e questo è il contributo di Hume con la sua critica alla causalità — ciò che a sua volta strapperebbe Dio dal contesto reale del mondo. Il Dio di Whitehead è principio cosmologico e prescinde da qualsiasi funzione etica o religiosa.

Cerchiamo di precisare con alcuni simboli questa posizione per chiarirne l'incidenza speculativa e il reale contesto[7]. Indichiamo con C-C (= *causa*) la pura indipendenza, ovvero il primo C esclude ogni dipendenza causale e il secondo C afferma che l'attività indipendente esprime tutti gli aspetti dell'essere divino. La concezione opposta può essere indicata con W-W che significa non solo che c'è un aspetto cosmico di Dio ma che tutto in Dio si riduce ad aspetti del mondo (*World*). La posizione media allora è C-W, la quale indica che qui c'è un fattore indipendente il quale è causa (C) non effetto ed anche un fattore indipendente od anche « conseguente » (*consequent*), nella terminologia di Whitehead, il quale per suo conto ha cause. Ora è chiaro, se Dio non fosse che la perfezione semplice assoluta — ciò che si può indicare con A-A — non ci sarebbe allora nessuna base dal punto di vista della perfezione, per una distinzione dal punto di vista della causalità qual è richiesta in C-W, poiché la perfezione semplice è per l'appunto semplice! Ma supponiamo che la perfezione abbia due aspetti, uno assoluto (A) e l'altro non assoluto e quindi in un certo senso relativo (R), allora la formula C-W può essere trasformata in A-R la quale esprime più da vicino il superamento della astrattezza delle posizioni contrastanti di C-C e W-W corrispondenti

---

[7] Cf. Ch. Hartshorne, *Whitehead's Idea of God*, l. c., p. 518 s.

ad A-A e R-R in modo che C corrisponde ad A e W ad R. Allora possiamo fare anche l'equazione: C-W sta a C-C come A-R sta a A-A e R-R, in ambedue i casi infatti noi abbiamo una sintesi positiva la quale presenta soltanto l'aspetto negativo ossia astratto delle sue rispettive posizioni estreme del puro Assoluto (C-C, A-A) e del puro relativo (W-W, R-R). Cerchiamo di seguire più da vicino questa determinazione che si addentra nella problematica più originale di questo « idealismo fisico ».

Ciò ch'è decisivo infatti sia in A come in R non è precisamente la loro qualità di A e R, che li distingue ed oppone sul piano formale, ma il modo di rapportarsi alla perfezione: la perfezione in A supera tutto ciò che c'è negli altri, ma non supera se stesso, mentre la perfezione in R supera gli altri mentre supera anche se stesso e quindi permette in R un accrescimento di essere. Così, mentre A non trascende se stesso, trascendendo gli altri, R invece trascendendo gli altri trascende anche se stesso e quindi è più ricco di A. Ma meglio della piena sufficienza espressa con A-A o del completo trascendimento di sé e degli altri espresso con R-R, è la sintesi di causa-effetto espressa con A-R. Queste e simili riflessioni ritornano sempre sul medesimo punto: la perfezione non va concepita secondo l'identità ma nella sintesi attiva dei contrari, ossia come processo: non è il movimento ch'è da spiegare con principi immobili, ma *la perfezione è movimento e in movimento* e non ha senso ammettere un termine fisso e in sé risolutivo del processo stesso: « Il progresso è fondato sulla esperienza di sentimenti discordanti. Il valore sociale della libertà sta nella sua produzione di disaccordi. Esistono perfezioni al di là della perfezione. Ogni realizzazione è finita e non c'è perfezione la quale sia l'infinitudine di tutte le perfezioni. Le perfezioni di diverso tipo sono fra loro discordanti »[8]. Si tratta quindi, per Whitehead come per la sinistra hegeliana (se è permesso l'accostamento), che la dialettica operante è unicamente quella della finitezza ossia della « cattiva infinità »: è proprio il « sentimento » (*feeling*) dell'imperfezione e l'avventura del male lo stimolo positivo verso il progresso in cui la

---

[8] « Progress is founded upon the experience of discordant feelings. The social value of liberty lies in its production of discords. There are perfections beyond perfections. All realization is finite, and there is no perfection which is the infinitude of all perfections. Perfections of diverse types are among themselves discordant » (*Adventures of Ideas*, P. IV, ch. 17, ed. cit., p. 330). Seguo nella simbolizzazione le indicazioni dell'Hartshorne (*Art. cit.*).

sintesi di bellezza e di male si attua e si trascende all'infinito. In questa mescolanza di beltà e di male operano tre principi: 1) Che ogni attualizzazione è finita. 2) Che la finitudine implica l'esclusione di possibilità alternativa. 3) Che l'attività mentale introduce nella realizzazione forme soggettive conformi alle rilevanti alternative escluse dalla completezza delle realizzazioni fisiche [9]. Quindi l'attività mentale rompe la monotonia della ripetizione fisica e supera la disarmonia della realtà.

Non può quindi esserci un *maximum* assoluto di contrasti armoniosi, poiché i contrasti possibili sono inesauribili ed esclusivi l'uno dell'altro in virtù del significato stesso di possibilità come un campo di alternative aperte. Parimenti non ci può essere nessuna più grande felicità possibile di tutte le cose se non in Dio! Di qui la conclusione che la conoscenza di Dio dev'essere A nella sua perfezione conoscitiva o verità e R nel suo concreto autovalore (*selfvalue*) come godimento e benedizione. Questo ragionamento porta ad ammettere che ci dev'essere un fattore causale indipendente il quale resta astratto e neutrale rispetto alla distinzione potenziale e attuale e che dev'esserci anche un fattore dipendente ossia conseguente il quale è concreto e varia con l'attualizzazione *de facto* della potenza. Allora ricorrendo ai simboli ora indicati, AR-CW [o forse meglio: A (C) - R (W) per mostrare che A e C, R e W sono gli stessi fattori considerati da due punti di vista, quelli di valore e causalità] è la formula più promettente per indicare la natura divina. Qual è allora l'idea che Whitehead si fa di Dio? È quest'idea un caso di AR-CW, oppure è uno degli estremi più astratti come AA-CC o AA-CW o RR-WW o di qualche altro tipo degli otto logicamente possibili? E questo non implicherebbe la fallacia di una concretezza fuori posto, ch'egli invece vuole a tutti i costi evitare? Certamente anche per Whitehead Dio è la principale esemplificazione dei principi metafisici e i principi metafisici formano un gruppo di contrari ossia di « opposti ideali ».

Così anche Dio, che già il Cusano aveva chiamato la *coincidentia oppositorum*, non può essere indicato che... mediante un gruppo di antitesi la cui apparente autocontraddizione dipende dal trascurare le diverse categorie dell'esistenza. In ogni antitesi c'è uno slittamento di significato che converte l'opposto nel suo contrario, in modo che la formula adeguata deve contenere ambedue i contrari. Così è vero il dire

---

[9] Cf. *Adventures of Ideas*, ed. cit., p. 333.

che Dio è permanente e il mondo in flusso, come che il mondo è permanente e Dio in flusso. Così è vero il dire che Dio è uno e il mondo molti, come che il mondo è uno e Dio molti... Così è vero il dire che, in confronto col mondo, Dio è eminentemente attuale, e ancora che, in confronto con Dio, il mondo è eminentemente attuale. È vero il dire che il mondo è immanente a Dio, come che Dio è immanente al mondo. È vero il dire che Dio trascende il mondo, come che il mondo trascende Dio. È vero il dire che Dio crea il mondo, come che il mondo crea Dio [10]. Si tratta di espressioni, come si vede, estremamente impegnative che rompono ogni continuità con la tradizione sia realistica che idealistica: Dio in questa dialettica, che vuol essere il superamento di ogni dialettica, non è né il puro concreto empirico (immediatezza diretta) e neppure l'Assoluto astratto come mediazione formale, ma è la concretezza di perfezione reale ove i termini di perfezione e realtà si fondano a vicenda: la perfezione infatti, come si è visto, è finita ma sempre aperta e in continuo ascendere e la realtà è in questo progresso infinito. Allora possiamo dire che la concezione del Whitehead ha fatto *a suo modo*, come già S. Tommaso, un estremo tentativo di superare il platonismo col platonismo, ossia di unire la trascendenza all'immanenza e di fondare l'una con l'altra, col ricorso al principio aristotelico della concretezza [11]. Tornando all'espressione simbolica si può dire che se questo Dio è certamente perfetto e infinito, non è però fermo: ossia egli è inequivocabilmente A e C, benché non A-A e C-C. Sarebbe allora A-R e C-W? Da quanto si è visto, Dio è certamente A più un aspetto

---

[10] *Process and Reality*, P. V, ch. II, ed. cit., p. 492. Vi si afferma quindi, ed è la caratteristica di questa concezione, che la natura [conseguente] di Dio è da dire relativa, incompleta ed in flusso... (cf. *Op. cit.*, pp. 488-491).

[11] In un certo senso allora la posizione di Whitehead, come già quella di Hegel, resta nella scia di Aristotele: « Das blosse Sein ist ein Element des Werdens, nicht das Werden ein Element des Seins. [...] Die umwandelbare Form ist etwas Abstraktes, Allgemeines, das im Konkret-Besonderen enthalten ist. Auf Gott angewandt (Aristoteles hat eben diese Anwendung leider übersehen) bedeutet diese Lehre, dass, wenn Gott eine umwandelbare Form hat, so ist diese nicht seine konkrete individuelle Wirklichkeit, sondern etwas Abstraktes daran. Der konkrete Gott wäre ein Werden, und die ewige Form wäre eine abstrakte Eigenschaft, die jeder Phase dieses Werdens gemeinsam angehört. Diese abstrakte Form Gottes nennt Whitehead seine " Primordial Nature ", während die konkrete göttliche Wirklichkeit in " The Consequent Nature of God " besteht » (Ch. Hartshorne, *Das metaphysische System Whiteheads*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, III, 1948, p. 573; cf. p. 567). Solo a questo modo, secondo Whitehead, Dio può avere un rapporto reale col mondo ed in particolare con l'uomo, p. es. di amore e provvidenza.

relativo, ed è C più il mondo come interno alla natura completa: Dio quindi, più che l'Essere per essenza e Persona libera sussistente, è la Natura Primordiale ch'è la Prima Perfezione e dappertutto è presente per svolgere le sue recondite e inesauribili possibilità, quindi una specie di *Anima mundi* che abbia le proprietà dell'Atto aristotelico, ma tutto questo ripreso e rifuso dall'interno del concetto moderno della scienza e secondo la nuova via del principio d'immanenza, come vedremo. Infatti Dio diventa qui l'onnicontenente così che ogni altro contenuto individuale — se e fin quando esiste — è e dev'essere contenuto in Dio, ma Dio a sua volta supera ogni valore particolare. Egli è R-perfetto che in tutte le possibili circostanze supera tutti gli altri.

Qui siamo nel cuore della concezione di Whitehead. Il primo principio è che l'essenza della realtà attuale ossia di ciò ch'è completamente reale è *processo*, così che ogni forma attuale va intesa unicamente in termini del suo divenire e del suo perire: non c'è nessun arresto nel quale l'attività diventi statica, come voleva il platonismo col principio dell'Idea ferma nella sua « separazione » e come ripete anche l'aristotelismo col principio della sostanza prima ferma nelle sue determinazioni fondamentali, una dottrina ch'è stata ripresa secondo il Nostro nella concezione che Locke si fa dello spirito (*mind*) come « stanza vuota » (*empty cabinet*) che riceve passivamente le impressioni delle idee; così anche per Locke la realtà non consiste in un processo ma nel recipiente statico del processo.

Bisogna invece affermare ch'è il processo stesso l'attualità e non esige nessuna sostanza statica antecedente. Quindi i processi del passato, nel loro perire, sono essi stessi il principio energetico (*energizing*) come l'origine complessa di ogni occasione nuova: il passato è la realtà che sta alla base di ogni attualità. Il processo è il suo assorbimento in una nuova unità con ideali e anticipazioni, mediante l'anticipazione dell'Eros creativo. L'Eros è in Platone, si sa, la forza primigenia che sostenta la dialettica delle Idee.

Il secondo principio metafisico è la dottrina che ogni occasione (situazione) di attualità è per sua natura finita: non esiste alcuna totalità che sia l'armonia di tutte le perfezioni. Se Dio fosse una simile totalità, tutta in atto, si dovrebbe negare la « natura sociale » di Dio mentre si deve dire che Dio è amore, nel senso chiarito da Spinoza e proposto già dagli scolastici (!) [12], con la differenza però che mentre

---

[12] Sorprende un poco perciò l'affermazione dell'Hartshorne: « Whitehead's God is as much, nay more, the supreme being as is the God of the Thomists ». Il

il Dio-Sostanza di Spinoza è statico, quello di Whitehead è legato al movimento. A questo proposito si deve ricordare ch'egli distingue, come si è accennato, due momenti nella concezione bipolare di Dio ossia come Natura Primordiale ch'è detta « concettuale » (non ancora conscia?) e come Natura Conseguente ch'è conscia [del proprio progresso] ed è nell'appartenenza dei due momenti che si esprime la nostra conoscenza di Dio [13]. In questa concezione sembra evitato lo scoglio della « finitudine » di Dio perché Dio può essere detto sia finito come infinito: ma a questo modo la difficoltà non è piuttosto aggravata?

Whitehead chiama il proprio pensiero una « filosofia dell'organismo » [14] e ciò va inteso in un senso metafisico più che non fisico o biologico: la sua dottrina di Dio non è tanto teologia quanto una « cosmologia », non però nel senso corrente di teoria della corporeità, bensì nel senso trascendentale della mutua fondazione del mondo in Dio e di Dio nel mondo dove però Dio è insieme l'inizio e la fine. È bene insistere, se non si vuol cadere nell'ingenuità di qualificare per teismo una dottrina che insiste proprio sui motivi che ne minano i fondamenti o per considerare come ateismo uno degli ultimi e più energici sforzi del pensiero contemporaneo per eludere la « cadenza » atea del principio d'immanenza. Whitehead ha inteso con la sua concezione di Dio di evitare il « Dio statico » della tradizione greco-ebraico-cristiana ossia di strappare Dio alla sfera dell'astrazione — cioè all'errore di abbandonare il mondo al movimento senza fine — e di collocare Dio nell'immobilità per sé stante. Non c'è il solo problema della processità (*fluency*) in atto e della permanenza. C'è piuttosto un doppio problema: attualità con permanenza, ch'esige la processività come suo complemento; attualità con processività, ch'esige la permanenza come suo

---

Dio del tomismo è, com'è noto, indicato come *actus purus* trascendente, ciò che espressamente viene invece escluso dall'Hartshorne per il Dio di Whitehead (cf. *Whitehead's Idea of God*, l. c., pp. 523 e 527).

[13] Questa conoscenza di Dio è riferita da Whitehead alla sfera del « sentimento » con un esplicito e costante richiamo a Hume (cf. *Process and Reality*, P.V, ch. II, ed. cit., p. 486), come si vedrà più avanti.

[14] Per quel che segue si veda: *Process and Reality*, P. V, ch. II « God and the World », ed. cit., p. 484 ss. Possiamo dire subito che nella « filosofia dell'organismo » Dio non sta e non si trova alla fine, ma è implicato come parte nella struttura e definizione del reale: esso è in senso proprio la « esemplificazione principale » dei principi metafisici (cf. *Process and Reality*, P. V, ch. II, ed. cit., p. 486 ss.; ved. l'esauriente esposizione di Donald B. Kuspil, *Whitehead on Divinity*, l. c., p. 98 ss.).

complemento. La prima parte del problema concerne il complemento della natura primordiale di Dio con la derivazione di ciò ch'è stato detto la sua natura conseguente a partire dal mondo temporale. La seconda parte del problema concerne il complemento di ogni attuale influsso con la sua funzione d'immortalità, ossia « eterna » (*everlasting*), che esclude il perire: si ricordi il « principio dell'atto » sopra indicato ch'è la nuova versione, com'è facile accorgersi, del principio d'immanenza. Si tratta però di due parti di un unico problema che non si possono separare. Infatti la natura conseguente di Dio è il mondo che diventa « eterno » con la sua immortalità oggettiva in Dio. Quindi l'immortalità oggettiva delle occasioni attuali esige la permanenza primordiale in Dio con cui il progresso creativo di continuo ristabilisce se stesso con l'aspirazione soggettiva iniziale derivata dall'importanza di Dio nel far evolvere il mondo. È come se ci trovassimo davanti ad un neoplatonismo filtrato, dialettizzato, ad un tempo, all'interno del principio lockiano dell'esperienza, che a sua volta riceve una profondità nuova. In questa concezione Dio e il mondo stanno l'uno di fronte all'altro e dobbiamo ancora far ricorso al discorso per antitesi in quanto ambedue, il mondo e Dio, esprimono la verità metafisica finale, ma nessuno dei due isolatamente e in modo unilaterale o pretendendo una priorità sull'altro: ognuno è tutto in tutto (*each is all in all*) [15]. Così ogni occasione temporale incorpora Dio ed è incorporata in Dio. Nella natura di Dio la permanenza è primordiale e il fluire è derivato cioè da parte del mondo; nella natura del mondo il fluire (*flux*) è primordiale e la permanenza è derivata cioè da parte di Dio. E la corrispondenza o appar-

---

[15] Viene spontaneo il riferimento al πάντα ἐν πᾶσιν del neoplatonismo (cf. Proclo, *Elem. Theol.*, Prop. 103, ed. Dodds, Oxford 1933, p. 92; cf. C. Fabro, *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, p. 425, ed. it., Torino 1961, p. 410). È assolutamente indispensabile, per afferrare l'interiore movimento del pensiero di Whitehead, rendersi conto della duttilità estrema con cui egli accoglie i principi dei vari sistemi e li fonde nel suo: in particolare egli dichiara di seguire la linea Descartes-Locke-Hume-Kant... nella concezione dell'atto di coscienza come apprensione del fluire e della struttura della ragione come riflessione sugli « oggetti eterni » e possibilità del processo (v. il vigoroso saggio: *The Function of Reason*, Princeton 1929, spec. pp. 48 s., 67 ss.). Sul senso fondamentale della questione, che ci occupa, è stato rilevato che nelle due principali trattazioni del problema di Dio, in *Religion in the Making* e in *Process and Reality*, c'è stato un mutamento nella concezione di Dio d'importanza definitiva in quanto nella prima di queste due opere Whitehead esclude che Dio possa essere considerato come il punto di arrivo dello sviluppo del mondo (cf. A. H. Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, New York 1962, p. 235).

tenenza scambievole fra Dio e il mondo va intesa fino in fondo: allora, leggiamo infatti, la natura del mondo è un *datum* primordiale per Dio ed a sua volta la natura di Dio è un *datum* primordiale per il mondo. La creazione compie la conciliazione di permanenza e flusso quand'essa ha raggiunto il suo termine finale ch'è l'eternità (*everlastingness*). Le rispettive esigenze da ambedue le parti, benché opposte, sono egualmente stringenti: Dio esprime il fondamento infinito (*infinite ground*) di tutta la razionalità (*mentality*), l'unità di visione che va in cerca della molteplicità fisica, mentre il mondo è la molteplicità dei finiti delle attualità che cercano un'unità perfetta. Quindi né Dio, né il mondo raggiunge una perfezione statica e ognuno di essi è strumento di novità per l'altro. Dio rappresenta l'Uno e il mondo i molti: sono i termini essenziali per porre il problema filosofico come tale. In questa filosofia, come forse nella più antica filosofia greca, si muovono l'uno verso l'altro nel loro processo: Dio come l'unità primordiale delle molte forme potenziali e nel processo acquista una molteplicità conseguente che viene assorbita nell'unità del suo carattere primordiale. Il mondo è la molteplicità primordiale ossia le molte occasioni attuali con la loro finitudine fisica la quale nel suo svilupparsi o procedere acquista un'unità conseguente e questa diventa a sua volta una nuova occasione ch'è assorbita nella molteplicità del carattere primordiale. Così Dio è uno e molti ed il mondo è molti e uno in questa cosmologia trascendentale [16]: il Tutto come verità è la sintesi in atto.

Bisogna pertanto concepire da una parte Dio come un'unità che procede verso la molteplicità e il mondo come la molteplicità che converge nel suo attuarsi verso l'unità. In questo punto supremo Whitehead, malgrado il suo cosmologismo, incontra la dottrina dell'espiazione (*atonement*) del Royce e attinge i confini di un'escatologia cosmica dell'essere. Nella fase ulteriore infatti i molti sono l'Uno e l'Uno sono i molti. Ogni attualità nel suo svolgersi è destinata a passare, ma non è il passaggio al non-essere, il suo destino non è la morte, bensì in qualcos'altro di sempre nuovo ed è ciò che Whitehead chiama il passaggio nella natura divina come in ciò che amplifica sempre se stesso. In esso il completo accordo (*adjustement*) dell'immediatezza di gioia e sofferenza

---

[16] « The theme of Cosmology, *which is the basis of all religions*, is the story of the dynamic effort of the World passing into everlasting unity, and of the static majesty of God's vision, accomplishing its purpose of completion by absorption of the World's multiplicity of effort » (*Process and Reality*, P. V, ch. II, ed. cit., p. 494).

raggiunge lo scopo finale della creazione [17]. È per questa via che l'immediatezza del dolore e della sofferenza è trasformata in un elemento di trionfo: è questa la nozione di redenzione mediante la sofferenza che frequenta ovvero penetra il mondo. Perciò — ed è la formula conclusiva di questo Dio cosmico — la « natura conseguente » di Dio va considerata ed è composta di una molteplicità di elementi con autorealizzazione individuale: proprio in quanto molteplicità, essa è un'unità e proprio in quanto è un fatto immediato esso è un progresso continuo che trascende se stesso. Così l'attualità di Dio dev'essere intesa come una molteplicità di componenti attuali in processo di creazione e questo è Dio nella sua funzione del Regno dei cieli.

E non c'è da rimanere impressionati davanti alle formule, anche se non soddisfano né il teismo, né l'ateismo, né il panteismo. In questa concezione ogni attualità del mondo temporale ha la sua recezione ovvero è accolta nella natura divina. L'elemento corrispondente della natura di Dio non è un'attualità temporale, ma è la trasmutazione di quest'attualità temporale in un fatto vivente, sempre presente... Il fatto correlativo nella natura di Dio è un'unità sempre più completa di vita in una catena di elementi per i quali la successione non significa perdita di unione immediata, così come nella successione temporale avviene il passaggio continuo dal passato al futuro. È il principio della « relatività universale » che non deve arrestarsi alla « natura conseguente » di Dio. Questa stessa natura passa nel mondo temporale secondo la sua gradazione d'importanza alle varie occasioni concrescenti.

Quest'avvento del Regno dei cieli passa per quattro fasi creative nelle quali l'universo porta a compimento la sua attualità. Anzitutto, la fase del sorgere dei concetti ch'è deficiente in attualità, ma è infinita nel suo accordo di valutazione. Poi, c'è la fase temporale del sorgere fisico, con la sua molteplicità di attualità: in essa raggiunge l'attualità piena, ma c'è deficienza nella solidarietà degli individui fra loro. In terzo luogo, c'è la fase dell'attualità perfetta, nella quale i molti sono eternamente uno, senza nessuna perdita né d'identità individuale né di completezza né di unità. Nell'eternità, l'immediatezza è riconciliata con l'immortalità oggettiva. Infine, nella quarta fase, l'azione creativa com-

---

[17] « Each actuality has its present life and its immediate passage into novelty; but its passage is not its death. This final phase of passage in God's nature is ever enlarging itself. In it the complete adjustment of the immediacy of joy and suffering reaches the final end of creation » (*Process and Reality,* P. V, ch. II, ed. cit., p. 495).

pleta se stessa: poiché l'attualità perfetta passa ritornando al mondo temporale e qualifica questo mondo temporale in modo che ogni attualità temporale l'include come un fatto di esperienza rilevante. Infatti — è la conclusione — il Regno dei cieli è con noi oggi. L'azione della quarta fase è l'amore di Dio per il mondo. È la provvidenza particolare per le occasioni particolari. Ciò ch'è fatto nel mondo è trasformato in realtà nel cielo e la realtà in cielo passa facendo ritorno nel mondo. A causa di questa relazione reciproca, l'amore nel mondo passa nell'amore in cielo e inonda facendo ritorno nel mondo. In questo senso Dio è il grande compagno: il socio di sofferenza che comprende [18].

Ed in questo si esaurisce anche il problema dell'immortalità oggettiva: ogni fatto, occasione e attualità particolare fa ritorno con processo eterno in Dio, nell'Essere di Dio, ma perché Dio stesso fa ritorno con processo eterno in ogni momento particolare del mondo e in ogni istante del tempo. La filosofia di Whitehead è fra le più ardue e complesse del pensiero contemporaneo; ma questo concetto di Dio, che ne costituisce quasi il tema dominante, si presenta con una dialettica esplicita e inconfondibile la cui pertinenza sarà generosamente respinta sia dai teisti come dagli atei. Un Dio che ha un rapporto necessario e costitutivo nello sviluppo della natura non è Dio ma esprime solo uno dei due « momenti » in cui il reale si presenta alla riflessione; così come una natura, che nel suo processo di sviluppo riunisce e acquista unità in Dio, non è più natura ossia non è la natura che si annunzia nell'esperienza, nella tecnica e nella vita immediata. Qui Dio e la natura si giustificano e si mistificano a vicenda: e perché allora per Whitehead invece si fondano a vicenda? La ragione è profonda e di natura sistematica: l'esigenza di Dio, e di un Dio quale è stato esposto, scaturisce dalla sua stessa cosmologia trascendentale e s'identifica con la trascendentalità della medesima.

Il riferimento che qui viene subito alla mano è la coppia di « apparizione e realtà » del Bradley a cui lo stesso Whitehead del resto

---

[18] « For the kingdom of heaven is with us today. The action of the fourth phase is the love of God for the world. It is the particular providence for particular occasions. What is done in the world is transformed into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reason of this reciprocal relation, the love in the world passes into the love in heaven, and floods back again into the world. In this sense, God is the great companion - the fellow - sufferer who understands » (*Process and Reality*, P. V, ch. II, ed. cit., p. 497).

espressamente rimanda [19]: questa coppia però indica solo i due momenti di contrasto, presenti nel contenuto oggettivo d'esperienza. L'opposizione invece fondamentale e primaria — è la professione del *cogito* moderno — è quella di soggetto e oggetto, dell'oggetto appreso e del modo di apprenderlo, del polo fisico e del polo mentale... con cui si costituisce l'atto metafisico. Da Cartesio la « filosofia dell'organismo » del Whitehead prende l'affermazione della « pluralità delle entità attuali », ma il suo « principio ontologico » non è che lo sviluppo del principio che Locke espone nel suo *Essay* (II, XXIII, § 7) quando afferma che la « forza » (*power*) è una « grande parte delle nostre idee complesse di sostanza » [20]: questa lockiana nozione di sostanza è trasformata dal Whitehead in quella (idealistica?!) di « entità attuale » (*actual entity*) e la nozione di forza è trasformata nel principio che le ragioni delle cose sono sempre da trovare nella natura composta di precise entità attuali — ossia nella natura di Dio, come si è visto — per le ragioni di valore assoluto supremo e nella natura di entità attuali definite dal tempo per le ragioni che si riferiscono a un particolare ambiente. La « entità attuale » è la *res vera* nel senso cartesiano del termine come evidenza di presenza in atto ed è perciò una « sostanza » in senso cartesiano (di contenuto di coscienza) e non in quello aristotelico di « sostanza prima »; non però come « qualità », quale la concepiva Cartesio, ma come « rapporto » o relazionalità (*relatedness*) [21]. Il « principio ontologico » afferma che « ogni cosa è positivamente in atto in qualche parte ed [è] dovunque in potenza »: questo principio costituisce il primo passo nella descrizione dell'universo come una solidarietà di molte entità attuali ove ogni entità attuale è da concepire come un « atto di esperienza » e non in funzione di contenuto e materia (*stuff*). Qui è introdotto come terzo e fondamentale elemento, dopo Cartesio e Locke, il richiamo alla dottrina del « sentimento » (*feeling*) di Hume: è mediante il sentimento che i *molti data* si fon-

---

[19] *Adventures of Ideas*, P. III, ch. XIV « Appearance and Reality », ed. cit., p. 268 ss. Malgrado la divergenza nel metodo con Bradley, Whitehead ammette di trovarsi d'accordo col risultato e considera la sua opera come la trasformazione dell'idealismo assoluto su base realistica (cf. *Process and Reality*, ed. cit., p. VII).

[20] Sui rapporti con Locke, v. specialmente: *Process and Reality*, P. II, ch. I, § 6, ed. cit., p. 70 ss. Nella P. II, ch. IV, § 2, p. 158 s.: « This conception, as found in the philosophy of organism, is practically identical with Locke's ways of thought in the latter half of his *Essay* ».

[21] Cf. *Process and Reality*, ed. cit., p. VIII.

dono e assorbono in una « soddisfazione » individuale; questo uso del termine « sentimento » è accostato al significato che ha in Locke il termine « idea » ma più ancora in Cartesio quando nella Seconda Meditazione indica con *sentire* l'apprensione immediata dell'atto di coscienza dell'idea stessa [22]. In questa genesi costruttiva della propria « filosofia dell'organismo », Whitehead si mostra di una capacità assimilativa che forse per vastità e penetrazione non ha riscontro nel pensiero contemporaneo, poiché essa trasvolando da Cartesio all'empirismo inglese, dal razionalismo fino a Kant e all'idealismo, raccoglie e purifica il « principio dell'atto » coll'intento di capovolgerlo nel principio del nuovo realismo come affermazione della presenza dell'atto stesso. Il capovolgimento è ripresa effettiva ed elevazione all'esigenza essenziale del *cogito* dei rispettivi principi propri alle varie filosofie; così, per esempio, il ricorso di Cartesio a Dio per fondare la verità del giudizio è conservato da Whitehead nel senso che la nozione di Dio è necessaria per spiegare — come si è visto — la mutua appartenenza all'interno dell'opposizione dei molti e dell'Uno, ossia per fare la mediazione fra la prensione fisica o percezione (dei molti) e quella concettuale (dell'Uno) [23]. In questa essenzializzazione del *cogito*, lungo l'arco di sviluppo di tutto il pensiero moderno, Whitehead intende denunziare di volta in volta le incoerenze e gli indugi o arresti sulla concezione statica dell'essere e fare un passo avanti nella convergenza e coincidenza di attualità e verità, di verità e coesistenza di mondo e Dio, di morte e immortalità.

È soprattutto risalendo dall'interno la dottrina humiana del sentimento che la filosofia dell'organismo intende risolvere il problema di Dio. Il sentimento è, secondo Hume, l'avvertenza di presenza degli atti di coscienza ed è quindi, conclude Whitehead, il « germe della mente » e per « mente » s'intende il complesso delle operazioni mentali implicate nella costituzione di un'entità attuale: nella molteplicità degli atti mentali consci e inconsci il sentimento riveste le aride ossa con la carne dell'essere reale, emozionale, finalistico, valutativo. Grazie alla forza

---

[22] Il richiamo a questa Medit. II è sempre in primo piano: cf. *Science and the Modern World*, p. 181; *Process and Reality*, p. 55 s.; *Adventures of Ideas*, p. 270. Ma l'influsso di Cartesio va più a fondo e attinge la stessa concezione della realtà sensibile come processo in atto (cf. *Essays in Science and Philosophy*, p. 237 ss.).

[23] *Process and Reality*, P. II, ch. I, § 5, ed. cit., p. 67. La « filosofia dell'organismo » è anche il capovolgimento (*inversion*) della filosofia di Kant (*Op. cit.*, P. II, ch. III, § 1, ed. cit., p. 123; cf. anche p. 158).

coesiva del sentimento sorgono le « entità in atto » unificate e tenute in atto dal fondo dell'esperienza passata nel loro processo creativo di concretezza. Ma secondo Hume i sentimenti concettuali hanno carattere derivato, poiché suppongono l'esperienza del passato, e perciò non si può applicare all'entità primordiale attuale ch'è Dio il quale evidentemente non ha passato. La traiettoria essenziale della filosofia dell'organismo è soprattutto lungo il doppio asse: Cartesio-Spinoza-Locke-Hume e Cartesio-Locke-Hume-Kant, e nel senso indicato ossia di catarsi e integrazione speculativa operata dall'interno del principio di presenza e di entità attuale [24]. Ma nella fedeltà a questa linea speculativa, Whitehead dichiara di voler resistere e di opporsi alla dissoluzione che in essa avviene dell'essere nella qualità astratta del contenuto semplice immediato e di affermare la « concretezza », ed è in funzione della concretezza che sorge l'esigenza di Dio. Dio infatti, come si è visto, è il mediatore fra la prensione sensibile — a cui deve fermarsi la percezione sensibile delle qualità astratte, che Whitehead chiama « oggetti eterni » in quanto sono nel Tutto di Locke-Hume-Kant... — e la prensione intellettuale, ciò che in altri termini significa che Dio è principio (come Natura Primordiale) e termine o complemento (come Natura Conseguente) dell'oggettività e trascendenza del conoscere [25]. Solo a questo modo si supera la deficienza della posizione di Hume che ha il compito di fondare la verità dell'esperienza ossia mediante la correzione del principio soggettivistico con la nozione di « processo come Tutto, ciò che a sua volta non è che l'assunzione della concezione hegeliana del reale ».

Essa è riassunta nei seguenti termini. Ciò che costituisce l'universo è anzitutto la molteplicità di *res verae* e la solidarietà di *res vera*. La solidarietà è essa stessa l'efficienza della *res vera* macroscopica, incorporante il principio di libera permanenza che acquista unità col flusso del divenire. La molteplicità è composta di microscopiche *res verae*, ognuna delle quali incorpora il principio del flusso che acquista dall'interno una permanenza « eterna ». Così da una parte l'Uno diventa

[24] È quanto il Whitehead sviluppa in forma magistrale e quanto mai istruttiva, per una « risoluzione » del pensiero moderno, nella sua opera maggiore (cf. *Process and Reality*, P. II, ch. V « Locke and Hume » e ch. VI « From Descartes to Kant », ed. cit.).

[25] Le espressioni, in questo senso, sono energiche e luminose: « Transcendent decision includes God's decision. He is the actual entity in virtue of which the *entire* multiplicity of eternal objects obtains its graded relevance to each stage of concrescence. Apart from God, there could be no relevant novelty » (*Process and Reality*, P. II, ch. VIII, § 4, ed. cit., p. 229).

molti e dall'altra, come si è visto, i molti diventano Uno. Ma ciò che diventa è sempre una *res vera* e la concrescenza di una *res vera* è lo sviluppo di un'aspirazione soggettiva: questo sviluppo altro non è che la concezione hegeliana dello sviluppo dell'Idea [26]. È il ritorno della concezione della verità come un Tutto che Whitehead concepisce sempre in flusso; ed in un certo senso anche Hegel pensa altrettanto, ma non allo stesso modo.

Non senza ragione la « filosofia dell'organismo » è stata salutata come un ritorno ad Eraclito [27] e ciò può intendersi in senso forte ossia con riferimento esplicito da una parte al *panta rei* del flusso incessante e dall'altra al *logos* come principio contentivo che dà al processo intero la consistenza e il significato: nella terminologia di Whitehead si dovrebbe piuttosto dire ch'è una sintesi di Aristotele-Hegel [28] attraverso la linea intenzionale Descartes-Locke-Hume ch'è stata già indicata e con la mediazione beninteso del Bradley. Infatti l'essenza della verità è definita mediante il rapporto di conformità fra apparizione e realtà, ch'è chiamato a sostituire — si badi bene! — la dottrina aristotelica della distinzione di sostanza prima e sostanza seconda: « In un senso generale, l'apparizione è un'opera d'arte riprodotta dalla realtà primaria. In quanto l'apparizione mette in rilievo connessioni e qualità di connessione, le quali di fatto risiedono nella realtà, allora l'appari-

---

26 *Process and Reality*, P. II, ch. VII, § 5, ed. cit., p. 234 e v. *Preface*, p. VII. Sull'influsso della filosofia hegeliana nel formarsi della filosofia dell'organismo, v. le dichiarazioni importanti in *Essays in Science and Philosophy*, ed. cit., p. 115 s., da cui si rileva che il Nostro ha assorbito il pensiero di Hegel attraverso i neohegeliani inglesi (Haldane, Mc Taggart e specialmente Bradley). Ad essi va aggiunto il maggiore di tutti, S. Alexander, come ha dimostrato Donald B. Kuspil, *Whitehead on Divinity* (l. c., pp. 71, 104 ss., spec. la nota 8 assai importante).

27 Cf. il brioso riassunto di John F. Gates, *Adventures in the History of Philosophy*, Grand Rapids 1961, p. 210.

28 C'è al proposito una dichiarazione esplicita e comprensiva: « Almost all of *Process and Reality* can be read as an attempt to analyze perishing on the same level as Aristotle's analysis of becoming. The notion of the prehension of the past means that the past is an element which perishes and thereby remains an element in the state beyond, and thus is objectified. That is the whole notion. If you get a general notion of what is meant by perishing, you mean by memory and causality, what you mean when you feel that what we are is of infinite importance, because as we perish we are immortal. That is the one key thought around which the whole development of *Process and Reality* is woven, and in many ways I find that I am in complete agreement with Bradley » (*Essays in Science and Philosophy*, ed. cit., p. 117).

zione è fedele nella sua relazione alla realtà » [29]. La falsità si ha quando l'apparizione passa ad effettuare connessioni e s'introducono qualità che non hanno rispondenza nella realtà. In ogni caso l'apparizione è una semplificazione della realtà che la riduce ad un proscenio di individui permanenti, ma questa è la fase finale del rapporto apparizione-realtà. La prima tappa è data dall'accumulazione, per così dire, dell'esperienza passata così da iniziare e mettere in movimento il processo, attualizzando le diverse occasioni individuali: a questa forma di apparizione corrisponde la realtà, la nuova occasione, una realtà perciò di primo grado nel polo sensibile. Il processo è spinto in avanti dall'operazione del polo mentale il quale provvede la materia-soggetto concettuale per la sintesi con la realtà, ch'è la realtà di secondo grado ossia riflessa ovvero fondata.

È qui ch'emerge finalmente l'apparizione [autentica] la quale è la realtà trasformata dopo la sintesi con le valutazioni concettuali. Questo passaggio dalla prima alla seconda fase dell'apparizione e della realtà non fa che riprodurre, nel suo nucleo, il passaggio hegeliano dalla prima alla seconda immediatezza, dall'immediatezza esteriore astratta dello *Schein* a quella essenziale costitutiva dell'Idea: esso supera il punto morto della Critica della Ragion pura con la dottrina del fenomeno e nega ogni significato al problema dei giudizi sintetici *a priori* [30] e può porre il problema di Dio come Hegel. Ma a differenza del Dio hegeliano, quello di Whitehead non è l'Assoluto, perché si esprime mediante il rapporto al mondo (A-R) ed è immanente al mondo, benché non in modo statico ma dinamico: Dio, sia come « natura primordiale » sia come natura conseguente, è sempre riferito al mondo come « funzione » del suo processo di sviluppo. Whitehead parla anche di una terza natura in Dio, la « natura tendenziale superiore » (credo sia il significato dell'inglese: *superjective nature*) e la definisce come « il carattere del valore pragmatico della sua soddisfazione specifica quali-

[29] *Adventures of Ideas*, P. IV, ch. XIX, ed. cit., p. 363.

[30] Cf. *Adventures of Ideas*, P. IV, ch. XX, ed. cit., p. 387; v. anche *Process and Reality*, P. II, ch. III, § 1, ed. cit., p. 123; P. III, ch. XIV, dal titolo « Appearance and Reality », p. 268 ss. Il rapporto apparizione-realtà definisce il problema della verità (p. 309 ss.), della bellezza (p. 332 ss.) e il problema della pace (p. 377 ss.). Sulla dottrina hegeliana della « prima e seconda immediatezza », v. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Leipzig 1934, Bd. II, pp. 9, 11, 94, 97, 106 e spec. pp. 352 ss., 497. Per una discussione di questa dottrina: C. Fabro, *Hegel: la dialettica*, Introduzione, Brescia 1960, p. LXXIV ss.

ficante la creatività trascendente nei vari casi temporali » [31]. Ma sempre un Dio immanente al mondo, principio di limitazione come di concrescenza e concretezza, il quale si trova a sua volta sulla cresta dello sviluppo o processo senza fine, come risultato (*outcome*) di creatività, come fondamento di ordine e come scopo in direzione della novità [32]. E si deve notare... che ogni entità attuale, Dio compreso, è qualcosa di individuale per conto suo e perciò trascende il resto dell'attualità. Ed è anche da notare che ogni entità attuale, Dio compreso, è una creatura trascesa dalla creatività ch'essa qualifica [33]. Whitehead è disposto a concedere a questo Dio l'attributo spinoziano di *causa sui* [34], ciò che non è molto consono con l'attributo [di Dio] di « creatura trascesa dalla creatività ch'egli stesso qualifica » che immediatamente precede.

L'eliminazione o negazione [implicita] di Dio in questa filosofia è precisamente in proporzione diretta — come già in Hegel e negli hegeliani di destra — all'impegno di difenderlo e conservarlo, anzi — a differenza di Hegel — Dio qui è legato senza residui al mondo dell'esperienza, grazie alla riflessione empirista dell'apparizione dell'essere e della rigorosa sistematicità e stretta appartenenza di Dio al mondo così da poter dire che Dio è un attributo del mondo come anche che il mondo è un attributo di Dio. Il principio generale dell'empirismo, secondo Whitehead, si fonda sulla dottrina che c'è un principio di concretezza (*concretion*), il quale non si può scoprire con la ragione

---

[31] *Process and Reality*, P. II, ch. III, § 1, ed. cit., p. 122.

[32] Un testo esemplare e conclusivo: « God is the limitation, and His existence is the ultimate irrationality. For no reason can be given for just that limitation which it stands in His nature to impose. God is not concrete, but He is the ground for concrete actuality. No reason can be given for the nature of God, because that nature is the ground of rationality » (*Science and the Modern World*, ed. cit., p. 221 s.).

[33] « It is to be noted that every actual entity, including God, is something individual for its own sake; and thereby transcends the rest of actuality. And also it is to be noted that every actual entity, including God, is a creature transcended by the creativity which it qualifies » (*Process and Reality*, P. II, ch. III, § 1, ed. cit., p. 122).

[34] Questa nozione spinoziana di Dio *causa sui* va congiunta con l'altra di *nisus* come « spinta interiore » che sta alla base della « filosofia dell'organismo » come emergenza, ossia della concezione delle due nature in Dio, primordiale e conseguente. Lo spirito di questa importante dottrina è riferito all'influsso del più profondo idealista inglese, S. Alexander (cf. *Essays in Science and Philosophy*, ed. cit., p. 118; v. l'esposizione di Donald B. Kuspil, *Whitehead on Divinity*, l. c., p. 74 ss.).

astratta. Ciò che ulteriormente può essere conosciuto riguardo a Dio, si deve cercare nella ragione di esperienze particolari e riposa pertanto su base empirica. Fare di lui [Dio] l'Assoluto e il Perfetto, è renderlo responsabile del male. Se invece Dio è concepito come il grado supremo di limitazione, egli si erge nella sua vera natura a dividere il Bene dal Male e a ristabilire la Ragione dentro il suo principio supremo [35]. La costante aderenza allo spirito del *cogito* moderno, la ferma volontà di coerenza al principio empirista della concretezza e un acuto senso dei valori della vita danno alla concezione di Dio di Whitehead ovvero alla sua negazione implicita — e per tre quarti già esplicita — e perciò a tutta la sua opera un'importanza chiarificativa di primo piano sul significato, sulla struttura e sul punto di arrivo inevitabile del principio d'immanenza secondo una delle variazioni più geniali e più severamente condotte.

Un giudizio esauriente sul procedimento col quale Whitehead pone il suo Dio intracosmico esigerebbe l'esposizione adeguata della complessa architettura del suo sistema, che ricorda fortemente la sua severa formazione matematica: ma un giudizio essenziale è già nei principi sopra esposti e nel loro particolareggiarsi. Affermare, come qua e là abbiamo fatto affiorare, che questo pensiero tien fede al principio d'immanenza, può sembrare strano solo a coloro che identificano l'immanentismo con l'idealismo cioè confondono il genere con una delle specie: è vero che Whitehead intende spezzare l'alternativa realismo-immanentismo, come anche quella di teismo-ateismo, ma il fondo e il corso esplicito del suo pensiero attesta ad ogni passo la sua adesione incondizionata al principio moderno della coscienza di cui la sua filosofia offre una nuova e geniale variazione. Il « mondo » di questa filosofia è un tessuto come un tutto dinamico di rapporti fra contenuti di coscienza: le pietre di quest'edificio in continua costruzione sono gli atti di *prehension* che presentano le « entità attuali » al modo

---

[35] *Science and the Modern World*, ed. cit., p. 221 s. E un po' prima: « In the place of Aristotle's God as Prime Mover, we require God as the Principle of Concretion » (*Op. cit.*, p. 216). Un recente interprete del Whitehead spiega lucidamente questa dialettica scambievole fra Dio e il mondo: « God receives from the world the effects of the world's action but he receives them in his own way as subject, and in the decision of his freedom. There is a divine passivity as well as divine activity » (Daniel D. Williams, *How does God act?*: An Essay in Whitehead's Metaphysics, in *Process and Divinity*. The Hartshorne Festschrift, La Salle [Illinois] 1964, p. 175).

delle *impressions* di Hume [36], con la sola differenza di ordine sistematico — ma non reale, a nostro avviso — che Whitehead concepisce con Platone una sfera di « oggetti eterni » (come possibili) quale sfondo da cui emergono le « entità attuali » come una selezione di quegli oggetti. Il costituirsi di tali entità attuali è chiamato « soddisfazione » la quale porta in atto la prensione positiva degli oggetti: in questo primo momento della prensione, detto « processo di concrescenza », la soddisfazione, ch'è la costituzione del rispettivo atto di coscienza, è fondata sul « sentimento » (*feeling*) proprio come in Hume, sul sorgere e sull'articolarsi misterioso e pur sempre presente del sentimento il quale perciò s'identifica con la prensione. Così la conoscenza primordiale del reale s'identifica con la dinamica dei sentimenti [37] la quale esprime

---

[36] Ved. il richiamo esplicito a questa nozione di Hume in *Process and Reality*, P. III, ch. V, § 4, ed. cit., p. 381. È la trasformazione del *cogito* cartesiano nel *feeling* humiano: « Descartes' *cogito ergo sum* is wrongly translated, I think, therefore I am. It is never bare thought or bare existence that we are aware of. I find myself as essentially a unity of emotions, enjoyments, fears, regrets, valuations of alternatives, decisions — all of them subjective reactions to the environment as active in my nature. My unity — which is Descartes' " I am " — is my process of shaping this welter of material into a consistent pattern of feelings. The individual enjoyment what I am in my role of a natural activity, as I shape the activities of the environment into a new creation, which in myself at this moment, and yet, as being myself, it is a continuation of the antecedent world. If we stress the role of the environment, this process is causation. If we stress the role of my immediate pattern of active enjoyment, this process is self-creation » (*Modes of Thought*, III Impression, Cambridge 1956, p. 227 s.).

[37] Whitehead distingue un duplice sentimento, fisico e concettuale, come già Hume distingueva un doppio genere d'impressioni, impressioni di sensazione e impressioni di riflessione: il sentimento è perciò ad un tempo il principio coagulante (sintesi) e illuminante (valutazione) dell'esperienza che conferisce all'atto di coscienza di essere *causa sui*, pur derivando dall'esperienza passata. Ecco la dinamica dell'atto conoscitivo, dominata dai sentimenti: « A feeling — i. e. a positive prehension — essentially a transition effecting a concrescence. Its complex constitution is analysable into five factors which express what that transition consists of, and effects. The factors are: (i) the " subject " which feels, (ii) the " initial data " which are to be felt, (iii) the "elimination " in virtue of negative prehensions, (iv) the " objective datum " which is felt, (v) the " subjective form " which is *how* that subject feels that objective datum » (*Process and Reality*, ed. cit., p. 311 s. Tutta questa sezione: P. III « The Theory of Prehension », ch. I « The Theory of Feelings », pp. 309-397, va studiata a fondo perché costituisce il vero nerbo teoretico della filosofia dell'organismo, anche se la critica l'ha un po' trascurata). Osserviamo, a questo proposito, che anche per Whitehead, come per Bradley, Royce... e per gli altri neohegeliani inglesi, il problema metafisico di Dio consiste nella determinazione del suo essere e della sua natura mediante le categorie del reale e del-

perciò il senso e il fondamento della verità in modo che il soggetto conoscente può dirsi *causa sui*. Il mondo scaturisce infatti dall'emergere del senso del mondo e delle sue strutture, dal loro differenziarsi, relazionarsi, elevarsi e unificarsi (nell'Uno) sotto la spinta della corrente sotterranea dei sentimenti e per la forza della « convinzione » (*belief*) o « fede » (*faith*) ch'essi generano. Non sorprende allora che il Dio, richiesto dalla filosofia dell'organismo come principio d'unità di siffatto mondo, sia una funzione della creatività del mondo quale si dà alla coscienza umana e perciò una dimensione dell'orizzonte intenzionale della coscienza nel suo volgersi al mondo.

Questa formula del Whitehead, detta anche della « bipolarità » di Dio, è stata ulteriormente svolta e studiata da CHARLES HARTSHORNE (1897). Whitehead era partito dalla interpretazione della realtà come movimento o divenire ossia dal « principio dell'irrequietezza » (*a principle of unrest*) secondo il quale la realtà è l'« entità attuale », come si è visto, nel senso di esperienza in continuo *fieri* così da dichiarare che il concetto tradizionale di sostanza come soggetto immutabile di mutazione (*unchanging subject of change*) dev'essere completamente abbandonato [38]. Nella concezione di Whitehead, benché sia detta « filosofia dell'organismo », sembra prevalere l'orientamento fisico-metafisico su quello biologico-metafisico dell'Alexander, e invece di far giocare la tensione di Dio-deità (*God-deity*) come contenuto dell'espansione e processività di tempo s'insiste senz'altro nella tensione di mondo-Dio. Questa tensione, si badi bene, non è più sostenuta unicamente dallo scorrere del tempo e va intesa piuttosto in modo indivisibile come l'atto che si dà volta per volta nella pienezza delle relazioni che lo sottendono

---

l'ideale e sul fondamento dell'esperienza primordiale: infatti in Dio la Natura Primordiale e la Natura Conseguente stanno come la sfera degli « oggetti eterni » (possibili) e quella delle « entità attuali » (reali). L'esistenza di Dio è un affare privato di ciascuna delle coscienze singole individuali, connesso al divenire della sua « concrescenza » (cf. Donald B. Kuspil, *Whitehead on Divinity*, l. c., pp. 130, 157 s.). Il riferimento del Whitehead all'attualismo del sentimento (Hume) ci riporta al riconoscimento hegeliano del significato profondo dell'empirismo con cui abbiamo iniziato questo capitolo.

[38] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, P. I, ch. II, § 4, ed. cit., p. 39. L'altra nozione fondamentale che Whitehead attinge da Alexander è, come si è visto, quella di *enjoyment*, a cui però sostituisce il termine di *feeling* come più fedele alla tradizione dell'empirismo, per indicare l'operazione fondamentale del passaggio dall'oggettività dei dati [dei sensi] alla soggettività [dell'esperienza] della « entità attuale » (*Op. cit.*, p. 55).

e sulle quali esso per l'appunto emerge. La connessione inscindibile di Dio col mondo diventa perciò anche più stretta: Dio in ambedue le concezioni esprime l'idealità e sta come ragione, principio e termine (o « effetto » che dir si voglia) dell'emergenza del reale nel suo processo di divenire, ma nella concezione del Whitehead — che non distingue fra Dio e deità — il rapporto Dio-mondo si presenta assai più stretto ossia di stretta « appartenenza » (*togetherness*) [39]. Si ha cioè un'accentuazione dell'atto stesso come emergenza nel senso ch'esso stesso è processo in atto di cui il mondo e Dio costituiscono i due momenti.

Per poter meglio esprimere quest'appartenenza come costitutiva dell'esperienza del reale, Hartshorne ha fatto ricorso alla « legge di polarità » com'è stata formulata nella logica di MORRIS COHEN (1880-1947) e che ci riporta all'antica concezione della coesistenza dei contrari in ogni processo del reale già teorizzata da Eraclito [40]. Essa afferma che l'ultimo costitutivo di ogni realtà è dato da una coppia di contrari i quali sono correlativi cioè interdipendenti l'un l'altro in modo che nessuno dei due può essere descritto come reale in quanto è per sé stante ovvero come un'affermazione unilaterale di semplicità, essere, attualità e simili, così da realizzare una « forma pura » che sia priva e indipendente da complessità, divenire, potenzialità e dai rispettivi contrari. Nella formulazione del Cohen il principio di polarità afferma che « ... i fatti empirici sono in generale i risultanti di tendenze opposte e tuttavia inseparabili, come il Polo Nord e il Polo Sud » [41]. Il « principio di polarità » è presentato come una massima di valore fondamentale nel campo della ricerca intellettuale: come il principio di causalità rende possibile la ricerca delle cause efficienti, il principio di polarità permette la ricerca degli elementi che quelle cause impediscono nel produrre effetti più grandi dei reali. Nella fisica il principio ha per sosti-

---

[39] La distinzione che Whitehead pone in Dio fra natura primordiale e natura conseguente, di cui si è detto, non mi sembra corrispondere a quella di Dio-deità poiché il Dio come natura primordiale assolve la tensione tempo-spazio.

[40] Ch. Hartshorne, *Philosophers speak of God*, ed. cit., p. 4 *b*; v. anche lo studio conclusivo: « The Logic of Panentheism » (*Op. cit.*, spec. p. 504).

[41] « Wir das Prinzip der Polarität verwenden müssen, wenn wir die Logik auf Fragen empirischer Natur anwendbar machen wollen. Ich meine damit, dass empirische Tatsachen im allgemeine resultierende entgegengesetzter und doch untrennbarer Tendenzen sind, gleich dem Nord und dem Südpol » (M. Cohen, *Einleitende Betrachtungen zur Logik*, Wien 1948, p. 79. L'opera è stata scritta originariamente in inglese col titolo: *A Preface to Logic*, New York 1944).

tuto di conseguenza il principio dell'azione e reazione e il principio della forza antagonista (*Gegenkraft*) secondo il quale dovunque entrano in azione delle forze devono essere presenti delle resistenze (*Widerstände*). Nella biologia il principio di polarità è stato espresso dall'Huxley con la legge che il protoplasma si può conservare unicamente mediante il continuo morire nella vita. Questo fatto trova il suo corrispondente etico nella dipendenza reciproca di concetti di abnegazione e di affermazione di sé. Nel campo filosofico il principio di polarità, osserva il Cohen, dev'essere generalizzante non nel principio d'identità ma in quello della necessaria presenza contemporanea e della dipendenza reciproca di determinazioni opposte: esso deve preservarli dal più gran malanno di ogni filosofare ossia dalle antitesi del tutto artificiose di unità-molteplicità, di quiete e movimento, di sostanza e funzione, di attuale e ideale, ecc. [42].

Il Cohen trova assai felice l'immagine delle forbici, usata da Felix Adler, per accentuare il fatto che l'intelletto per lavorare con profitto deve impiegare tanto l'unità come la molteplicità, come le due lame di una forbice che si muovono in direzione opposta; la stessa immagine è usata da Marshall nell'analisi dei problemi economici. Il principio può avere quindi le più varie e vaste applicazioni. Di conseguenza quelle che si possono dire « zone crepuscolari » (*Zwielichtzonen*) o « regioni d'indeterminatezza » (*Unbestimmtheitsregionen*) nel mondo della natura e dello spirito possono presentarsi nella propria realtà ch'è anche la loro intelligibilità; per essa non sono sufficienti i principi logici di contraddizione e del terzo escluso, i quali fanno un taglio netto fra gli opposti con un secco *aut-aut*: o bianco o nero, o duro o molle, o caldo o freddo, o virtuoso o peccaminoso. In realtà nessuna cosa cade sotto quest'alternativa [43]. Si può essere giurati antihegeliani, precisa il Cohen, e conoscere chiaramente il suicidio intellettuale ch'è nel negare od anche nel mitigare le differenze fra gli opposti e dovremmo perciò concedere che nelle cose che si trovano in movimento esistono momenti nei quali i predicati opposti sono veri in egual maniera. Nella realtà

[42] Diamo il testo conclusivo: « Philosophisch mag diese Maxime nicht zum Identitätsprinzip, wohl aber zu dem der notwendigen gleichzeitigen Gegenwart und gegenseitigen Abhängigkeit gegensätzlicher Bestimmungen verallgemeinert werden. Es warnt uns vor dem grössten Unheil allen Philosophierens, nämlich vor der allzu einfachen künstlichen Antithese zwischen Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung, Substanz und Funktion, dem Aktuellen und dem Idealen, u.s.f. » (M. Cohen, *Einleitende Betrachtungen zur Logik*, ed. cit., p. 79 s.).

[43] M. Cohen, *Einleitende Betrachtungen zur Logik*, ed. cit., p. 77.

noi non siamo in grado di tracciare una netta linea di separazione fra giorno e notte oppure, diciamolo, fra il momento preciso (*Zeitpunkt*) in cui un uomo cessa di vivere e quello nel quale è morto. Parimenti, ed è l'esempio più stringente, non esiste una linea netta di separazione fra il visibile e l'invisibile, che separa ciò che vediamo da ciò che non vediamo: si attua perciò in queste zone crepuscolari del reale la « coesistenza dei contrari » a cui si riferisce precisamente il principio di polarità. Si tratta che i principi della logica si applicano al campo dell'essenza cioè alle esistenze naturali, ma solo in quanto esse sono determinate. Ogni volta che la natura presenta un campo di determinatezza, esiste tutta l'indeterminatezza in un altro campo che noi possiamo chiamare Maya, anima, coscienza o altrimenti, e ciò necessariamente non dev'esser considerato dal punto di vista naturale; né la natura né la logica hanno nulla da opporre a questa concezione dell'esistenza di complessi nei quali si unificano le tendenze opposte. Infatti il principio di contraddizione afferma che nulla può essere *a* e non *a* nella stessa relazione, ma non vieta l'esistenza nella medesima essenza di determinazioni opposte, esige soltanto come un postulato l'esistenza di una distinzione di aspetti o rapporti per i quali valgono comunque le determinazioni opposte [44]. Siamo quindi all'affermazione ch'è alla base delle filosofie dell'emergenza ed in particolare della « filosofia dell'organismo », che la realtà e la vita in ogni sua forma e grado può esser detta dialettica ma nel senso costitutivo e non in quello metodico di Hegel, ossia in quanto il progresso si attua non nel superamento dell'opposizione in un terzo ch'è distinto dai due opposti, ma nell'intensificazione della loro opposizione e nella vicendevole conservazione degli opposti stessi. È questa la legge di tutti i concetti che si riferiscono alla realtà come tale.

Le « zone crepuscolari » sono caratteristiche della realtà: il principio di polarità ch'è ad esse riservato esige che tutti i concetti che le riguardano come realtà, esistenza, esperienza, universo... abbiano nella loro essenza un significato indeterminato. Solo nel campo dei concetti formali o rigorosamente logici non esistono « zone crepuscolari » le quali sono invece proprie dell'esistenza fisica e psichica [45]. Hartshorne

---

[44] « Das Gesetz des Widerspruchs verbietet nicht die Existenz gegenteiliger Bestimmungen in derselben Wesenheit, es verlangt nur als ein Postulat die Existenz einer Unterscheidung von Aspekten oder Beziehungen, für die die gegenteiligen Bestimmungen jeweils gelten » (M. Cohen, *Einleitende Betrachtungen zur Logik*, ed. cit., p. 79).

[45] Il Cohen pensa di poter così evitare non solo il nominalismo e il concettualismo, ma anche due tipi di realismo insufficiente come sono in quello atomi-

ha preso ed applicato con rigore questa concezione bipolare mediante la quale egli intende di confutare e superare la concezione monopolare che ha la sua espressione più tipica nella concezione tomistica di Dio come Atto puro (*Actus purus*) ossia che l'Assoluto implica un Ente unicamente attuale, completamente irrelativo. Il principio di polarità è l'unica « alternativa » a suo avviso che sia in grado di superare il punto morto in cui è lasciato il problema di Dio dalle posizioni antitetiche del teismo e dell'ateismo o del teismo e del panteismo: l'inconciliabilità di queste posizioni è legata soprattutto da una diversa ed opposta interpretazione del concetto di causa in quanto, per i teisti, Dio è causa del mondo ma, essendo in sé perfetto, era e rimane indipendente dal mondo, mentre per gli altri, cioè per i panteisti, Dio è causa in quanto è in sé comprensivo del mondo e lo tiene nel proprio essere. Quindi siamo davanti a un *aut-aut*.

La filosofia moderna secondo Hartshorne è in grado di offrire una alternativa e di rompere il circolo chiuso della concezione « radicalmente asimmetrica » della necessità causale che domina quei due tipi di soluzione, ossia mediante l'applicazione del « principio di polarità » articolato nel divenire dell'essere secondo lo schema del Whitehead. Applicato al problema di Dio, Dio è concepito come la causa suprema (cioè universale) ch'è richiesta dal complesso delle cose, ma che a sua volta esige che le altre cose siano ridotte a zero: fra Dio e le cose si stabilisce quindi un rapporto d'interazione ossia se da una parte Dio influisce sul mondo, anche il mondo a sua volta influisce su Dio: allora Dio non si risolve nella causa suprema, la causa è solo uno dei suoi aspetti. Come l'uomo quando opera non è una causa singola ma una corrente di cause, così anche Dio non si può dire che è *una* o *la* causa di tutte le cose, ma va concepito piuttosto come la *suprema* corrente di causalità ch'è nello stesso tempo suprema corrente di effetti. Quindi fra l'idea di un Dio come Realtà onniconclusiva e come Realtà trascendente, nella nuova soluzione si combinano sia l'esigenza di Dio come Causa prima sia come Realtà onniconclusiva che si può esprimere col simbolo C-W (*W* indica *world* = mondo)[46]. È la formula del pan-

---

stico e organico, parimenti le due concezioni opposte del razionalismo e del misticismo (*Op. cit.*, p. 82 s).

[46] Ecco la nuova formula: « Thus the positive content of theism and pantheism can be consistenly combined in *God is C-W*; for the contradiction between theism and pantheism arises only from the denial of any possible distinction between God

teismo e si può applicare a tutti gli autori della scuola, che stiamo esponendo, di cui Hartshorne è stato un espositore risoluto ed un acuto indagatore: egli è convinto che questa soluzione di interdipendenza scambievole di Dio e del mondo sia l'unica capace di salvare la realtà di Dio. Non basta dire, egli osserva, che Dio è tanto trascendente quanto immanente: la causa è naturalmente nell'effetto, poiché essa è logicamente necessaria ad esso, solo così infatti si può dedurla da esso. Ma Dio è puramente causa, solo C, o Egli è C-W? Ecco il punto critico della questione e non si risponde affermando semplicemente l'immanenza del mondo e la trascendenza di Dio sul mondo. La questione importante, come affermava Fechner, è se il mondo è immanente in Dio [47]. La posizione sembra ormai chiara e Hartshorne può interpretare di conseguenza anche gli altri attributi di Dio (eternità, semplicità, perfezione...) come già Whitehead: egli discute soprattutto, e con notevole impegno, il problema del come si possa conciliare la conoscenza divina dei contingenti in modo da salvare l'immutabilità e perfezione di Dio (e della conoscenza divina) e la contingenza di un certo fatto *X* il quale, precisamente in quanto contingente, potrebbe non essere e *potrebbe* quindi rendere falsa la conoscenza divina del fatto *X* [48]. Il teismo perciò si può salvare solo come panenteismo, non separando Dio dal mondo ma facendo del mondo il ricettacolo di Dio, nella linea del panpsichismo che va da Leibniz a Fechner fino a Whitehead.

Nulla, ci si assicura, può essere estraneo a Dio, neppure la materia: molti filosofi hanno respinto categoricamente il concetto di una materia morta ed hanno fatto della vita la realtà universale, per esempio Leibniz. A sua volta la stessa libertà umana, secondo il principio di Fechner, può essere concepita come parte della sapienza divina. La verità ch'è concepita nella concezione teistica può essere espressa perciò unicamente con la formula AR-CW, nella quale il fattore assoluto,

---

as independent cause and God in his total actuality » (Ch. Hartshorne, *Philosophers speak of God*, ed. cit., p. 504 *a*). Più sotto la formula diventa A-R cioè unità di assoluto e relativo, sempre nel senso del principio di polarità (cf. pp. 504 *a*, 507 *b* ss.). Perciò la formula completa del panteismo è la sintesi AR-CW (v. l'analisi in *Op. cit.*, pp. 512 *a*-513 *a*). Tale sembra anche il senso proprio del « concetto di Dio » in Whitehead un *derivative concept* il quale — come concetto — è essenzialmente contingente ossia dipende dall'esistenza del mondo (cf. William A. Christian, *God in Whitehead's Metaphysics*, in *Process and Divinity*, ed. cit., p. 198 s.).

[47] Ch. Hartshorne, *Philosophers speak of God*, ed. cit., p. 505 *a*.

[48] Ch. Hartshorne, *Philosophers speak of God*, ed. cit., p. 510.

non riflessivo ossia di pura identità in Dio, Dio come A-C, è la Causa pura che non è e che non contiene nessun effetto: è il motore immobile il quale, secondo l'espressione del Böhme, è *in* Dio ma non è Dio. Invece la perfezione superrelativa di Dio, ossia della trascendenza riflessa, è la pienezza del suo essere ossia la sua totalità sempre a sé identica, ma a sé identica come autoarricchita, influenzata ma mai completamente determinata (e mai completamente determinante) da altri. Brevemente, Dio è una personalità vivente, sensitiva, libera... la quale preserva tutti gli eventi attuali con sollecitudine imparziale e che aggiunge sempre nuovi eventi alla sua esperienza [49]. Tutte le altre concezioni sono pure astrazioni che rendono impossibile ogni considerazione degli attributi fondamentali di Dio: la vita, la conoscenza, la libertà... Si tratta quindi, anche in questa concezione che ha preso l'etichetta di panpsichismo, di una variazione del principio d'immanenza e ciò è reso evidente dall'identificazione che vi si fa del concetto di sostanza con quello di causa mediante la quale si opera il « travaso di attributi » fra Dio e il mondo con la mediazione della coscienza umana.

Il concetto di « evoluzione emergente » cresce pertanto di intensità in questo tipo di filosofia che pretende ad un'inequivocabile ed esplicita affermazione di Dio, anzi al salvataggio *in extremis* di Dio ch'era stato compromesso dalle posizioni antitetiche del teismo e dell'ateismo: il teorico dell'evoluzione emergente ricorda anche Bergson che aveva teorizzato la *évolution créatrice* [50]. La concezione dell'evoluzione emergente può essere considerata l'erede della prima speculazione dell'illuminismo inglese, che attribuiva alla materia, contro il dualismo cartesiano, la capacità intrinseca di muoversi e quindi di vivere, sentire, percepire... (Toland) e chissà, forse, anche di pensare (Locke) e che si è approfondita con la dottrina della « fede » (*faith*) di Hume opposta alla nozione razionalistica di causa: il ricorso alla concezione hegeliana e la nuova configurazione di un « idealismo naturalistico » o « idea-

---

[49] È la conclusione dello studio conclusivo: « Logic of Panentheism », nel vol. *Philosophers speak of God*, ed. cit., p. 514. Nello stesso senso, in altra occasione, lo stesso critico scriveva su questa nuova sintesi di teismo e panteismo: « God includes the lesser subjects, but so that their freedom is preserved and his responsibility for the details of their acts is not unlimited. This involves an aspect of passivity and process toward novelty in God, despite the eternal necessity of his existence and essential character » (Ch. Hartshorne, *Panpsychism*, in *A History of philosophical Systems*, ed. Vergilius Ferm, New York 1950, p. 452).

[50] Cf. L. Morgan, *Emergent Evolution*, ed. cit., p. 287.

lismo realistico », ch'è diventato più esplicito nelle forme più elaborate di quest'indirizzo, intende saldare col ricorso alla dialettica sia il rapporto funzionale e scambievole del Tutto (spinoziano) con le parti, sia garantire l'inesauribile cammino del « progresso » che si presenta alla coscienza umana nel suo rapporto al mondo. Quest'incontro conclusivo di empirismo e idealismo ha, per noi, un interesse teoretico di primo piano nell'approfondimento di quella ch'è l'essenza del pensiero moderno e il significato del principio d'immanenza che nella nostra interpretazione è l'unico principio esclusivo di ogni apertura di trascendenza ovvero capace di fondare un ateismo positivo e costruttivo senz'alcuna possibilità di sviluppo. Certamente, l'evoluzione emergente di un mondo che « si fa » Dio non può costituire o fondare una siffatta possibilità: è processo cosmico e nient'altro.

Infatti l'evoluzione emergente opera muovendo verso l'alto a partire dalla materia, mediante la vita, la quale raggiunge nell'uomo il suo livello più alto [51]: l'intuizione più sottile dell'artista e del poeta, la più alta aspirazione del santo sono apparizioni di un processo unitario che arriva a comprendere lo sbocciare delle ninfee, il formarsi delle forme cristalline della neve o delle più minute strutture dell'atomo. L'evoluzione emergente esige che il « più » che si trova in un dato stadio, anche nel più alto, implica il « meno » degli stadi che l'hanno preceduto e continua a coesistere con essi. Non si tratta però d'interpretare ciò ch'è più alto con ciò ch'è più basso o viceversa, poiché allora non si potrebbe più parlare di evoluzione emergente. Invece si tratta di riconoscere — è il momento spinoziano — da una parte il mondo fisico soggiacente alle apparenze fenomeniche col quale noi veniamo in contatto mediante i sensi, e dall'altra una Sorgente immateriale di tutti i cambiamenti che in esso avvengono: in altre parole, dobbiamo riconoscere sia gli eventi fisici come ultimamente « implicati » (*involved*), sia Dio dal quale ogni processo evolutivo « dipende » (*depends*). Tocca riconoscere quindi che la causalità come tale è sempre « emergente » ossia produzione di una « qualità di essere » sempre più alta: è sintesi di « causazione » e « causalità » [52] senza contraddizione ed in questa sintesi si attua l'evoluzione emergente in cui trova posto la mia fede

---

[51] Per queste riflessioni conclusive, v. L. Morgan, *Emergent Evolution*, ed. cit., p. 297 ss.

[52] Su questa distinzione e sul superamento, v. L. Morgan, *Emergent Evolution*, ed. cit., p. 274 ss.

in Dio, conclude il Morgan, cioè mediante l'interpretazione naturalistica del mondo [53]. Un Dio isolato dal mondo, non avrebbe senso.

Questo rapporto di Dio al mondo va concepito nel modo più realistico: questo « realismo » è indispensabile per afferrare il carattere profondamente immanentistico della « teologia naturalistica » di tutta questa scuola. Consideriamo — per fare una sintesi di tutta la dottrina — una pianta qualsiasi come un sistema naturale: vi sono processi fisico-chimici e c'è la relazionalità vitale emergente. Se noi ci fermassimo o a considerare quei processi fisico-chimici senza riferimento alla vita o la vita senza riferimento a quei processi, non saremmo più in contatto col tutto in concreto al suo livello di emergenza, ma con una *res incompleta*. La *res completa* è l'organismo vivente, niente di meno ma anche niente di più. Parimenti l'uomo, cioè il sistema naturale più alto che noi conosciamo, è una *res incompleta* quand'è considerato astraendo da quelle qualità che gli conferiscono, insieme a tutto il resto, il suo stato di *res completa*: ora la più alta di siffatte qualità emergenti, secondo l'Alexander e il Morgan, è la deità. Così anche, ed è la formula di questa filosofia, nella tensione di Dio-mondo: non è il mondo senza Dio, ma il mondo con Dio ch'è afferrato dall'interno del *nisus* della spinta causale presente in tutti gli eventi.

L'immanenza resta quindi il carattere fondamentale di questo empirismo teologico. Le espressioni come « dentro il sistema » (*within the system*), « dentro l'organismo » (*within the organism*), « dentro la mente » (*within the mind*), non dovrebbero precludere il riconoscimento di ciò ch'esiste e sussiste al di là di noi: riconoscimento del mondo fisico, di altre menti e di Dio. Noi riconosciamo Dio, secondo questa filosofia, come al di sopra e al di là (*as above and beyond*). Però il momento decisivo è quello dell'immanenza: ma fin quando noi non afferriamo intuitivamente l'Attività di Dio dentro di noi, il sentimento che noi in una certa misura siamo uno con Lui nella Sostanza, non possiamo aver nessuna immediata conoscenza della Causalità o di Dio come la Sorgente della nostra esistenza e dell'evoluzione emergente [54]. Sta il fatto quindi che, anche se si ammette Dio nella na-

---

[53] Il Morgan afferma qui il suo completo accordo sulla concezione dell'Alexander circa il rapporto *God-deity* (*Op. cit.*, p. 299).

[54] È un testo che raccoglie con eccezionale forza quanto questa scuola ha pensato sul problema di Dio: « We acknowledge God as above and beyond. But unless we also intuitively enjoy His Activity within us, feeling that we are in

tura al di là di essa, il luogo proprio di Dio è dentro l'uomo, dentro la sua vita e mediante la sua coscienza, cioè mediante quel sentimento ch'è il principio profondo della conservazione e della continua presenza di ciò che si attua. E si attua in quanto raccoglie nel suo attuarsi il passato, un passato di memoria cosmica che si protende nel futuro; facendosi presente nel momento ed evento attuale ed in quel *nisus*, l'uomo è l'unico testimonio di Dio, perché è anche l'unico autentico soggetto e proprio abitacolo e ricettacolo di Dio. Non si vuol soccombere al finito, limitarsi a descrivere il semplice evento, narrare episodi che passano...: la filosofia che vuol tener fede alla sua missione di disvelatrice dell'essere — e l'idealismo naturalistico anglo-americano non teme confronto con nessuna filosofia in quest'impegno — cerca il posto e il punto in cui i molti s'inseriscono nell'Uno e i diversi s'incontrano nell'Identico e i mobili si fondano nell'Immobile.

Si può ben dire allora, per strano che ciò possa sembrare, che questa concezione del Dio finito e diveniente costituisce in un certo modo la prova apodittica della disperazione radicale in cui è caduto il pensiero moderno nella fondazione della verità ed insieme il supremo tentativo per non consegnarsi mani e piedi allo storicismo marxistico ed esistenzialistico, e Whitehead infatti ha costituito nei paesi di lingua inglese uno dei principali antidoti contro l'invasione della *débâcle* speculativa del Continente. Il suo pensiero su Dio è quasi un messaggio di salvezza che vuole fare la mediazione fra l'ateismo delle filosofie contemporanee e le concezioni trascendentiste confinate nella teologia tradizionale. Leggiamolo ancora in una formula di particolare intensità: « Se voi mi chiedete cos'è Dio, io posso rispondervi soltanto ch'Egli è un ente il cui corpo è il mondo intero della natura, ma quel mondo concepito come attualmente in possesso della deità, e pertanto Egli non è attuale come esistente ma come un ideale, ed esistente soltanto nella guisa che la tendenza verso il suo carattere distintivo è esistente

---

a measure one with Him in Substance, we can have no immediate knowledge of Causality or of God as the Source of our own existence and of emergent evolution » (L. Morgan, *Emergent Evolution*, ed. cit., p. 301). E, più sotto, la risoluta professione di fede di questo naturalismo evoluzionistico: « In such terms I believe in a physical world at the base of the evolutionary pyramid and involved at all higher levels; I believe that throughout the pyramid there are correlated attributes and that there is one emergent process of psycho-physical evolution; and I believe that this process is a spatio-temporal manifestation of immanent Activity, the ultimate Source of those phenomena which are interpreted under evolutionary naturalism » (*Op. cit.*, p. 309).

nel mondo attuale. Dio, voi direte, è secondo questa dimostrazione un ente ideale, la cui deità ancora non esiste, ma è la prossima qualità che deve emergere e non può perciò essere conosciuta da noi. Egli esiste solo nell'aspirazione del mondo a realizzare la sua deità e ad aiutarla come se fosse nelle doglie del parto. Inoltre, Egli non è un creatore come nelle religioni storiche, ma creato » [55]. Un Dio quindi cosmico, come il *nisus* eterno del mondo nella sua infinita espansione.

---

[55] A. N. Whitehead, *Science and Religion,* New York 1931, p. 136. Sul fondamento di questi e simili testi ha interpretato anche il Dio di *Process and Reality* W. Mays, *The Philosophy of Whitehead* (London-New York 1959, p. 56 ss., spec. p. 73) che ha suscitato però le riserve di Ch. Hartshorne (cf. *The Relevance of Whitehead,* ed. by J. Leclerc, London-New York 1961, p. 23). A nessuno sfugge la somiglianza di questo panevoluzionismo e panteismo cosmico con le vedute, d'ispirazione però più fantastica e apocalittica, di Teilhard de Chardin di cui troppi oggi abusano per la propaganda del cosiddetto « dialogo » fra comunisti atei e cattolici nel pubblico sprovveduto (cfr. ora l'opportuna stroncatura di J. Maritain, *Le paysan de la Garonne,* Paris 1966, p. 173 ss., Annexes I e II, p. 379 ss. Il Maritain si collega alla critica di E. Gilson).

5

LA VERITÀ COME AZIONE E LA SCOMPARSA DI DIO IN J. DEWEY

Il principio empiristico della filosofia anglo-americana precipita verso l'ateismo esplicito col pragmatismo di JOHN DEWEY (1859-1952) mediante l'eliminazione del problema di Dio e della religione dalla sfera teoretica [1]; il pragmatismo, che con l'opera di W. James era stato contenuto nell'ambito di un metodo d'indagine, diventa ora la concezione della realtà e della verità concepita come risultato dei processi della ragion pratica per la soluzione dei problemi della vita. Le idee e i procedimenti della riflessione non sono che strumenti di cui l'uomo si serve per trasformare la realtà che lo circonda secondo l'esigenza dei suoi fini. Per questo il pragmatismo di Dewey è stato chiamato *strumentalismo* e può essere considerato come l'indirizzo più radicale e insieme più rappresentativo del pensiero americano contemporaneo. Sul nostro problema il Dewey non ammette compromessi di sorta: Dio è un nome senza contenuto, è una pura illusione psicologica.

Già il fatto religioso e la coscienza religiosa in generale si riducono ad un'illusione psicologica in quanto la religione, in tutte le sue forme, afferma l'esistenza di un essere soprannaturale ch'è un Potere invisibile creatore del mondo e dell'uomo al quale l'uomo deve assoggettarsi, offrire preghiere e sacrifici... Religioso è detto l'uomo che vive in questa situazione. Ma Dewey distingue nettamente il sostantivo dall'aggettivo,

---

[1] La dottrina della religione di Dewey si trova nel saggio: *A Common Faith*, New Haven, Yale U. P. 1934. (C'è l'edizione ridotta sotto il titolo: *The religious experience*, a cura di J. Ratner, nell'antologia: *Intelligence in the Modern World*, John Dewey's Philosophy, The Modern Library, New York 1939, p. 1003 ss.). Ved. l'eccellente esposizione delle idee religiose di Dewey nell'art. di Edward L. Schaub, *Dewey's Interpretation of Religion*, nel volume *The Philosophy of John Dewey*, ed. by P. A. Schilpp, New York 1951, pp. 393-416. Anche M. T. Gillio-Tos, *Il pensiero di Giovanni Dewey*, Napoli 1938, p. 317 ss.

religione da religioso: religione[2] significa sempre un corpo speciale di credenze e pratiche organizzate in un'istituzione pubblica, mentre « religioso » prescinde da ogni istituzione e da qualsiasi sistema di credenze e indica solo un certo atteggiamento verso qualsiasi oggetto o finalità ideale. Poiché la religione, così concepita, cade di per sé fuori della coscienza filosofica perché semplice prodotto storico, bisogna invece riportare la categoria del « religioso » alla sua purezza originale, chiarire cioè il significato di quelli ch'egli chiama « i momenti religiosi dell'esperienza ». Non si può negare ch'è l'esperienza religiosa che sta a base della religione: è la tesi centrale del James. Messa fuori causa la religione, per la sua stessa definizione, tocca chiedersi che cosa significa « religioso » ossia cosa corrisponde nell'esperienza alla pretesa qualità della « religiosità ». Il suo proposito è precisamente di scindere la coscienza religiosa dalla connessione ch'essa ha avuto finora nelle varie religioni con la credenza in un Essere soprannaturale e con le cose, con dogmi e pratiche di culto di cui le religioni l'hanno circondato, per mostrare che queste derivazioni non sono che ingombri così che il momento religioso genuino sarà restituito alla sua purezza solo quando si sarà sbarazzato di simili sovrastrutture. Come si vede, questa critica alla religione non si distanzia molto da quella del positivismo o della sinistra hegeliana ed è soprattutto a Feuerbach e al suo culto per l'uomo ch'essa spesso fa pensare.

Si può ammettere allora una vera « esperienza religiosa »? C'è effettivamente, ammette Dewey, un risveglio religioso nel mondo contemporaneo specialmente nei circoli liberali i quali garantiscono l'autenticità di certe credenze e la desiderabilità di certe pratiche come, per esempio, particolari forme di preghiera e di culto: si afferma perfino, osserva, che l'esperienza religiosa è la base ultima della stessa religione. Ma questa rivendicazione dell'originalità dell'esperienza religiosa è priva di senso e di fondamento, quando si voglia distinguere la religiosità dall'esperienza estetica, scientifica, morale, politica, dall'esperienza di socialità e di amicizia. « Religioso » invece indica una qualità d'esperienza che può appartenere a tutte queste esperienze. Esso è il

---

[2] « Religione » è per Dewey un termine strettamente sociologico che ha dappertutto lo stesso significato fondamentale sia per le religioni naturalistiche o spiritualistiche, sia per la religione pura naturale o storica soprannaturale: la religione consiste sempre nell'ammissione di un Essere soprannaturale e si pone perciò in contrasto con l'esperienza (cf. *A Common Faith*, ed. cit., p. 3 ss., Ratner, p. 1004 ss.). Sulla critica al « soprannaturalismo » e ad ogni forma di trascendenza, ved. Edward L. Schaub, *Art. cit.*, p. 407 s.

polo opposto di un certo tipo di esperienza che può esistere per se stesso. La distinzione risulta chiaramente quando si osserva che il concetto di questa distinta specie di esperienza è usato per convalidare la credenza di una certa specie di oggetti e quindi per giustificare una certa specie di condotta pratica [3]. È vero, ammette Dewey, che alcuni pretendono di avere esperienze religiose autentiche, specialmente nella religione cristiana, e i soggetti attribuiscono a simili esperienze effetti d'importanza decisiva nell'orientamento della propria vita. Se non che, egli ribatte, tali esperienze costituiscono un fatto universale e diffuso in tutte le religioni, anche in quelle che non ammettono un Dio personale anzi perfino in quelle che non ammettono nessun Dio e non hanno nessuna religione: anch'essi provano simili stati d'animo di particolare concentrazione interiore. Una siffatta esperienza non può quindi essere presa per prova sperimentale dell'esistenza di Dio: « In realtà l'unica cosa che si possa dire sia *provata* è l'esistenza di un certo complesso di condizioni le quali hanno causato un adattamento nella vita, un orientamento che porta con sé un senso di sicurezza e di pace. La particolare interpretazione [che le religioni hanno] data a questo complesso di condizioni non è inerente all'esperienza stessa. Essa è derivata dalla cultura di cui una particolare persona è stata imbevuta » [4]. Dewey non intende negare la qualità « religiosa » né la sua importanza nella vita, ma solo contestare l'interpretazione che le religioni ne hanno data: ossia il fatto religioso come tale non prova affatto l'esistenza di un Essere soprannaturale ed ammette una spiegazione puramente naturalistica.

---

[3] « But " religious " as a quality of experience signifies something that may belong to all these experiences. Is in the polar opposite of some type of experience that can exist by itself. The distinction comes out clearly when it is noted that the concept of this distinct kind of experience is used to validate a belief in some special kind of object and also to justify some special kind of practice » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 10 s., Ratner, p. 1011). Perciò « religione » e « religioso » sono fra loro inconciliabili e fra i due campi non ci può essere nulla in comune: « The opposition between religious values as I conceive them and religions is not to be bridged » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 28, Ratner, p. 1037). Salvare il religioso, significa svincolarsi da ogni religione, in quanto il religioso può essere e trovarsi unicamente nell'esercizio dell'esperienza umana.

[4] « In reality, the only thing that can be said to be " proved " is the existence of some complex of conditions that have operated to effect an adjustment in life, an orientation, that brings with it a sense of security and peace. The particular interpretation given to this complex of conditions is not inherent in the experience itself. It is derived from the culture with which a particular person has been imbued » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 13, Ratner, p. 1012).

Si tratta, spiega, che l'attuarsi della cosiddetta esperienza religiosa costituisce un qualcosa a parte e *sui generis*: la qualità religiosa attuale, ch'è descritta presente nell'esperienza, è l'*effetto* prodotto come il miglior adattamento nella vita e nelle sue condizioni, non la maniera e la causa della sua produzione. L'esperienza religiosa si potrebbe dire di carattere derivato e collaterale: essa avviene nei vari soggetti in molti modi. Alle volte ha per causa la devozione, alle volte è l'effetto della poesia che apre una nuova prospettiva, alle volte — ed è il caso di Spinoza, benché a suo tempo fosse giudicato ateo — mediante la riflessione filosofica.

L'essenza della religiosità è di essere un processo di adattamento: essa appartiene ai fenomeni di accomodamento che l'uomo opera di fronte alla mutazione delle condizioni dell'ambiente. Questo processo di « accomodazione » presenta due caratteristiche principali: anzitutto, è chiaro ch'essa affetta certi modi *particolari* di condotta, non l'intero Io, e, poi, si vede facilmente che il processo è principalmente *passivo*. Ma a differenza dei processi di adattamento naturale, la religiosità comporta nel soggetto un atteggiamento di sottomissione: esso è volontario e non imposto dall'esterno; non è semplice rassegnazione stoica, ma un atteggiamento che conferisce prontezza e gioia ed un aumento di attività. Dicendo ch'essa è volontaria, non s'intende dire ch'essa dipenda da un particolare atto di volontà: essa è un cambiamento *della* volontà concepito come la pienezza organica del nostro essere, più che non un cambiamento speciale *nella* volontà. Non è la religione a produrre questo cambiamento: ma quando esso accade, per qualsiasi causa e con qualsiasi mezzo, si può dire che c'è una prospettiva e una funzione religiosa.

Nel descrivere l'origine della coscienza religiosa, Dewey riprende la teoria idealista della fantasia creativa ma ne dà una versione largamente empirica in conformità del metodo pragmatista e della dottrina dell'origine inconscia della religione proposta da James. Come per Schleiermacher, anche qui la coscienza religiosa nasce dalla contemplazione dell'Universo, ma in un modo più determinato e preciso. Il punto di partenza è l'ammissione di un legame fra l'immaginazione e l'armonia della condotta dell'Io assai più stretto di quel che di solito si pensa. L'idea del Tutto, tanto del nostro essere personale come del mondo, è opera dell'immaginazione e non propriamente un'idea. Le fasi del processo sono descritte per tappe. Anzitutto, il mondo limitato della nostra osservazione e riflessione diventa l'Universo solo mediante l'estensione o amplificazione prodotta dall'immaginazione; in-

fatti non può essere appreso nella conoscenza o realizzato nella riflessione. L'unificazione completa dell'Io come un Tutto non può essere raggiunta né con l'osservazione o col pensiero e neppure con l'attività pratica: il Tutto (*Whole*) in se stesso è un'idea, una proiezione dell'immaginazione. Di qui l'idea dell'Io, che penetra e si sprofonda in armonia con l'Universo (questo termine indica la totalità delle condizioni con le quali l'Io è in rapporto), opera solo mediante l'immaginazione. Lungi allora dall'essere la volontà il principio di questo « adattamento » (*adjustement* come scrive Whitehead), è la volontà ch'è il suo espresso prodotto. Gli apologeti della religione (*religionists*) hanno ragione nel pensare che si tratta di un influsso che scaturisce da fonti poste al di là della deliberazione e dell'intenzione consapevole: ciò può servire a spiegare dal punto di vista psicologico l'origine della credenza in Dio come un Essere soprannaturale com'è concepito dalle religioni. È chiaro che l'unificazione dell'Io attraverso il flusso incessante di quanto esso fa, soffre e compie non può essere ottenuto in termini dell'Io stesso. L'Io si rivolge sempre — è il principio dell'intenzionalità — verso qualcosa al di là di se stesso e così la sua unificazione dipende dall'idea dell'integrazione delle mobili scene del mondo nella Totalità d'immaginazione che noi chiamiamo l'Universo.

A questo punto anche Dewey, nella linea classica del pensiero anglosassone della linea empirista e soprattutto d'accordo con Hume, come Whitehead, ricorre al principio sintetico della « fede » (*faith*). La fede non è soltanto un principio di valore teologico, come afferma la religione cristiana, ma ha pure un'importanza pratica e morale. Ma anche fuori del contesto teologico si deve distinguere fra una fede « speculativa » ossia intellettuale ed una fede « giustificativa » (*justifying faith*), ossia fra la fede come una convinzione dell'esistenza di un fine supremo della propria condotta e la fede ch'esiste un certo oggetto od essere come verità per l'intelletto. La convinzione nel senso morale comporta conquista, vittoria, che un fine ideale ottiene sulla nostra natura. Significa riconoscimento della sua giusta pretesa sui nostri progetti e propositi. Simile riconoscimento è di natura pratica e non prevalentemente intellettuale: la riflessione spesso ardua e lunga può anche arrivare alla convinzione, ma l'intelletto può rimanere ancora insoddisfatto. L'autorità di un ideale sulla scelta e condotta [della vita] è l'autorità di un ideale e non di un fatto, di una fede garantita all'intelletto e non dello stato d'animo di uno che propone la verità.

E Dewey si diffonde nell'analisi di questa fede morale, la *Common Faith* che ha dato il titolo al suo saggio, come primo nucleo psicologico

dell'origine della religione. Comprendere la vera natura di questa fede morale, egli osserva, non è facile, meno facile ancora è mantenere che il suo oggetto è e deve rimanere nella sfera ideale: invece le filosofie e le teologie di ogni genere hanno abbassato questo ideale sottoponendolo a schemi e a realtà di fatto. Essi hanno mancato di vedere che, trasformando le realtà morali in oggetti (*matters*) di assenso intellettuale, hanno mostrato in realtà mancanza di fede *morale*. La fede che qualcosa verrà all'esistenza in quanto essa è in nostro potere, ciò ch'è l'essenza della fede morale, è trasformata nella fede intellettuale ch'essa si trova già nella nostra esistenza. E quando l'esistenza fisica non è in grado di convalidare (*bear* = portare) la nostra asserzione, il [fatto] fisico è trasformato subito in [oggetto] metafisico. Ed ecco che a questo modo il gioco è fatto: la fede morale è stata collegata alle credenze intellettuali sul soprannaturale. Ed ecco anche l'origine della religione. Da quanto si è detto non segue che ogni fede morale in scopi ideali sia in virtù di questo fatto religioso come qualità. Il religioso è « moralità toccata da emozione » soltanto quando gli scopi della convinzione morale provocano emozioni che non sono soltanto intense, ma sono attuate e sostenute da scopi così [fra loro] inclusivi da unificare l'Io. L'inclusività del fine in relazione sia all'Io come all'Universo, ai quali un Io inclusivo si rapporta, è indispensabile. E questo si accorda anche con l'antica etimologia di « religione » che significa « esser legato », come l'esser legato con i voti religiosi ad una particolare forma di vita. Parimenti dal punto di vista filosofico — nella filosofia di Dewey, s'intende! — l'atteggiamento religioso significa essere legati con l'immaginazione a un atteggiamento *generale*, ossia di ampiezza e valore universale.

Pertanto, se ora applichiamo questo alla definizione corrente di religione — come « riconoscimento da parte dell'uomo di qualche potere superiore invisibile che ha il controllo sul suo destino ed esige obbedienza, riverenza e culto » [5] — essa prende un significato nuovo. Il potere invisibile che controlla il nostro destino diventa il potere di un ideale, ed è allora quest'ideale che nella sfera razionale prende il posto di Dio. Tutte le possibilità, come tali, sono di carattere ideale: queste possibilità del Dewey ci sembrano assai vicine agli « oggetti eter-

---

[5] È la definizione dell'*Oxford Dictionary*, riportata dal Dewey in apertura di discussione (ved. p. 3, Ratner, p. 1005). Perciò la concezione del Dewey è stata avvicinata dal Wieman alla *moralische Weltordnung* di Fichte (cf. Edward L. Schaub, *Art. cit.*, p. 414 s.).

ni » di Whitehead. L'artista, lo scienziato, il cittadino, il padre di famiglia, nella misura in cui sono attuati dallo spirito delle loro rispettive vocazioni, sono controllati dall'invisibile e sostenuti da una fede. Ogni sforzo infatti per il meglio è mosso dalla fede nel possibile e non dall'aderenza al reale attuale [6]. Né questa fede dipende per il suo potere stimolante da qualche garanzia intellettuale ma la forza scaturisce dall'ideale soltanto. Il vizio intrinseco di tutti gli schemi intellettuali dell'idealismo è ch'essi trasformano l'idealismo dell'azione in un sistema di credenza sulla realtà antecedente e di qui si passa facilmente all'ammissione di un Principio soprannaturale. Ed ecco intervenire la religione, secondo Dewey, la quale acuisce i fatti tristi dell'esistenza per poi placare la paura e l'angoscia, e gli atteggiamenti sfavorevoli che ne derivano, col ricorso a quest'Essere soprannaturale per sfuggire alla dura legge del fato o destino ineluttabile: di qui il ricorso a pratiche di espiazione e propiziazione. Dalla parte opposta, l'uomo irreligioso pretende che l'uomo viva per conto suo nell'isolamento della natura. Ma i nostri successi sono dipendenti dalla cooperazione della natura. Il senso della dignità della natura umana è religioso in quanto esso è il timore e la riverenza che riposa sulla convinzione che la natura umana è una parte la quale coopera in un Tutto più grande. Quindi la « pietà naturale » non è necessariamente né l'acquiescenza fatalistica agli eventi naturali e neppure l'idealizzazione romantica del mondo, ma riposa sulla convinzione precisa della natura come un Tutto di cui noi siamo parti dotate d'intelligenza e finalità, aventi la capacità di tendere col suo aiuto a conformarci con quanto è umanamente possibile raggiungere. Tale pietà, naturalistica e immanentistica, è un costitutivo inerente ad una giusta prospettiva della vita: pietà la quale è religiosità senza religione, contro ogni religione!

I principi ch'entrano in questa prospettiva religiosa sono l'intelletto e il conoscere. La fede nell'aprirsi continuo della verità mediante lo sforzo di cooperazione diretta ha una religiosità di qualità superiore a qualsiasi fede in una Rivelazione compiuta la quale poggia su un apparato dottrinale fisso per sempre. Invece la fede nelle possibilità di una ricerca continua e rigorosa non limita l'accesso a qualche canale o schema delle cose: non dice prima che la verità è universale per poi aggiungere che c'è soltanto una via che porta alla verità e non dipende

---

[6] « For all endeavor for the better is moved by faith in what is possible, not by adherence to the actual » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 23, Ratner, p. 1019).

per garanzia dalla soggezione a qualche dogma o principio dottrinale. Siamo quindi assai vicini alla « fede filosofica » della tradizione Kant-Jaspers nello sfondo della religione della umanità di Comte, sfrondata di ogni mitologia: una religiosità che s'identifica col culto dell'umanità e della scienza[7] e che fa leva sulla collaborazione umana per risolvere su questa terra i problemi della verità e dell'esistenza.

In questo contesto di sociologia positivista che fa capo ai fini ideali di un processo continuo dell'umanità, l'idea di Dio e la convinzione della sua esistenza è spiegata come l'effetto di un malinteso e di un'estrapolazione illecita: l'*identificazione* cioè dell'ideale con un Essere particolare, specialmente quando quest'identificazione rende necessaria la conclusione che quest'Essere è fuori della natura. Si è visto, insiste Dewey, che questa concezione non è che un'estrapolazione della fantasia che idealizza l'esistenza, proiettando fuori della natura e della società umana le possibilità che sono offerte al pensiero e all'azione dell'uomo nell'assolvimento del suo ideale di artista, di buon cittadino, di scienziato, di pensatore... con la cooperazione degli uomini fra i quali vive e nella continuità di un progresso di cui egli gode i vantaggi. L'idea di Dio o del divino pertanto si riduce ad una delle possibilità ideali, che deve la sua unità alla realizzazione e alla proiezione dell'immaginazione: è allora connessa con tutte le forze e condizioni naturali — incluso l'uomo e la sua natura sociale — che promuovono la crescita dell'ideale e la sua ulteriore realizzazione. Vale a dire, da una parte esistono le forze della natura e quelle che può offrire la società e dall'altra stanno gli ideali possibili e non meramente fantastici e utopistici: l'unione fra i due campi viene fatta dall'azione che conferisce ai medesimi coerenza e solidità: è questa relazione *attiva* fra l'ideale e l'attuale ciò che si può chiamare Dio[8]. Ma il nome non ha importanza! Tocca ad ognuno decidere per suo conto se convenga dare il nome Dio a quest'unione dinamica fra il pensiero e l'azione: resta comunque il fatto che la *funzione* di simile unione operante nella sfera ideale e attuale ha l'identica

---

[7] « It trusts that the natural interactions between man and his environment will breed more intelligence and generate more knowledge provided the scientific methods that define intelligence in operation are pushed further into the mysteries of the world, being themselves promoted and improved in the operation. There is such a thing as faith in intelligence becoming religious in quality » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 26, Ratner, p. 1022).

[8] « It is this *active* relation between ideal and actual to which I would give the name God » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 51, Ratner, p. 1025).

forza, almeno per Dewey, ch'è attribuita alla concezione di Dio in tutte le religioni che hanno un contenuto spirituale.

È quest'Idea allora dell'unione dinamica fra la sfera ideale e attuale che tocca affermare, si tratta di un'unione attiva e pratica ossia « unificante » (*uniting*), ma non qualcosa di dato e tanto meno di mistico. La ragione che ha spinto il Dewey — dobbiamo dar atto alla sua buona fede! — a chiamare Dio il principio unificante la sfera ideale e quella attuale, sta nel fatto che per lui ateismo e teismo (ch'egli, come si è visto, chiama « soprannaturalismo ») hanno in comune di considerare l'uomo in uno stato di isolamento. Infatti benché il soprannaturale si riferisca a qualcosa che trascende la natura [9], esso concepisce questa terra come il centro morale dell'universo e l'uomo come l'apice di tutto lo schema ascendente delle cose; considera inoltre il dramma del peccato e della redenzione concentrato nell'anima sola e isolata dell'uomo come l'unica cosa d'importanza decisiva, fuori di cui ogni altra cosa e la natura tutta ha scarsa e poca importanza. L'ateismo militante manca invece d'altra parte di pietà naturale: la sua concezione del mondo trascura i legami che legano l'uomo alla natura, celebrati dai poeti, e considera la situazione dell'uomo nella società con ostilità e diffidenza. Un atteggiamento religioso pertanto è indispensabile per dare il senso di una connessione dell'uomo, sia come dipendenza sia come sostegno, col mondo che lo circonda quale l'immaginazione per conto suo lo sente come un « universo ». L'uso dei termini « Dio » e « divino » ... per Dewey sono quindi equivalenti per indicare quell'unione dell'attuale con l'ideale che può proteggere l'uomo da un senso di isolamento e dalla conseguente disperazione o diffidenza [10]. Bisogna subito infatti avvertire che qui « Dio » è un termine di significato funzionale e simbolico e non reale: esso « serve » cioè per indicare la convergenza di quei fattori dell'esistenza che generano e sostentano la nostra idea del bene come uno scopo a cui aspirare ed escludono gli impulsi che possono nuocere o distrarre. Si tratta quindi di un espediente psicologico, di una proiezione ed

---

[9] Da tutto il contesto quindi del pensiero del Dewey il termine « soprannaturalismo » sta semplicemente per teismo nel senso tradizionale ossia per la posizione che concepisce Dio come un Essere perfetto, causa del mondo e distinto dal medesimo e quindi « al di sopra » del medesimo, e non quindi nel senso della teologia che chiama soprannaturale l'ordine gratuito della grazia.

[10] « Use of the word "God" or "divine" to convey the union of actual with ideal may protect man from a sense of isolation and from consequent despair or defiance » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 53, Ratner, p. 1027).

emergenza ideale nel campo dei valori, che ha la funzione di selezione e concentrazione [11].

Anche in questa concezione allora Dio o piuttosto il divino nasce con l'uomo e per l'uomo e s'introduce come principio di sutura che l'uomo deve attuare col mondo e con la società in cui vive per la realizzazione dei valori ideali: possiamo ancora parlare di una flessione del tema spinoziano e più propriamente all'ombra di Hegel — nella quale sembra sia cresciuto il primo Dewey [12] —, una flessione vissuta dall'interno di esigenze umanistiche nella scia di James-Bradley-Royce, ma con un afflato di umanità più immediata e vissuta per porgere all'uomo qualche possibilità per sfuggire alla corrosione del fine e per garantire la fondazione dei valori senza i quali l'uomo non ha più senso e si confonde con la natura. La posizione di Dewey, nell'affermare Dio o piuttosto il divino, è ancor più fragile di quella dei suoi predecessori: è più vicina all'affermazione dell'assoluto dell'ordine morale del mondo per cui Fichte fu accusato di ateismo e cercò di ripiegare, come Hegel, su Dio come *Sein selbst*: ma invano, come si è visto. Dio può essere il fondamento solo se prima l'essere è riconosciuto come fondamento rispetto alla coscienza: Dio ch'è ridotto a una funzione del processo storico, sul fondamento della coscienza umana, è un *posterius* che non muove l'essere dal suo fondo ma offre solo una proiezione di un desiderio di ciò che all'uomo manca — l'unità del reale — ma di cui ha smarrito per sempre la chiave mettendo l'essere a discrezione della coscienza.

La radice di questo « capovolgimento umanistico » del problema teologico è affine al filone continuo dell'empirismo inglese, con la venatura idealistica ch'è stata indicata: ma a differenza del Whitehead che cercava a modo suo un ritorno ed una ripresa, all'interno del prin-

---

[11] Dewey mette espressamente in guardia dal prendere questa concezione come una religione dell'umanità: « The " divine " is thus a term of human choice and aspiration. A humanistic religion, if it excludes our relation to nature, is pale and thin, as it is presumptuous, when it takes humanity as an object of worship » (*A Common Faith*, ed. cit., p. 54, Ratner, p. 1027).

[12] Cf. su questo punto dell'europeismo di Dewey: E. Baumgarten, *Der Pragmatismus*, R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, Frankfurt a. M. 1938, p. 207: « Dewey dagegen war [in confronto di Emerson e James] dem Handwerkszeug nach Fachphilosoph nach deutschem Muster. Seine Schule war die von Leibniz, Kant, Hegel. Er ging diesem Europa und insbesondere der Tradition des deutschen Idealismus zu Leibe als ein Ruhiger, seines Werkzeugs sicherer »; cf. anche p. 221: « Das ist gewiss nicht zu leugnen: schon dieser Leitfaden wandelt die Hegelsche Denkweise in bestimmter Weise ab, indem er [Dewey] sie sehr vereinfacht und schematisiert ».

cipio d'immanenza, delle concezioni di Platone e Aristotele, Dewey afferma con energia l'identità di fondo delle loro filosofie e l'inconciliabilità delle medesime col pensiero moderno. Non solo, ma egli pone in stato di accusa tutte le filosofie metafisiche, fino ad Hegel e a Bradley compresi, le quali posero l'ideale prima e al di sopra del reale e insegnarono che la Realtà ultima è perfettamente ideale e razionale in natura oppure ha l'identità e la razionalità come suo necessario attributo. Di qui la svalutazione della realtà sensibile, del divenire, del movimento... Dovunque c'è movimento, c'è instabilità, e l'instabilità è, secondo tale concezione, la prova di fatto di mancanza, deficienza, incompletezza e c'è perciò una connessione fra mutamento, divenire e perire e non-essere, finitezza e imperfezione. Di qui la realtà vera e completa dev'essere senza cambiamento, inalterabile, così piena di essere che mantiene se stessa in quiete e riposo stabile [13], secondo l'espressione di Bradley che « niente di ciò ch'è perfetto, realmente si muove ». Su questo punto il divario fra Platone e Aristotele diventa di secondaria importanza.

Il maggiore ottimismo che mostra la concezione di Aristotele, rispetto a Platone, non è perciò che apparente: anche per lui la realtà pienamente attuata, quella divina e suprema, era immutabile, benché la chiamasse attività o energia che non conosceva mutamento, un'energia quindi che non faceva in realtà un bel nulla. Immutabile, questa Realtà suprema è anche unica e sempre identica a se stessa, è totale, onnicomprensiva e una, possiede in sé il Bene completo ed è eterna, è la Perfezione. A questa concezione metafisica dell'ordine e della gerarchia dell'essere corrisponde l'ordine della conoscenza e perciò solo la Realtà suprema, che ha il suo vero essere, è oggetto degno di conoscenza: quindi solo la conoscenza pura contemplativa è in sé vera, sufficiente a se medesima, e il grado più alto è raggiunto nel conoscere l'essere ideale supremo, Dio, l'essere più alto nella scala dell'essere (*the highest Being in the scale of Being*). In altre parole: al reale concreto è stato sostituito l'ideale astratto, al molteplice l'Uno, all'umano il divino, al diveniente l'Immobile, all'esperienza sensibile l'astrazione

---

[13] « Wherever there is change, there is instability, and instability is proof of something the matter, of absence, deficiency, incompleteness. These are the ideas common to the connection between change, becoming and perishing, and Non-Being, finitude and imperfection. Hence complete and true Reality must be changeless, unalterable, so full of Being that it always and forever maintains itself in fixed rest and repose » (J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, London 1921, p. 107).

intelligibile, e lo scopo principale dello studio della filosofia diventa quello di distogliere l'uomo dal mondo reale della natura e della storia, dalle cose ed eventi che nascono e periscono, per volgerlo all'intuizione dell'Essere soprannaturale ed eterno. Da questa concezione, che Dewey attribuisce alla filosofia greca e cristiana, e dall'idealismo in generale [14], non solo la conoscenza del reale è uscita gravemente deformata, ma essa ha fatto di tutto per ostacolare il progresso della scienza: questa alla fine ha trionfato sull'ideale tradizionale della verità come contemplazione. Oggi è pacifico per tutti, secondo il pragmatismo del Dewey, che la verità è azione, operazione, esperimento... nei vari campi del sapere: lo scienziato non ha da dipendere dal filosofo, ma viceversa è dalla scienza che la filosofia deve attingere problemi, concetti e metodo. È stato sotto la pressione della scienza moderna e del metodo sperimentale che Dewey, più ancora di Whitehead che rimane ancora un metafisico (a modo suo), vince le ultime aderenze all'Assoluto idealistico per circoscrivere unicamente il mondo dell'esperienza umana.

Il mutamento (*change*) del mondo sensibile non è soltanto fatto coesistere, come in Whitehead, accanto all'Essere supremo come un aspetto transeunte e molteplice della Realtà una e immutabile, ma è esso stesso la realtà nel suo effettivo attuarsi ed è su questa realtà che lo scienziato lavora trasformandola in conformità dei suoi scopi e progetti. Ed è soltanto a questo modo, trasformando le cose con la scienza e la tecnica, che l'uomo viene alla conoscenza della realtà: all'attitudine passiva e contemplativa del pensiero greco e delle varie religioni, e dello stesso cristianesimo, completamente sterili, bisogna sostituire la concezione programmatica e attivistica della conoscenza. Bisogna allora ammettere che è nel grado in cui prevale la concezione attivistica della conoscenza e l'ambiente è considerato come qualcosa che dev'essere mutato per essere veramente conosciuto, che gli uomini son dotati di coraggio, ossia di ciò che si potrebbe quasi chiamare un'attitudine progressiva verso la natura [15], in contrasto con la concezione metafisica ed estetica ch'è puramente statica. La natura allora diventa plastica, qual-

---

[14] Sulla critica alla concezione metafisica, v. anche J. Dewey, *Experience and Nature*, New York 1958, p. 412 ss.

[15] « But in the degree in which the active conception of knowledge prevails, and the environment is regarded as something that has to be changed in order to be truly known, men are imbued with courage, with what may almost be termed an aggressive attitude toward nature » (*Reconstruction in Philosophy*, ed. cit., p. 116).

cosa che dev'essere assoggettata ad usi umani; il mutamento non è più una caduta dalla verità e dall'essere, ma la realtà nel suo svolgersi e perfezionarsi. La capacità di effettuare certi speciali mutamenti che l'uomo vuole compiere, è ciò che lo interessa, nel legno, nelle pietre e nel ferro ch'egli osserva: tutto l'intero campo della sua vita è attività che si muove ed ha significato in quanto egli può scegliere quella combinazione di mutamenti che gli daranno il risultato desiderato. Il mutamento diventa così significativo di nuove possibilità e di nuovi scopi da raggiungere: diventa profetico di un nuovo futuro, è fattore di progresso. Dewey arriva a denunziare la metafisica intellettualistica come una filosofia del risentimento, perché i suoi sostenitori vollero vendicarsi coll'inventare concezioni astruse e sublimi: gesti inutili contro la noncuranza che gli uomini mostravano per il loro filosofare che non coincideva nella realtà e nella vita. I filosofi, estromessi dalla vita pubblica e dall'attività, hanno avuto quel che si meritavano.

Bisogna pertanto procedere in modo diametralmente opposto. L'oggettività del sapere è funzione unicamente della pratica e dell'azione: su questo principio è fondata anche la pedagogia del Dewey che ha avuto una risonanza universale nel mondo contemporaneo, soprattutto in questo secondo dopoguerra, grazie alla penetrazione della cultura americana in tutti i continenti, soprattutto per quei popoli che non soggiacciono al blocco sovietico. Questa concezione significa che la struttura e gli oggetti che la scienza e la filosofia costruiscono, in contrasto con le cose e gli eventi della concreta esperienza quotidiana, non costituiscono un campo aperto in cui la contemplazione razionale può riposare soddisfatta, ma rappresentano gli ostacoli prescelti e i metodi ideali per dare direzione al mutamento che si è obbligati comunque a fronteggiare. Ma questo cambiamento di rotta dell'uomo verso il mondo non significa, precisa Dewey, che l'uomo cessa di avere ideali o di essere in primo luogo una creatura dell'immaginazione: significa piuttosto una modificazione radicale nel modo di concepire la natura e la funzione che il mondo ideale ha per l'uomo. Nella filosofia classica, il mondo ideale è essenzialmente un porto (*haven*) in cui l'uomo trova riposo dalle tempeste della vita, è un asilo in cui trova rifugio dalle tribolazioni dell'esistenza, con la calma sicurezza ch'esso solo è superamento reale: quindi, il mondo ideale è lo scopo e il termine di tutto l'uomo.

Nella concezione invece del pragmatismo deweyano, secondo la quale il conoscere è e vale in quanto è attivo e operativo, il regno ideale non è più qualcosa di remoto e separato, ma costituisce soltanto una collezione di possibilità dell'immaginazione — simili agli « oggetti

eterni » di Whitehead, come abbiamo osservato — che spingono gli uomini a concepire progetti di un semplice miglior stato di cose[16]. L'idea quindi non è affatto negata o espulsa, ma conservata come principio operante nella realtà; non è in sé astratta e lasciata in un mondo noumenico sovrasensibile, ma diventa uno « strumento di azione » (*an instrumentality of action*), il suggerimento di qualcosa da fare o di un modo di farla. Brevemente, l'idea diventa il « mezzo » per escogitare e realizzare il comportamento dell'uomo sia verso la natura come rispetto agli altri uomini, e quindi si rivela sempre « meno idea » come semplice fantasia e vano desiderio per diventare piuttosto anticipazione, previsione, invenzione, come il progresso della scienza moderna ha dimostrato. Ecco allora che l'ambiente concreto (*concrete environment*) è trasformato nella direzione desiderata; esso è idealizzato di fatto, e non solo nella fantasia. L'ideale è realizzato mediante il suo stesso impiego come uno « strumento » (*tool*) o metodo d'ispezione, d'esperimento, di selezione e combinazione di concrete operazioni naturali.

È facile vedere come a questo modo scompare ogni dualismo e contrasto fra teoria e pratica, in cui si dibatteva la metafisica sia realista come idealista. Infatti nella concezione pragmatistica il criterio del conoscere è unicamente sperimentale, nel senso indicato; con la scienza moderna è avvenuto un cambiamento formidabile (*a tremendous change*) nell'interpretazione del sapere: il conoscere per le scienze sperimentali è diventato una specie di azione intelligentemente condotta, cessa di essere contemplativo e diventa, in vero senso, pratico. Di qui anche la filosofia, se vuole sopravvivere, si deve trasformare: essa perciò assume un carattere pratico e diventa operativa e sperimentale. Cambiano di conseguenza profondamente i rapporti fra il reale e l'ideale. Il reale cessa di essere qualcosa di bell'e fatto e definitivo, per divenire ciò che dev'essere accettato come materiale del mutamento, come l'ostacolo e il mezzo di certi mutamenti specifici desiderati. Ma anche ideale e razionale cessano di essere usati come leva (*lever*) per trasformare il mondo empirico attuale, un mero asilo per le deficienze empiriche. Essi rappresentano possibilità che il pensiero ha concepito « dentro » (*in* -

---

[16] « When the belief that knowledge is active and operative takes hold of men, the ideal realm is no longer something aloof and separate; it is rather that collection of imagined possibilities that stimulates men to new efforts and realizations. It still remains true that the troubles which men undergo are the forces that lead them to project pictures of a better state of things » (*Reconstruction in Philosophy*, ed. cit., p. 118).

corsivo di Dewey) il mondo esistente, che possono essere usati come metodi per elaborarlo e migliorarlo [17]. È in questo che consiste essenzialmente il cambiamento di rotta della filosofia da contemplativa in pratica: se il conoscere fosse abitualmente concepito come attivo e operativo, secondo l'analogia dell'esperimento guidato dall'ipotesi, dell'invenzione guidata dall'immaginazione di qualche possibilità, si può dire senza esagerare che il primo effetto sarebbe di emancipare la filosofia da tutti i rompicapi epistemologici che ora l'inceppano [18]. Essi nascono unicamente nel pensiero moderno dal concepire il rapporto fra la mente e il mondo, il soggetto e l'oggetto, nella conoscenza, secondo cui il conoscere è un sovrapporsi a ciò che già esiste. Veramente l'idealismo, osserviamo, non accetterebbe facilmente questa semplificazione del Dewey: a partire almeno da Hegel il conoscere è identico al pensare [19], una concezione alla quale — come si è accennato — ha attinto lo stesso Dewey a larghe mani sia pure semplificando e annacquando.

La filosofia però, dichiara esplicitamente Dewey, non può « risolvere » (*solve*) il problema del rapporto dell'ideale e del reale. È questo il problema perenne della vita: abbiamo visto sopra che questo è per Dewey il compito dell'uomo « religioso » in quanto si oppone sia all'ateismo come alle religioni che si mantengono ferme sull'Assoluto metafisico e sul Dio soprannaturale. Compito primo, negativo e iniziale, della filosofia è quello di liberare l'uomo dagli errori accumulatisi sul mondo anche per colpa della filosofia; ma essa ha anche il compito positivo di rendere più facile all'umanità di seguire la via dell'azione mettendo in chiaro che un'intelligenza congeniale e integrale, ancorata sull'osservazione e sulla comprensione di eventi e di forze sociali concrete, può formare ideali, cioè aspirazioni che non sfumeranno né in illusioni né in semplici surrogati emozionali [20]. È la conclusione ultima, sul

---

[17] Cf. *Reconstruction in Philosophy*, ed. cit., p. 112.

[18] « If knowing were habitually conceived of as active and operative, after the analogy of experiment guided by hypothesis, or of invention guided by the imagination of some possibility, it is not too much to say that the first effect would be to emancipate philosophy from all the epistemological puzzles which now perplex it » (*Reconstruction in Philosophy*, ed. cit., p. 123).

[19] Cf., p. es., G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, spec. p. 71 s.

[20] Qualcuno la giudica perciò un'idolatria di un simbolo senza contenuto che ha il valore puramente pragmatico (cf. G. Santayana, *Dewey's naturalistic Metaphysics*, nel vol. *The Philosophy of John Dewey*, ed. by P. A. Schilpp, New York 1951, p. 261). Da parte realistica invece si osserva che il Dewey tra-

senso del fondamento della vita, di questa filosofia che vuol essere la conciliazione del principio baconiano col principio idealistico ossia dell'immediatezza e della mediazione, dell'esperimento e della riflessione, del reale e dell'ideale, del singolo e dell'universale, del fatto e del valore, dell'esperienza e della ragione, della natura e della libertà... ciò che in verità deve e vuol essere ogni filosofia e che il Dewey ha cercato di ottenere spingendo all'estremo punto ambedue i principi per farli incontrare. E l'incontro in modo inatteso, ma che ha profonde radici nella filosofia anglosassone, è affidato — almeno in apparenza — alla sfera religiosa, dove Dio ha il compito di esprimere e rendere possibile quella conciliazione. Ma questa postulazione morale di Dio — come quella kantiana — è proprio solo un'apparenza [21]: in realtà è l'uomo stesso che tende in vari modi a far prevalere come fondante una sfera della propria intenzionalità — ch'è più spesso quella dell'utile — sulle altre.

Una ricerca più estesa e variata dell'oblìo di Dio nella filosofia anglo-americana esula dal nostro preciso intento. Eppure ci si consenta di affermare che forse in nessuna scuola di filosofia europea il problema di Dio e dell'immortalità, della libertà e del valore, ha scosso le coscienze con l'impegno e il fascino di questi ultimi eredi dell'empirismo baconiano e lockiano: mentre, trasportato in Europa col razionalismo e col positivismo e infiltratosi anche nelle scuole neokantiane e persino hegeliane, l'empirismo otteneva presto e facilmente la sua cadenza atea, nella cultura anglosassone invece, penetrato di un profondo moralismo, esso si alleava per spinta interiore col principio idealistico e poneva in Dio la fondazione e consistenza della verità e del valore. E si badi bene che quando questi filosofi attribuiscono la credenza in Dio alla sfera immaginativa (la *fonction fabulatrice* di Bergson) o alla forza humiana del « sentimento », non intendono affatto abbassarne il valore o ridurre Dio all'arido e formale *Umgreifende* jaspersiano, ma di situarlo al centro della vita e come garanzia dell'umano progresso. E per uno strano paradosso,

---

scura la radicale differenza o contrasto fra l'Assoluto idealistico con i suoi modi relativi e la *distinzione* teistica di Dio e delle cose finite (cf. J. Collins, *God in Modern Philosophy*, ed. cit., p. 274).

[21] Sintomatica l'ammissione del Dewey: « It is this *active* relation between ideal and actual to which I would give the name " God ". I would not insist that the name *must* be given. There are those who hold that the associations of the term with the supernatural are so numerous and close that any use of the word " God " is sure to give rise to misconception and be taken as a occasion to traditional ideas » (J. Dewey, *The religious experience*, ed. cit., p. 51, Ratner, p. 1025).

in questa filosofia d'ispirazione empirista, l'ideale avanza sul reale ed è il sentimento e non la ragione astratta o la dialettica a scoprire la presenza e il fondamento del reale. È vero, d'altra parte, che essa collocando Dio nella sfera dell'esistenza o come complemento di un reale che lo condiziona nella sfera dell'esistenza, anche questa filosofia doveva finire per chiudere Dio, come si è visto, nella tensione hegeliana di essenza ed esistenza e concepire Dio immanente all'identità di atto e potenza senza poter emergere sul mondo: ciò che di continuo emerge è il mondo stesso e l'uomo in esso nell'incessante conato di progresso per raggiungere nuove mète. Così Dio poteva correre il rischio di essere perfino identificato, in tutto o in parte, con la materia ch'è concepita come la sorgente originaria di ogni forma e forza [22]: comunque, parlare di una « esistenza » di Dio equivarrebbe a ridurlo ad esteriorità e particolarità e non avrebbe più alcun senso. È ovvio che anche questo salvataggio *in extremis* di Dio non poteva resistere a lungo ed anche la filosofia anglosassone contemporanea (specialmente nelle direzioni del neopositivismo, del pragmatismo...) si è alla fine allineata sulle posizioni atee della filosofia europea continentale.

Si può dire allora che il pensiero di Dewey chiude e fa il bilancio della filosofia anglo-americana nel tentativo di una fedeltà radicale del « principio di esperienza » al « principio d'immanenza » nel quale l'equivoco del momento teologico diventa non meno richiesto e stridente a un tempo che nelle metafisiche razionaliste e idealiste: questo bilancio risulta più chiaramente nel diretto confronto ch'egli ripetutamente ha fatto della propria filosofia con quella di Whitehead [23],

---

[22] È la posizione esplicita, oggi, p. es. di Charles Hartshorne: cf. l'art. *Santayana Doctrine of Essence*, nel vol. *The Philosophy of G. Santayana*, ed. P. A. Schilpp, New York 1951, p. 153: « Who hold the doctrine (called "crazy" by Aquinas) that prime matter, the ultimate potency which all change whatever actualises, is an aspect of God ». Questa sarebbe in sostanza, secondo l'Hartshorne, anche la posizione di Santayana. Apre le posizioni di ateismo esplicito nel pensiero anglo-americano contemporaneo la feconda attività di B. Russell. Per il riferimento alla critica di S. Tommaso, v. *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 8. Per Santayana c'è fra l'altro l'affermazione di principio sulla materia: « It is all things in their potentiality, and therefore the condition of all their excellence or possible perfection » e l'esplicita accusa dell'idealismo di essere materialismo larvato (cf. *The Realm of Matter*, London 1930, P. V, p. 190 ss.). Inoltre egli intende distinguere nettamente il concetto di « Essere puro » (*pure Being*) da quello di Dio del teismo (cf. *The Realm of Essence*, Book I « Of Realms of Being », London 1928, n. 58 ss.).

[23] Tengo presenti specialmente i due scritti del Dewey: *Whitehead's Philosophy* del 1940 (seguo il testo rist. nel volume *Problems of Men*, New York 1946) e *The*

non propriamente nel senso di una critica ma come omaggio di fedeltà ai comuni principi e ideali verso un « compagno di viaggio » in quel cammino ideale che la scienza e il pensiero moderno hanno aperto all'uomo.

L'accordo comincia subito e senza riserve nel concetto stesso di filosofia alla quale viene attribuito il compito di affrontare « generalizzazioni descrittive dell'esperienza »: un concetto sul quale ogni empirista deve trovarsi d'accordo. A differenza del razionalismo che deduce la realtà (*the matter of experience*) da principi astratti ossia *a priori*, l'empirismo fa il suo fondamento sulle « entità attuali esistenti immediatamente » come si è visto: « Queste entità attuali, secondo Whitehead, sono le cose reali ultime di cui è fatto il mondo. Non si può andare al di là delle entità attuali. Esse sono le sole *ragioni* di ogni cosa » e vengono indicate con i termini « questo, qui, ora, ciò, ivi, allora... », elementi che non possono essere derivati da altri più generali e che formano la materia propria (*subject-matter*) di una delle principali generalizzazioni ch'è quella delle « occasioni reali ». Perciò « entità attuali » e « occasioni reali » sono sinonimi [24].

Per afferrare questo concetto di esperienza, bisogna tener presente ch'esso non è riservato alla sfera umana, ma abbraccia altrettanto la natura secondo uno scambievole esperimento, in modo che tutto ciò che caratterizza l'esperienza umana si trova nel mondo naturale, e viceversa tutto ciò che si trova nel mondo naturale si ritrova a suo modo nell'esperienza umana: per una specie di « transfert » o travaso (passi il termine realistico!) intenzionale. Come esempi di questa stretta corrispondenza fra i due campi sono indicati i seguenti: 1) Il mutamento nell'ambito dell'esperienza conscia è stato detto un mero flusso, parimenti ogni entità attuale nell'universo è *in* processo ed in un certo senso *è* processo. 2) Non esistono due esperienze di coscienza perfettamente uguali, parimenti la creatività e la novità sono le caratteristiche della natura. 3) L'esperienza conscia è segnata dalla memoria conservativa nel senso più ampio dell'emanci-

---

Philosophy of Whitehead del 1941 (nel volume citato *Alfred North Whitehead*, ed. cit., p. 643 ss.). Dewey, nella sua esposizione, si riferisce quasi esclusivamente al volume *Adventures of Ideas* per il pregio ch'esso ha di « simplicity and completeness » (*The Philosophy of Whitehead*, vol. cit., p. 644, nota).

[24] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. cit., p. 24. La nozione di « actual entity », che richiama (ma non è del tutto identico) la nozione humiana di *impression*, è sviluppata con ben 27 teoremi (*Op. cit.*, p. 30 ss.).

pazione; anche nella natura ogni occasione attuale è prensiva di altre occasioni ed ha la sua immortalità oggettiva — come si è accennato sopra — nei suoi successori. 4) Ogni esperienza conscia ha un *focus* ch'è il centro di una determinata prospettiva; questo principio ha esempi in natura. 5) Ogni esperienza conscia è un pulsare completamente in sé unitario come una corrente unitaria, parimenti la continuità della natura include la struttura atomistica (*atomicity*) e le individualità della corrente che si sprigiona.

Questa corrispondenza fra i due campi è fondamentale nel metodo e nella dottrina di Whitehead, secondo Dewey. Per concepire l'esperienza come flusso, bisogna incorporarla al mondo fisico: « Qualsiasi dottrina che si rifiuti di collocare l'esperienza fuori della natura, deve trovare nelle descrizioni dell'esperienza umana alcuni fattori che entrano anche nelle descrizioni di accadimenti naturali meno particolari. Se tali fattori non vi fossero, allora la dottrina dell'esperienza umana come fatto di natura risulterebbe essere un puro *bluff* fondato su frasi vaghe e generiche di cui l'unico merito sarebbe una confortante familiarità. Dovremmo perciò o ammettere il dualismo, almeno come dottrina provvisoria, oppure accentuare gli elementi che connettono l'esperienza umana con la scienza fisica » [25]. È questo un tentativo originale, non tanto di cercare una semplice corrispondenza fra la conoscenza e la realtà, quanto fra due forme di conoscenza ossia fra l'esperienza della sfera psichica e quella fisica: infatti anche i termini di cui si serve la fisica come elettrone, protone, fotone, moto ondulatorio, velocità, radiazione dura e radiazione molle, elementi chimici, materia, spazio vuoto, temperatura, radiazione dell'energia... indicano differenze qualitative fra le « occasioni » rispetto al modo in cui ciascuna attua la sua energia; queste differenze sono interamente costituite dal flusso di energia cioè dal modo in cui le occasioni in questione hanno ereditato la loro energia dal passato. Nei termini di Whitehead: nella dualità di « reale » e « ideale » non si tratta di separazione o « biforcazione », ma di « bipolarità » dei due ordini o campi.

Quale di questi due aspetti, si chiede Dewey, è primario e direttivo e quale è secondario e ausiliario? Nella prolissa analisi sistematica di Whitehead la discussione di questo punto è molto complicata, ma il punto decisivo è la dottrina d'ispirazione platonica degli « oggetti eterni » e del loro rapporto alle « entità attuali », ch'è indicato col termi-

[25] *Adventures of Ideas*, P. III, ch. II, ed. cit., p. 237.

ne di « ingresso » (*ingression*). Il termine « ingresso » suggerisce infatti una sussistenza indipendente e bell'e fatta (*ready-made subsistence*) degli oggetti eterni, i quali sono garantiti — secondo il modello matematico seguito da Whitehead — dall'intuizione diretta. È a questo punto che Whitehead parla dell'ingresso degli oggetti eterni nelle « occasioni attuali » o « entità attuali » [26]. Per questo, infatti, è necessario un principio il quale faccia la scelta per determinare quali oggetti eterni entrano in una data occasione immediata: questo principio è Dio. Ma Dewey giustamente, ci sembra, osserva la difficoltà di poter mettere in rapporto l'ordine degli « oggetti eterni » ch'è concepito secondo lo schema matematico (*mathematical pattern*) e l'ordine reale ch'è in flusso. Egli riconosce d'altronde l'aspetto positivo che c'è nell'apparato intermediario piuttosto complicato di fattori come Dio, armonia, relazioni matematiche, leggi naturali, ch'è richiesto per effettuare l'intrecciarsi di oggetti eterni e occasioni immediate. Ma resta d'altronde il problema di com'è possibile in effetti concepire il progresso di generalizzazione mediante il metodo matematico il quale implica il primato del momento statico sulla processività, e concepisce questa [la processività] limitata alle occasioni attuali e alle loro reazioni secondarie fino a ciò ch'è fisso per natura, come nel caso del cambiamento [che Whitehead, come si è visto, pone] nel Dio primordiale [27]. L'ideale per Dewey, abbiamo visto, è dato dalla sfera etico-sociale e quindi già in se stesso riferito al progresso formativo della realtà umana e non c'è più, dal punto di vista metodologico, la frattura o abisso (*gulf*) fra l'ordine reale e ideale dei pensatori precedenti e specialmente di Whitehead [28]. Ma qui sorge per noi

---

[26] È la prima categoria dell'esistenza: « Actual entities (also termed Actual Occasions) or Final Realities, or *Res Verae* » (*Process and Reality*, P. I, ch. I, ed. cit., p. 29). Ad essa corrisponde la prima delle *Categories of Explanation*: « That the actual World is a process, and that the process is the becoming of actual entities. Thus actual entities are creatures; they are also termed " actual occasions " » (*Op. cit.*, p. 30).

[27] « There is, without doubt, a certain irony in giving to M. Whitehead's thought a mathematical interpretation, for that implies, after all, the primacy of the static over process, the latter, upon this interpretation, being limited to immediate occasions and their secondary reactions back into what is fixed by natures; as in the case of the change in Primordial God » (J. Dewey, *Problems of Men*, ed. cit., p. 418).

[28] Ecco il giudizio definitivo su Whitehead: « Of one thing I am quite sure. He has opened an immensely fruitful new path for subsequent philosophy to follow, and has accomplished this task by wedding observable facts of physical experience to observable facts of human experience. The result is an almost in-

un abisso non meno profondo o più esattamente, come si è visto, l'esclusione stessa di Dio come Principio trascendente, poiché in Dewey, ancor più decisamente, l'Essere ha senso, principio, sviluppo e τέλος nella realtà umana senza residui [29]. E il nome di Dio non è che un « residuo » o un ricordo di nostalgia di un bene perduto per sempre.

---

comparable suggestiveness on all sorts of topics — in case a mind is not closed to suggestion from a new source. But I am not sure that he does frequently block and divert his own movements on the road he is opening by subjecting his conclusions to a combination of considerations too exclusively derived from a combination of mathematics with excessive piety toward those historic philosophers from whom he has derived valuable suggestions » (J. Dewey, *The Philosophy of Whitehead*, l. c., p. 659 s.).

[29] Rispondendo ai rilievi critici di Schaub (*Art. cit.*), Dewey insisteva nel dichiarare che il nocciolo di *A Common Faith* è nell'eliminazione del « soprannaturale » o trascendente: « *A Common Faith* was not addressed to those who are content with traditions in which " metaphysical " is substantially identical with " supernatural ". It was addressed to those who have abandoned supernaturalism, and who on that account are reproached by traditionalists for having turned their backs on everything religious » (J. Dewey, *Experience, Knowledge and Value*, nel vol. *The Philosophy of J. Dewey*, ed. cit., p. 597). E non trova nulla di meglio che riproporre il suo *credo* illuministico fondato sulla scienza: « That science has the same spiritual import as supernaturalism; that democracy translates into the same religious attitude as did feudalism; that it is only a matter of slight changes of phraseology, a development of old symbolisms into new shades of meaning-such beliefs testify to that torpor of imagination which is the uniform effect of dogmatic belief » (*l. c.,* p. 596).

APPENDICI

1 - L'ATEISMO PERSONALISTICO INGLESE (MC TAGGART)

Di tutt'altro indirizzo, dal gruppo predominante nell'idealismo inglese dei fautori del Dio finito e creato, è Ellis Mc Taggart (1866-1925), un pensatore di forte tempra speculativa ed acuto esegeta hegeliano. A suo avviso l'ammissione dell'esistenza di Dio ha un fondamento iniziale; essa sta in rapporto con il « desiderio » che Dio esista ossia procede dal desiderio di conseguire un bene e quindi in rapporto ad un atteggiamento verso il « cambiamento » (*change*): al desiderio quindi che qualcosa cambi oppure al desiderio di resistere a qualche cambiamento che è o può essere sperimentato. Forse questo non vale per tutti i desideri, anche se è vero per molti di essi: sembra si diano casi nei quali il desiderio non ha nessuna relazione al cambiamento.

Discutendo quindi il problema se il desiderio abbia un rapporto necessario al cambiamento, il Nostro fa la seguente analisi dialettica del desiderio di Dio: « Take the case of a man who believes that God exists. If he accepts the usual theistic view of God's existence, he will believe that it is impossibile that God should ever cease to exist. A desire for God's existence cannot, for such a man, be a desire for a change, since he believes that God exists. Nor can it be a desire to resist change, since any change in the fact of God's existence would be impossible. But cannot such a man have a desire for God's existence? It seems to me that he certainly can. If he holds God's existence to be good, or to be advantageous to him, and if he desires whatever is good, or whatever is to his own advantage, then he will desire God's existence. Or, again, he may desire it ultimately, and without a reason » (*The Nature of Existence*, ed. by C. D. Broad, Cambridge 1927, t. II, ch. XL, § 448, p. 137). Fin qui il problema di Dio è considerato soltanto in modo indiretto ed in forma di esemplificazione fenomenologico-ontica: si tratta ora di approfondire l'autentica esigenza teistica.

Più avanti, trattando espressamente di Dio e dell'immortalità, Mc Taggart afferma che né Dio né l'immortalità possono entrare nel plesso intenzionale della « esistenza », poiché le qualità o caratteristiche che son proprie di Dio — quali sono la *personalità*, la *trascendenza* e la *bontà* — contrastano con l'esigenza dell'esistenza. Ecco la dimostrazione: « Personality is the quality of being a self, and we have already discussed what is meant by a self. In including supremacy in the definition of the quality of deity, I do not meant that a being should be not called a God unless he is omnipotent,

but that he must be, at the least, much more powerful than any other self, and so powerful that his volition can affect profoundly all else that exists. In including goodness, I do not mean that a being should not be called a God unless he is morally perfect, but that he must be, at the least, more good than evil » (*ibid.*, p. 176). E non si venga a dire, egli osserva, che si può concepire Dio in modo impersonale: la personalità è un attributo essenziale di quella realtà che si chiama Dio: quelle concezioni non sono che sostituti verbali di Dio e dell'idea di Dio.

Ora se questo è il significato corrente di Dio nella teologia e nel linguaggio comune, nella filosofia (leggi: « moderna ») — inclusi Spinoza ed Hegel — il significato di Dio ha una maglia molto più larga. In questa filosofia Dio è detto tutto ciò ch'esiste, purché possegga soltanto qualche sorta di unità, e non sia un mero aggregato, o un mero caos. In questo senso tutti, eccetto forse gli scettici, ammettono l'esistenza di Dio: ma allora, protesta onestamente Mc Taggart, la questione di Dio diventa triviale. E conclude, e l'osservazione la passiamo a quanti — e sono legione — pretendono di fare la filosofia e la storia della filosofia con le buone intenzioni più che con la coerenza dei principi: « The important question is not whether there is a God, but what sort of nature he, or it, possesses » (*Op. cit.*, § 489; t. II, p. 177).

La conclusione quindi è che c'è un contrasto profondo fra la concezione teologica e filosofica di Dio: per la filosofia esso è il Tutto e l'Assoluto, quindi la filosofia (moderna) è intrinsecamente atea perché il Tutto e l'Assoluto può essere — osserva Mc Taggart — lo stesso mondo nel suo complesso.

Nel seguito della sua analisi, svolgendo un discorso del tutto opposto ai pretesi teisti finitisti, Mac Taggart contesta (dal punto di vista del pensiero moderno) la possibilità di una relazione qualsiasi di Dio al mondo e soprattutto del concetto di creazione nel senso autentico della teologia (*Op. cit.*, § 492 ss.; t. II, p. 178 ss.) e parimenti di Provvidenza (*Op. cit.*, § 495; t. II, p. 181).

Altrettanto dicasi del celebrato argomento preso dall'ordine del mondo: questo significa che il mondo non è un caos ma per dar ragione di questo non è necessario postulare un Dio come persona trascendente e indipendente (*Op. cit.*, §§ 499-500; t. II, p. 184 ss.). La concezione (negazione) dell'immortalità viene di conseguenza: è l'eternità della coscienza universale. Una concezione quindi di perfetta ortodossia spinoziana ed hegeliana (sul suo pieno accordo con Spinoza, ved. la dichiarazione del § 502, p. 187 e la nota 1. Per Hegel, ved. le magistrali analisi in *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge 1901, p. 56 ss.: « The personality of Absolute »; *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge 1896, spec. p. 135 ss.).

Perciò non a torto il suo ortodosso hegelismo è stato anche detto « personalismo ateo » in un senso quanto nuovo altrettanto proprio che anticipa certe istanze dell'umanesimo ateo dei nostri giorni: « There is therefore, according to Mc Taggart, no God. Nothing exists but persons connected in a unity. Beyond them and independent of them there are no real beings of any kind... Such a view of the world is manifestly personalistic in spite of his atheism » (A. C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, Boston U. P. 1949, p. 22).

2 - IL DIO FINITO E IL TEISMO CRISTIANO

Sembra quindi non tanto audace quanto gratuito il tentativo di qualche cattolico di operare una sintesi od almeno un accostamento fra l'evoluzionismo assoluto di Whitehead e il teismo tomistico (cf. W. E. Stokes, S. J., *Whitehead's Challenge to Theistic Realism*, in *The New Scolasticism*, 38 [1964], p. 1 ss. Secondo l'Autore la sintesi può ben farsi, purché si ammetta che Dio — restando immutabile e trascendente — possa avere una « relazione reale » al mondo e questo è possibile una volta che si abbandoni il concetto greco naturalistico di Dio come *esse* e si prenda quello di Dio come libertà-amore). Altri, in una direzione opposta, osservano che secondo Whitehead il suo primo rapporto (come « natura primordiale ») al mondo, è col « non agire » (*by not acting*): « Egli opera con (il fatto di) essere. Egli è l'ordine (del possibile) al quale ogni cosa deve conformarsi se vuol essere comunque. La natura primordiale (Dio) è semplicemente ciò che è, e niente può essere qualcosa in particolare senza prendere quell'ordine... Nessuna azione specifica è completamente determinata dall'ordine primordiale, essa pone soltanto limiti a ciò che ogni azione può essere. L'azione di Dio come " natura conseguente " è di essere appreso concretamente nel sentimento così che la specifica risposta di Dio al mondo diventa una funzione costitutiva nel mondo » (Daniel D. Williams, *How does God act?*: An Essay in Whitehead's Metaphysics, in *Process and Divinity*. The Hartshorne Festschrift, ed. by William L. Reese and E. Freeman, La Salle [Illinois] 1964, p. 170 ss.). Si può convenire che la concezione che Whitehead si fa di Dio risulta di elementi assai complessi che sono stati ridotti da qualcuno a tre momenti, quasi nello schema delle celebri tre vie tomistiche: 1) Si consideri la nostra esperienza come una successione di momenti. 2) Questo plesso di esperienza è un nesso di occasioni attuali. 3) La fonte delle aspirazioni soggettive di queste occasioni è un'entità attuale primordiale ed eterna il cui vero nome è Dio (cf. W. A. Christian, *The concept of God as derivative notion*, in *Process and Divinity*. The Hartshorne Festschrift, ed. cit., p. 193. L'Autore precisa e corregge qui l'interpretazione data nell'opera maggiore: *An Interpretation for Whitehead's Metaphysics*, Yale U. P. 1959, pp. 292 ss., 353 ss.). Pertanto, per quel che ci è stato dato di capire, la posizione del Whitehead, quando sia vista tanto nel complesso della filosofia anglosassone a cui si collega quanto nella sua struttura interna, finisce di legare Dio al mondo non solo nell'ordine logico del conoscere (come in S. Tommaso) ma anche nell'ordine reale come connessione scambievole col mondo: sia Dio come il mondo si trascendono e s'implicano (sono immanenti) nella concrescenza l'uno con l'altro (cf. W. A. Christian, *Whitehead's Explanation of the Past*, in A. N. Whitehead, *Essays on his Philosophy*, Englewood Cliffs, New York 1963, p. 99 s.).

Perciò questa concezione è stata qualificata — e ci sembra assai a proposito — come « panpsichismo » e « panenteismo » in quanto gli attributi metafisici fondamentali sono in qualche modo scambievoli fra Dio e il mondo: eterno, temporale, cosciente, conoscente, inclusivo del mondo, avendo tutte le cose come costituenti (Andrew J. Reck, *The Philosophy of Charles Hartshorne*, in *Studies in Whitehead's Philosophy*, The Hague 1961, p. 101 s.). Lo spirito di questa concezione panpsichistica, panvitalistica...

non è difficile a rintracciare, malgrado la crescente complessità delle sue forme, da James-Royce-Bradley fino al sontuoso edificio di Alexander-Whitehead-Hartshorne: cioè la concezione metafisica storicizzante del deismo inglese di un Dio immerso nel mondo e il principio evoluzionistico del progresso infinito dell'uomo nel Tutto del cosmo e della vita.

Il P. Stokes è tornato di recente — nel « 39[th] Annual Meeting » della « American Catholic Philosophical Association » del 20-21 aprile 1965 a Denver, Colorado, al quale ebbi l'opportunità di prender parte — e con maggior impegno sull'argomento, presentando l'implicazione *reale* di Dio col mondo come la caratteristica della concezione cristiano-agostiniana dei rapporti fra Dio e il mondo (cf. *Is God Really Related to this World?* Cito dai *Summaries of Panel Discussions*, p. 25 ss.). Il punto di partenza è il principio o consapevolezza (*awareness*) che « ... l'amore è un libero scambio di doni, una relazione dinamica, con la quale l'amante pone se stesso nello stato di dono e questa relazione trova la piena maturità nella risposta libera dell'amato » (p. 25). Ora questo rapporto non è espresso a sufficienza, secondo l'A., con la tesi tradizionale che Dio ha col mondo solo una *relatio rationis*: la critica di Hartshorne è giudicata perentoria e viene prospettata la possibilità di un superamento-allargamento della posizione di S. Tommaso secondo una nuova prospettiva (l'A. rimanda a J. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962), quella cioè che la concezione tomistica della realtà è più greca che non cristiana. In questo contesto benché si possa e si debba dire che Dio ama se stesso necessariamente, Egli si ama liberamente. Quindi se Dio vuole estendere il suo amore alle creature, nel farlo Egli è libero: così anche nella creazione del mondo Egli mantiene la libertà d'indifferenza e, quello ch'è più importante, è la « dimensione personale » ossia che nel darsi, nel mettersi in relazione col mondo, Dio pone se stesso nello stato di dono. A questo punto è introdotta la teologia agostiniana della Trinità secondo la quale la Persona è essenzialmente *ad alium* e quindi la Persona non è solo incomunicabile ma comunicabile. Qui, qualsiasi modesto teologo può far osservare al P. Stokes che ciò ch'è comunicabile nelle processioni *ab intra* delle Persone divine è la natura divina e non la Persona la quale, come relazione sussistente, è principio distintivo delle tre divine Persone come lo stesso P. Stokes ricorda (p. 29). Se le divine relazioni sono distintive, esse sono incomunicabili; e se sono incomunicabili tra le divine Persone, tanto più sono incomunicabili rispetto alle creature. L'unica comunicazione è quella della creazione ch'è in forma di esemplarità mediante causalità ed analogia, ma la creazione viene propriamente attribuita in comune a tutte e tre le divine Persone. S. Tommaso, con non minore ardimento di Hegel, concepisce la creazione strettamente connessa alla vita intima di Dio: « Exitus personarum in unitate essentiae est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate » (*In I Sent.*, d. 2, Divisio textus; Mandonnet I, 57). Ma proprio richiamandosi a S. Agostino (*De Gen. ad litt.*, I, 2), mentre afferma la onnipresenza di Dio, l'Angelico rivendica la sua trascendenza: « Modus [creationis] signatur quantum ad duo: scilicet ex parte creantis, qui cum omnia impleat, nulli tamen commetitur » (*In I Sent.*, Prologus; Mandonnet I, 2 s. Sull'intero problema ved. C. Fabro, *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, p. 386 ss.).

Ma l'A. prende un'altra piega, ch'egli dice agostiniana, secondo la quale si può attribuire a Dio una relazione reale al mondo senza che per questo derivi a Lui imperfezione alcuna: l'argomento riposa sul richiamo che la creazione è un atto libero di Dio di donarsi, di relazionarsi (*God's free self-giving, or self-relating*) che non conferisce a Dio perfezione alcuna ma dà soltanto origine alla distinzione reale basata sulla realtà di una nuova opposizione. Ecco la dichiarazione centrale: « Moreover, God's dynamic *self-relating* to this world does not involve that dependence on the world which S. Thomas rejected. In creating the world, God constitutes Himself as gift by *communicating* Himself as gift. Since creation is *nothing other than self-giving*, it is prior to the universe and it is over and beyond the demands of God's nature. Thus, apart from this real relation, God can both be and be thought of. Yet in His self-giving He eternally orders Himself to this world: hence without any dependence involving imperfection, He *chooses* to " depend " on the world; for He chooses to be in part constituted by this real relation to the world in all its concreteness. In this way, without imperfection, God's knowledge expands beyond his essential actuality and in love He places self in outgoing, self-relating state of gift » (*Op. cit.*, p. 30). Ed è qui ci sembra che nasce l'equivoco: certamente con la creazione si pone una « relazione reale », quella della creatura rispetto a Dio in quanto essa sorge dal nulla e tiene l'essere da Dio; non da parte di Dio verso le creature, poiché il suo atto di amore creativo è eterno come la natura di Dio stesso nel cui decreto eterno è contenuto *ogni oggetto e modo* della creazione. E perciò Dio resta sotto ogni aspetto immutabile e trascendente. Ecco l'equivoco: per il resto anche il P. Stokes è d'accordo che Dio non viene a dipendere dal mondo: la relazione reale dipende invece dal fatto che Dio « sceglie » (*He chooses to depend on the world*) di dipendere dal mondo al quale Egli si partecipa e si pone in stato di « dono » (*in state of gift*). Ma secondo la buona teologia, specialmente tomistica se non erriamo, nella creazione Dio non comunica se stesso ma la *partecipazione* dell'essere e dell'essenza secondo analogia. Pertanto, chi più, di questa nuova teologia d'ispirazione facilmente hegeliana, troppo vicina a Hermes e specialmente a Günther, penetrava il fondo del rapporto di Dio al mondo, e in particolare alla libertà umana, era Kierkegaard nel testo sopra citato: « La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha la potenza n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre, vi è in ogni potenza finita (doti naturali, ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve » (*Diario* 1846, VII A 181; tr. it., II ed., n. 1017, t. I, p. 512 s.). Ha ragione il P. Stokes nel presentare la

creazione come un « dono », e questa è stata sempre la concezione del creazionismo personalistico il quale è espresso possentemente dalla dottrina della « praesentia Dei in rebus secundum potentiam, essentiam et praesentiam » (*S. Th.*, 8, 1-4) senza però ricorrere ad uno psicologismo antropologico e senza far interferire l'ordine soprannaturale (redenzione) col naturale (creazione).

3 - « IL MANIFESTO UMANISTICO » DELL'ATEISMO AMERICANO

Correlativamente all'ateismo a sfondo sociologico-politico, che dilagava in Europa sotto la pressione idealistica e marxistica, nei paesi anglosassoni e soprattutto in USA si delineava un movimento culturale a più vasto raggio detto umanesimo e neoumanesimo il quale, partendo dal pragmatismo, arrivava in sostanza, circa la problematica del Trascendente, alle stesse posizioni di radicalizzazione della negazione di Dio e dell'immortalità per proclamare l'unica realtà del *regnum hominis*. La differenza dei due ateismi, marxista-leninista e americano, è in sostanza quella che, per i neoumanisti, alla religione di Dio tocca sostituire la religione dell'uomo e dell'umanità: una incoerenza grave, come già Lenin rimproverava a Gorki e prima ancora Marx a Feuerbach.

Nella sua concezione fondamentale, che permea l'umanesimo, la religione è presentata nei seguenti termini: « as consciousness of the highest social values ». In questa concezione Dio assurge alla condizione di un mero « simbolo » di tali valori, e fede in Dio altro non è che fede nell'uomo. Non sorprende allora di leggere che « ... God is not a superhuman personal or superpersonal being, but simply the reality of the world, in certain of its aspects and functions, *personified and idealized*: that is; the world, or the good in the world, treated *as if* it were an ideal Person » (le definizioni sono di uno dei più accesi fautori del movimento, E. S. Ames, apud: Douglas C. Macintosh, *Contemporary Humanism*, in *Humanism, Another Battle Line*, ed. by William P. King, Nashville 1931, p. 46).

Diamo le linee principali del documento. Nel 1933 fu lanciato in USA un « Manifesto umanistico » (*A Humanist Manifest*) ch'è in sostanza una professione di ateismo antropologico nel quale l'insistenza programmatica del termine « religione » produce oggi — a chi è esigente di posizioni chiare — uno strano quanto fondato fastidio di un equivoco e di una ingenuità ad un tempo. Il Manifesto costituisce un importante punto di arrivo e dovrebbe essere un monito per quanti — anche fra i cristiani e cattolici americani — cercano un aggancio fra il neoevoluzionismo e il pensiero cristiano. Ne diamo i punti principali secondo il testo pubblicato da A. H. Dakin, *Man the Measure*. Essay on Humanism as Religion, Princeton U. P. 1939, pp. 50-55.

« The time is come for widespread recognition of the radical changes in religious beliefs throughout the modern world. The time is past for mere revision of traditional attitudes. Sciences and economic changes have disrupted the old beliefs. Religions the world over are under the necessity of coming to terms with new conditions created by vastly increased know-

ledge and experience. In every field of human activity, the vital movement is now in the direction of a candid and explicit humanism. [...]

There is great danger of a final, and we believe fatal, identification of the word *religion* with doctrines and methods which have lost their significance and which are powerless to solve the problem of human living in the Twentieth Century. Religions have always been means for realizing the highest values of life. Their end has been accomplished through the interpretation of the total environing situation (theology or world view), the senses of values resulting there from (goal or ideal), and the technique (cult) established for realizing the satisfactory life. Today man's larger understanding of the universe, his scientific achievements, and his deeper appreciation of brotherhood have created a situation which requires a new statement of the means and purposes of religion. Such a vital, fearless, and frank religion capable of furnishing adequate social goals and personal satisfactions may appear to many people as a complete break with the past. While this age does owe a vast debt to the traditional religions, it is none the less obvious that any religion that can be hope to be a synthetizing and dynamic force for today must be shaped for the needs of this age... We therefore affirm:

1) Religious humanists regard the universe as self-existing and not created.

2) Humanism believes that man is a part of nature, that he is emerged as the result of a continuous process.

3) Holding an organic view of life, humanists find that the traditional dualism of mind and body must be rejected.

4) Humanism recognizes that man's religious culture and civilization... are the product of gradual development due to his interaction with his natural environment and with his social heritage. [...]

5) Humanism asserts that the nature of the universe depicted by modern science makes unacceptable any supernatural or cosmic guarantees of human values... Religion must formulate its hopes and plans in the light of the scientific spirit and method.

6) We are convinced that the time is passed for theism, deism, modernism, and the several varieties of « new thought ».

7) Religion consists in those actions, purposes and experiences which are humanly significant. Nothing human is alien to the religious. It includes labor, art, science, philosophy, love, friendship, recreation... The distinction between the sacred and the secular can no longer be maintained.

8) Religious humanism considers the complete realization of human personality to be the end of man's life and seek its development and fulfillment in the here and now.

9) In place of the old attitudes involved in worship and prayer the humanist finds his religious emotions expressed in a heightened sense of personal life and in a cooperative effort to promote social well-being.

10) It follows that there will be no uniquely religious emotions and attitudes of the kind hitherto associated with belief in the supernatural.

11) Man will learn to face the crises of life in terms of his knowledge of their naturalness and probability. [...]

12) Believing that religion must work increasingly for joy in living,

religious humanists aim to foster the creative in man and to encourage achievements that add to satisfactions of life.

13) Religious humanism maintains that all associations and institutions exist for the fulfillment of human life... Certainly religious institutions... must be reconstituted as rapidly as experience allows, in order to function effectively in the modern world.

14) ... The goal of humanism is a free and universal society in which people voluntarily and intelligently cooperate for a common good.

15) And last: we assert that humanism: will: (*a*) affirm life rather than deny it; (*b*) seek to elicit the possibilities of life, not flee from it; and (*c*) endeavour to establish the condition of satisfactory life for all, not merely for the few. [...]

So stand the theses of religious humanism. Thou' we consider the religious forms and ideas of our fathers no longer adequate, the quest for the good life is still the central task of mankind. Man is at last becoming aware that he alone is responsible for the realization of the world of his dreams, that he is within himself the power of its achievement. He must set intelligence and will to the task ».

La definizione dell'*Humanism* data da Ch. F. Potter, estensore del Manifesto, è piuttosto sfumata: « Humanism is faith in the supreme value and self-perfectibility of human personality » (A. H. Dakin, *Op. cit.*, p. XI). Fra i firmatari figurano: J. Dewey, E. A. Burtt, John H. Randall, Roy W. Sellars.

I primi banditori di questo movimento sono indicati in W. James e C. S. Schiller ai quali si può aggiungere anche F. C. Peirce. A questo movimento appartengono specialmente due gruppi universitari « The Chicago Family » e « The Columbia Family », i quali hanno o mostrano più orrore del termine « ateismo » che non della sua realtà. Il punto di partenza di questo umanesimo ateo è il principio di Protagora (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστιν ἄνθρωπος) e nel pensiero moderno soprattutto il sistema di Fichte che ha attribuito all'Io il compito di porre se stesso che per molti umanisti è il vero compito essenziale dell'uomo (J. A. Fagginger, *Humanism States.* Its Case, Boston, Mass. 1933, p. 4); in un modo piuttosto artificioso si contrappone questa concezione individualista al collettivismo di Marx come la civiltà dell'uomo alla civiltà delle macchine! (p. 128). Secondo qualche presentazione più recente, che conferma in pieno questa nostra diagnosi, il nuovo umanesimo (ch'è proclamato la « filosofia propria degli americani ») è una sintesi di scientismo, materialismo e vitalismo che fa dell'esperienza estetica l'espressione autentica della vita dell'uomo: non più dualismi di sorta, pensare è un processo naturale come camminare e respirare, la scienza ha eliminato il problema di Dio e dell'immortalità (cf. C. Lamont, *Humanism as a Philosophy*, New York 1949, pp. 19 ss., 28 ss., 145 ss.).

Anche in America pertanto si è passati così da un teismo ambiguo ad un umanesimo radicale ch'è la formula propria dell'ateismo positivo che riassume la tradizione teoricamente più coerente della filosofia europea. Non sorprende allora che un filosofo di tendenza liberale come Morris R. Cohen abbia dichiarato esplicitamente il proprio ateismo in un convegno dell'Associazione filosofica americana (cf. E. S. Brightman, *The Problem of God*, New York 1930, p. 21). A questo filosofo si deve una dichiarazione di esem-

plare coerenza speculativa, ch'egli rivolgeva a chi pretendeva di accordare la fede in Cristo e la filosofia moderna, e che riporto nel testo centrale: « In the first place, I cannot subscribe to your view, now fashionable, which associates religion with something vaguely philanthropic divorced from super-natural dogmas. That seems to me a woeful confusion which honest man should reject with all their might. The great historic religions cannot be divorced from their supernatural teachings. No one, it seems to me, can rightfully say that he does not believe in the divinity of Christ or in the efficacy of prayer, baptism and other historic rituals. To say that, it seems to me, involves a method of interpretation of historic documents which would make anything mean anything else. I see not earthly advantage, in pursuing such a method » (è la lettera a Fred Reustle del 16 dicembre 1934: Morris R. Cohen, L. *Cohen Rosenfield. Portrait of a Philosopher*, in *Life and Letters*, New York 1962, p. 213).

Una delle esposizioni più brillanti e conosciute di quest'umanesimo è il celebre saggio di W. Lippmann, *A Preface to Morals* del 1929 (nuova ed., The Beacon Press, Boston 1960) nel quale si conserva ancora il nome di Dio ma è inteso soltanto come « simbolo supremo » della felicità suprema: « ... as the highest good at which they [gli uomini moderni] might aim » (p. 325), contro ogni concezione metafisica e personalistica di Dio. L'espressione più completa, dal punto di vista dell'analisi filosofica, può esser riconosciuta quella di un discepolo del Dewey già nominato, nel volume C. Lamont, *The Illusion of Immortality* (III ed., New York 1958) che invita all'accettazione schietta e semplice della morte, come un fatto inevitabile (anche il nostro Croce si era fermato qui) ed insieme liberatore. Nella conclusione, ch'è approvata dal Dewey nella prefazione, si afferma che la morte perde ogni importanza ed è inutile preoccuparsi: « It liberates all our energy and time for the realization and extension of the happy potentialities of this good earth. It engenders a hearty and grateful acceptance of the rich experiences attainables in human living amid an abundant Nature » (p. 278; cf. p. IX).

VII

LA LIBERTÀ COME NEGAZIONE ATTIVA DI DIO NELL'ESISTENZIALISMO

È merito della « filosofia novissima » di aver contrastato la frenesia dell'esteriorità e del collettivismo in cui si sono sprofondati il naturalismo positivista e la dialettica marxista, per rivendicare la libertà in se stessa e ricondurla all'esigenza radicale della spontaneità del *cogito*. La struttura atea di questa filosofia — checché pensino alcuni dei suoi fautori misticheggianti [1] — è perciò scontata in partenza e in questo tocca prendere atto della coerenza esemplare dell'esistenzialismo francese di fronte alle remore sistematiche dei tedeschi ancorati ancora a Kant e all'idealismo: del resto i francesi sono stati stimolati in questo dalla tradizione domestica che va dal Bayle ai giganti dell'illuminismo del sec. XVIII, i quali avevano preparato gran parte dei capisaldi della figura moderna del mondo e dell'uomo che l'abita come unico responsabile del suo destino. E l'esistenzialismo francese, proprio per il suo esplicito ritorno al *cogito* di Cartesio, ha ottenuto una radicalità maggiore nell'approfondire le istanze atee dell'hegelismo che non quello tedesco il quale sembra fare il suo principio con Schopenhauer e soprattutto con Nietzsche [2]: ma la chiarezza spregiudicata dei francesi e la tormentata problematica dei tedeschi convergono e s'integrano nel presentare le due facce del volto ambiguo di tanta parte del mondo contemporaneo. E l'ambiguità dell'esistenzialismo contemporaneo è soprattutto nella mistificazione aperta e consapevole dell'esistenza kierkegaardiana, tutta ancorata in Dio, che viene annegata nella finitezza della coscienza storica nella linea Kant-Hegel-Nietzsche in Jaspers, Kant-Hegel-Nietzsche-Hölderlin in Heidegger, Cartesio-Hegel-Feuerbach-Marx-Freud in Sartre e nell'irrequieto esistenzialismo francese. L'esistenzialismo ateo,

---

[1] Sono state indicate le filosofie a sfondo idealista di Le Senne e Lavelle che sono rimaste però estranee, nel fondo, all'influsso kierkegaardiano. Estraneo, malgrado la grande rinomanza letteraria, resta anche il Marcel la cui opera, stimolata (sembra) dall'« idealismo realista » dell'ultimo Schelling, si muove ai confini della fenomenologia e dell'ontologia senza possibilità di mai fissarsi.

[2] Per un'esposizione programmatica dell'esistenzialismo nella sua derivazione e deviazione da Kierkegaard, mi permetto di rimandare al volume: *Dall'Essere all'Esistente*, II ed., Brescia 1965; v. anche: *Storia della filosofia*, II ed., Roma 1959, vol. II, p. 839 ss.

con la sua dispersione dell'essere e della libertà nella radicale contingenza del singolo, costituisce ancor più del materialismo dialettico la risoluzione definitiva del principio d'immanenza e l'evidenza manifesta dell'insignificanza dell'essere dell'uomo e del suo destino.

Il progresso infatti del *cogito* moderno è nell'autenticarsi della libertà dell'uomo che procede all'appropriazione delle sue sfere di possibilità e s'interna risolutamente nella sua energia originaria: questa spinta o cadenza risolutiva del *cogito* nel *volo*, ch'era stata frenata o mascherata nel *Begriff* e nell'Idea assoluta di Hegel, viene rivendicata nel volontarismo assoluto di Schopenhauer e di Nietzsche, da cui è scaturito l'esistenzialismo o più precisamente l'affermarsi dell'istanza atea dell'esistenzialismo contemporaneo. È vero che l'esistenzialismo pretende di rifarsi al « grande cristiano » ch'è stato Kierkegaard per restituire al Singolo la libertà che l'idealismo metafisico aveva conferito al Tutto del divenire della storia; ma è anche chiaro che la « filosofia novissima » ha declinato la nuova categoria dell'esistenza all'interno dell'immanenza con un ritorno alle cose vecchie, alla dialettica della coscienza variamente combinata di Kant e degli idealisti (di Hegel specialmente) e liberata dall'equivoco teologico [3]. In questo nuovo passo decisivo nella « decantazione atea » del *cogito* moderno ha avuto una importanza decisiva la *Lebensphilosophie*: non a caso i due dioscuri dell'esistenzialismo tedesco, Jaspers e Heidegger, hanno filtrato la propria indagine dell'essere soprattutto nella meditazione della personalità e dell'opera di Nietzsche. E Nietzsche procede, nella sua risoluzione del *cogito* nel *volo*, in continuità diretta da Schopenhauer.

Il significato e l'importanza dell'ateismo schopenhaueriano è stato chiarito con cognizione di causa da Nietzsche in un celebre testo nel quale intende far luce sull'essenza dell'anima tedesca: un testo che può calmare un poco i fanatici della razza, prima e dopo il nazismo [4]. Il suo bilancio non è infatti lusinghiero: anzitutto ciò che i grandi pensatori tedeschi (Leibniz, Kant, Hegel) hanno introdotto, non era

---

[3] Sulla mistificazione dell'esistenza socratico-cristiana di Kierkegaard operata dall'esistenzialismo speculativo tedesco, v. il nostro: *Dall'Essere all'Esistente*, Brescia, ed. cit. p. 337 ss.

[4] F. W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Buch V, § 357 « Zum alten Probleme: Was ist deutsch? », Musarion XII, p. 285 ss., Schlechta II, p. 225 ss. Il « passaggio » da Schopenhauer a Nietzsche è studiato con acume, chiarendo la profonda esigenza di ateismo dell'idealismo moderno, da G. Siegmund, *Nietzsches Kund vom « Tode Gottes »*, Berlin 1964, spec. p. 26 ss.

una loro scoperta ma già circolava nel pensiero europeo; poi, quel tanto di nuovo e di costruttivo che si trova nel loro pensiero, furono i tedeschi che subito cercarono di smorzarlo e d'impedirne lo sviluppo. Nietzsche si chiede: « Furono i filosofi tedeschi veramente *tedeschi* filosofi? ». Lo furono — è il succo della risposta — solo in parte, sia perché le idee-maestre di un Leibniz, di un Kant e di un Hegel, potevano ben essere trovate da altri non tedeschi ed in parte anche lo furono, sia anche perché questi pensatori non scandagliarono ancora fino in fondo l'essenza dell'anima tedesca. Quindi essi non furono, in quanto filosofi, veramente tedeschi.

Lo stesso devesi dire, secondo Nietzsche, di Schopenhauer, e qui incontriamo il filone maestro dell'ateismo: « L'evento dopo il quale si è dovuto porre con sicurezza questo problema, così che un astronomo dell'anima ne avrebbe potuto calcolare e il giorno e l'ora, il tramonto della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico, è un evento che interessa talmente l'intera Europa, che tutte le razze devono attribuirsene la loro parte di merito e di onore. Invece sarebbe giusto attribuire ai tedeschi ch'erano contemporanei di Schopenhauer di aver *ritardato* al massimo e nel modo più pericoloso questa vittoria dell'ateismo. Hegel principalmente fu il suo rallentatore (*Verzögerer*) *par excellence*, grazie al tentativo grandioso ch'egli fece di convincerci all'ultimo della divinità dell'esistenza con l'aiuto del nostro sesto senso, cioè del " senso storico ". Ed ecco il pronunciamento: Schopenhauer fu quale filosofo il *primo* ateo convinto ed inflessibile che noi tedeschi abbiamo avuto: la sua inimicizia per Hegel ha qui la sua ragione profonda. La non-divinità dell'esistenza valeva per lui come qualcosa di dato, di tangibile, d'indiscutibile; egli perdeva alle volte la sua ponderatezza filosofica ed andava su tutte le furie quando vedeva qualcuno indugiare o arzigogolare » [5]. Schopenhauer è così celebrato come l'eroe intatto del pensiero che non ha esitato di fronte all'estrema conseguenza, il pessimismo ch'è l'ateismo in atto, radicale e irreparabile, ma anche egli conclude questo come filosofo europeo e non come filosofo tedesco e Nietzsche diffida espressamente il nazionalismo in filosofia [6].

---

[5] F. W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Buch V, § 357, Musarion XII, p. 287, Schlechta II, p. 227.

[6] Egli denuncia qui espressamente il « Deutschland über Alles » come un principio ben poco filosofico (*ein wenig philosophisches Prinzip*, Musarion XII, p. 290, Schlechta II, p. 229). Eppure Nietzsche fu preso per un precursore del razzismo nazista!

Quel che anzitutto interessa in queste dichiarazioni è il posto singolare che Nietzsche attribuisce a Schopenhauer nello sviluppo del pensiero moderno ossia nella dichiarazione dell'essenza atea del principio d'immanenza. Per far questo, a Schopenhauer basta Kant, non occorre accodarsi alle complicazioni dialettiche di filosofi trascendentali (Fichte, Schelling, Hegel) ch'egli detesta generosamente: gli basta un Kant riportato all'essenza del suo principio e liberato dalle contraddizioni interne. La realtà di cui si può unicamente parlare è l'universo dei fenomeni sensibili; tali fenomeni che costituiscono il mondo come nostra rappresentazione (*Vorstellung*) vanno accolti per quel che sono ossia come appaiono, senza chiedersi il *dove*, il *donde* e il *perché*. Non c'è altro in « sé » se non la volontà (*Wille*) la quale si specchia nella rappresentazione, ma in se stessa è incosciente: è un impeto cieco e irresistibile che prima appare nella vita vegetale e animale e poi si espande nel mondo della rappresentazione. Volontà è perciò essenzialmente « volontà di vita » (*Wille zum Leben*), la cosa in sé, l'intera sostanza, l'essenza del mondo, mentre la vita [sensibile], il mondo visibile, il fenomeno è soltanto lo specchio della volontà. Allora come il fenomeno è correlativo della cosa in sé, così il corpo è correlativo della coscienza come volontà secondo un rapporto di mutua e inscindibile appartenenza: l'errore fondamentale di tutti i sistemi è il disconoscimento che l'intelletto e la materia sono correlativi ossia che l'uno esiste solo per l'altra e l'una è solo il riflesso dell'altro: anzi sono la stessa cosa, ma vista da lati opposti [7]. Nietzsche aveva perciò perfettamente ragione di appellarsi a Schopenhauer come al vero risolutore radicale dell'ateismo d'immanenza.

La volontà pertanto assume in Schopenhauer quel compito del « fondamento » ch'era implicito in Kant e divenne esplicito nell'idealismo trascendentale, soprattutto in Schelling come spesso ricorda Heidegger, ma ch'era stato sempre frenato dal sistema ed imprigionato di traverso in una metafisica dell'Assoluto. Bisogna insieme anche riconoscere che con la « risoluzione » totale dell'immanenza nell'ateismo, la « volontà » di Schopenhauer diventa essenzialmente « cosmica » ovvero la coscienza si fa equivalente a « mondanità » e si definisce essenzialmente come rapporto al mondo, con una sorprendente anticipazione dell'*In-der-Welt-sein* heideggeriano. Ciò significa che la coscienza nel

[7] Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch IV, c. 54, ed. Frauenstädt, Leipzig 1916, Bd. II, p. 325 ss.; *Ergänzungen zum ersten Buch*, Kap. 1, ed. cit., Bd. III, p. 18 s.

suo attuarsi come volontà e rappresentazione si deve risolvere e identificare con il mondo come volontà e rappresentazione senza residui, deve dissolvere la conoscenza di sé nella conoscenza dell'altro: « L'unica conoscenza di sé complessiva che abbia la volontà è la rappresentazione nella sua totalità, la totalità nel mondo dell'intuizione. Questo mondo è la sua obiettività, la sua rivelazione, il suo specchio »[8]. Ciò significa che l'atto di coscienza si riduce a semplice spettacolo, allo « stare a vedere » (*rein Zusehen*: Hegel) e che la coscienza è il « vuoto » di tale spettacolo, poiché l'uomo non fa altro che prendere coscienza della volontà ch'è l'essenza del mondo. È questo che unicamente conta: perciò la negazione di un mondo proprio dello spirito e di ogni forma di trascendenza che vengono respinti in blocco sotto la denominazione generica di platonismo. Si tratta, è la nostra convinzione, che il principio di immanenza può precipitare ad ogni momento — e di fatto vi è precipitato varie volte, come si è visto, nello sviluppo del pensiero moderno — nell'ateismo radicale, in qualunque direzione possa essere svolto purché venga riportato al fondamento ossia quando lo si concepisca come ponente e perciò esclusivamente ed assolutamente incondizionato. Ed è questo che afferma il *cogito*, così come il *percipio* o il *volo*... e qualsiasi altro atto di coscienza con cui si voglia fare il cominciamento.

---

[8] Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Buch II, c. 29, ed. Frauenstädt, Leipzig 1916, Bd. II, p. 196.

1

LA « MORTE DI DIO » NELL'IRRAZIONALISMO VITALISTICO DI A. SCHOPENHAUER E F. W. NIETZSCHE

Il principio della coscienza, fin quando era rimasto ligio al *cogito*, come principio di conoscenza e garanzia di certezza, aveva dovuto ricorrere ad ipotesi ausiliarie per ricuperare quel contenuto dell'atto del conoscere che il dubbio iniziale aveva messo fuori causa: quest'ambiguità aveva permesso al razionalismo, è vero, d'illudersi di ricuperare Dio, anzi di metterlo a fondamento dei processi di pensiero, ma essa esigeva una chiarificazione. A tale chiarificazione attese Kant il quale attribuì decisamente la sfera della certezza alla Ragion pratica o Io attivo (Libertà) ed è questa soprattutto che, elevata ad Assoluto, è stata variamente svolta nell'idealismo di Fichte, Schelling, Hegel [1]. Come Feuerbach operò il passaggio dal Concetto (= Volontà) assoluto hegeliano alla volontà dell'uomo sensibile (che diventa l'uomo economico-collettivo in Marx), così Schopenhauer e con lui Nietzsche proclamano la volontà pura come essenza dell'essere e cosa in sé e come compito trascendentale dell'uomo: l'essere trapassa in volontà di vita, volontà di volere, volontà di potenza... (*Wille zum Leben, Wille zum Willen, Wille zur Macht*). L'oggettivazione dell'essere come « volontà fondamentale » (*Urwille*) si risolve perciò nelle forme e nei modi di siffatta volontà... secondo il titolo dell'opera maggiore di Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Il mondo come volontà e rappresentazione) [2]. La volontà a questo modo diventa la « essenza originaria » (*Urwesen*) e la « fonte originaria dell'essere » (*Urquelle des Seienden*), il *primum movens* di ogni attività, che non ha alcuno scopo o fine all'in-

---

[1] Cf. C. Fabro, *Hegel: la dialettica...*, ed. cit., p. LXXXIV ss.

[2] H. Hasse, *Schopenhauer*, München 1926 (esposizione assai curata ed obiettiva sotto l'aspetto teoretico), p. 212 ss.

fuori di sé e del suo agire rispetto al quale non ha più senso il chiedere il « perché » e il « donde » e il « a che scopo »: il suo divenire è il fluire eterno del suo agire nel mondo, il suo conato a trascendersi in forme sempre più perfette ed a consolidarsi come « volontà di vita » nel mondo; essa è perciò il « nucleo della realtà stessa e il suo costitutivo più reale » (*das Allerrealste, der Kern der Realität selbst*). Ritorno quindi al monismo cosmico dello ἓν καὶ πᾶν secondo la completa compenetrazione di coscienza ed essere nella volontà: non solo è ormai insostenibile il teismo, ma anche il panteismo trascendentale è privo di senso. Schopenhauer accetta in sostanza la critica di Feuerbach all'idealismo teologico con una lieve modifica: la teologia non è antropologia, ma antropologismo. Il punto di arrivo, riconosciuto e confesso di quest'immanentismo radicale, è l'*ateismo* il quale va inteso non come successore del teismo ma rivendicante lo *jus primi occupantis*: così il *cogito*, divenuto volere puro, si veniva trasfigurando nel « carattere dinamico dell'essenza del mondo » [3], ch'è stata la versione data da Schopenhauer al principio moderno d'immanenza.

Per Nietzsche l'ateismo diventa ormai il punto di partenza [4]: nello sviluppo del nuovo corso del principio d'immanenza, per la perdita della realtà di Dio da parte dell'uomo moderno, in cui la grandiosa e presuntuosa teologia hegeliana esprime « l'ultimo indugio » per l'avvento dell'onesto e radicale ateismo. Il pensiero di Nietzsche si svolge all'interno di questa particolare « esperienza », ch'egli ha sentita in se stesso ed ha proclamata fino alla lacerazione del proprio essere: esso si svolge perciò non in forma deduttiva, ma come analisi del dramma della coscienza moderna che si è condannata a muoversi e costruirsi da se stessa, a porre nella negazione di Dio il fondamento dell'affermazione dell'uomo. Egli si muove da Schopenhauer, ma intende procedere al « progetto » dell'uomo nuovo che plasmerà il futuro e con ciò Nietzsche costituisce effettivamente il momento di passaggio, non all'esistenzia-

---

[3] Cf. G. Siegmund, *Der Kampf um Gott*, II Aufl., p. 228 s.

[4] « Die volle Diesseitigkeit des Lebens erfordert vor allem die endgültige Ablehnung Gottes. Es ist *kein Gott*: erster Grundsatz der Lebensweisheit. Der "unbedingt, redliche" Atheismus ist die indiscutable Voraussetzung» (J. H. Wilhelmi, *Th. Carlyle und F. Nietzsche*, Göttingen 1897, p. 36). L'influsso di Schopenhauer, da cui Nietzsche prende l'inizio, sarebbe stato oggetto di una profonda trasformazione dopo la lettura della celebre *Geschichte des Materialismus* di Fr. A. Lange (cf. M. Reding, *Nietzsches Verhältnis zur Religion, Christentum und Katholizismus*..., in *Festschrift K. Adam*, Düsseldorf 1952, p. 282 ss.). Ma è soprattutto l'interpretazione di Heidegger, come si vedrà, che ha chiarito in modo definitivo questo distacco.

lismo autentico ch'era stato quasi mezzo secolo prima esposto da Kierkegaard in polemica con Hegel e con lo stesso vanitoso Schopenhauer, ma dall'esistenzialismo ateo contemporaneo che ha tradito — come diremo — l'autentica esigenza esistenziale interpretando e riportando l'essere dell'esistenza all'interno del principio d'immanenza. Si tratta quindi ormai di una dichiarazione di principio: « Schopenhauer è stato come filosofo il *primo* ateo consistente e inflessibile che noi tedeschi abbiamo avuto: la sua ostilità contro Hegel ha qui il suo fondamento. L'assenza di Dio nella esistenza (*Die Ungöttlichkeit des Daseins*) valeva per lui come qualcosa di dato, di palpabile, d'indiscutibile [...]. L'ateismo onesto e incondizionato è pertanto il " presupposto " (*Voraussetzung*) della sua posizione del problema, come una vittoria finalmente e difficilmente ottenuta dalla coscienza europea, come l'atto il più ricco di conseguenza di una disciplina bimillenaria per la verità la quale si è conclusa con l'eliminazione della menzogna nella fede in Dio » [5].

Il motto e la formula dell'ateismo nietzschiano è la dichiarazione hegeliana « Dio è morto » (*Gott ist tot*) [6], che attraversa e sostenta l'intera sua opera. Il testo più intenso si legge nella *Gaia Scienza*, del 1882, al § 125: « L'uomo folle » (*Der tolle Mensch*). « Non avete mai udito parlare di quel folle che in un luminoso mattino accese la lanterna, corse al mercato e gridava incessantemente: " Io cerco Dio, Io cerco Dio "? Perché lì si trovavano molti di coloro che non credevano in Dio, egli suscitò una grande risata. È mai Dio andato perduto? diceva l'uno. Se l'è sgattaiolata come un bambino? diceva l'altro. Oppure: Si è Egli nascosto? Ha paura di noi? È salito su d'una nave? È emigrato? gridavano e ridacchiavano l'un l'altro. L'uomo folle irruppe fra di loro e li trapassò coi suoi sguardi: " Dov'è andato Iddio? " egli gridò, ve lo dirò io: " Noi l'abbiamo ucciso, voi ed io! Noi tutti siamo i suoi assassini! Ma come noi abbiamo fatto questo? Come abbiamo potuto tracannare il mare? Chi ci ha dato la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che abbiamo fatto, quando abbiamo sciolto la terra dal suo sole? Verso dove si muove essa ora? In quale direzione ci muoviamo noi? Lontano da ogni sole? Non ci precipitiamo noi di continuo? E indietro, a lato, avanti, da ogni parte? C'è ancora

---

[5] F. W. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III Abhandl., Musarion XV, p. 446.

[6] L'espressione, com'è noto, viene da Plutarco e ritorna in Pascal e nello stesso Hegel, come ricorda Heidegger (*Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 197).

un sopra e un sotto? Non erriamo noi con un infinito Nulla? Il vuoto spazio non ci alita sopra per aspirarci? Non fa ora più freddo? Non scende sempre la notte e sempre più notte? Non devono le lanterne essere accese al mattino? Non sentiamo noi ancora lo strepito dei becchini che seppelliscono Dio? Non sentiamo noi nulla del fetore della putrefazione divina?: anche gli dèi si putrefanno! Dio è morto! Dio rimane morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come ci consoliamo noi i più assassini di tutti gli assassini? La cosa più santa e più potente che finora aveva posseduto il mondo è dissanguata, scannata sotto i nostri coltelli. Chi ci laverà purificandoci da questo sangue? Con quale acqua potremo noi purificarci? Quali riti di espiazione, quali feste sacre dovremo noi inventare? La grandezza di quest'atto non è troppo grande per noi? Non dovremo noi stessi diventare dèi, per apparire soltanto degni di essi? Non ci fu mai un'azione più grande, e chiunque nascerà dopo di noi appartiene grazie a quest'azione ad una storia superiore a tutte quelle finora esistite ". Qui l'uomo folle si tacque, e fissò in faccia di nuovo i suoi uditori: anch'essi tacevano e lo guardavano sorpresi. Alla fine egli scaraventò per terra la sua lanterna che andò in pezzi e si spense: " Io giungo troppo presto, egli disse allora, questo non è ancora il mio tempo. Quest'evento mostruoso è ancora per istrada e in cammino, non è ancora giunto agli orecchi degli uomini. Il lampo e il tuono abbisognano anch'essi di tempo, la luce delle stelle ha bisogno di tempo, le azioni hanno bisogno di tempo, anche dopo che sono state fatte, per esser viste e udite. Quest'azione è per gli uomini ancor più lontana che non le stelle più lontane, *eppure sono stati essi che l'hanno compiuta*! ". Si racconta ancora che l'uomo folle nel medesimo giorno siasi precipitato in diverse chiese e ivi abbia intonato [a Dio] il suo *Requiem aeternam.* Scacciato e costretto a parlare, egli ha sempre opposto questo soltanto: " Che sono mai queste chiese se non le fosse e i sepolcri di Dio? " ». Quattro anni più tardi, nel 1886, Nietzsche aggiunse un quinto libro all'opera, dal titolo: « Noi audaci », e in apertura al § 343: « Ciò che c'è nella nostra serenità » (*Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*) riprende il medesimo tema: « Il più grande degli avvenimenti moderni — il fatto che " Dio è morto ", che la fede nel Dio cristiano è diventata inverosimile — comincia ormai a gettare le sue ombre sull'Europa ». Nietzsche paragona quest'evento ad un'eclisse e passa ora ad una valutazione precisa: « In realtà, noi filosofi e " liberi spiriti " alla notizia che " Dio è morto " ci sentiamo come illuminati da una nuova aurora; il nostro cuore in questo trabocca di gratitudine, di stupore, di presentimento, di attesa;

finalmente l'orizzonte ci appare di nuovo libero, anche supposto ch'esso non sia chiaro; finalmente le nostre navi possono di nuovo correre il mare, correre incontro ad ogni pericolo, ogni rischio della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare ci sta di nuovo aperto davanti, forse non è mai esistito un " mare così aperto " » (ed. cit., Bd. XII, p. 259 s.).

Nessun dubbio che la negazione di Nietzsche non abbia un senso radicale; Dio è morto, non soltanto il Dio del cristianesimo, anche se questo è preso di mira in modo speciale; è morto anche Budda, sono morti tutti gli dèi di qualsiasi tempo e religione. Si tratta quindi di un'affermazione e di una constatazione nella storia dello spirito: di questo, che l'età moderna si è sbarazzata di Dio e della religione, che l'uomo moderno si è esorcizzato del divino in modo radicale... Nietzsche fa il bilancio del pensiero moderno e proclama, come Feuerbach e la sinistra hegeliana, come Schopenhauer, che nell'uomo moderno non c'è più posto per Dio. Ma a differenza del pessimismo quietista di Schopenhauer, Nietzsche intende riempire il vuoto lasciato da Dio, il posto di Dio non dev'essere lasciato vacante: a ciò tende la dottrina del « Superuomo » che forma il tema di *Così parlò Zaratustra* (1883-1885) [7].

Infatti Zaratustra, dopo aver salutato il santo eremita della montagna, (alla fine del § 2) si stupisce che costui non sappia ancora che *Dio è morto* ed appena entrato in città annunzia (al § 3) al popolo che faceva ressa nel mercato: « *Io v'insegno il Superuomo* [8]. L'uomo è qualcosa che dev'essere superato. Cosa avete fatto voi per superarlo? ». Il Superuomo è definito il « senso della terra » (*der Sinn der Erde*). Si tratta di non dare più alcun credito alle speranze soprannaturali e di « rimanere fedeli alla terra ». « Una volta il delitto contro Dio era il più grande delitto, ma Dio è morto e così morirono anche questi delinquenti. Ora la cosa più terribile è di peccare contro la terra e di tenere in maggior considerazione le viscere dell'Imperscrutabile che non il senso della terra! ». Si tratta perciò di voltare le spalle, una volta che « Dio è morto », a tutti i valori tradizionali... felicità, ragione, virtù, giustizia, pietà... Il Superuomo, incalza Zaratustra, è il secondo termine dell'alternativa, una volta che l'uomo non può più diventare Dio; è il termine di elevazione, opposto al termine di abbassamento ch'è il bruto. Difatti nel seguente § 4 si legge la

---

[7] *Also sprach Zarathustra*, ed. cit., Bd. XII, p. 8 ss.

[8] Anche negli abbozzi si legge: « Dio è morto ed è ora che viva il Superuomo » (*Also sprach Zarathustra*, ed. cit., Bd. XIV, p. 134).

definizione: « L'uomo è una corda, tesa fra il bruto e il Superuomo, una corda su di un abisso ». Un'altra chiarificazione: « Ciò ch'è grande nell'uomo è ch'egli è un ponte (*Brücke*) e non una mèta (*Zweck*); ciò che può essere amato nell'uomo è ch'egli è un passaggio (*Uebergang*) e un tramonto (*Untergang*) »: è passaggio per l'avvento del Superuomo ed è tramonto per coloro che devono sacrificarsi ed essere sacrificati per rendere possibile tale avvento. Il Superuomo prende quindi il posto di Dio, come si legge nella Parte II, § 2: « Nelle isole fortunate » (*Auf den glückseligen Inseln*). « Una volta si diceva: Dio, guardando il mare lontano, ma ora v'insegnai a dire: Superuomo ». La verità dell'essere è trasferita nel volere così che il valore è creazione dell'uomo, ma l'uomo non può certamente creare Dio: « Dio è una congettura (*Mutmassung*); ma io voglio che il vostro congetturare non si porti oltre la vostra volontà creatrice. Potreste voi *creare* un Dio? E allora smettetela con tutti questi dèi! Ma voi potete ben creare il Superuomo [...] e questa è la vostra migliore creazione: Dio è una congettura; ma io voglio che il vostro congetturare sia limitato alla pensabilità. Potete voi *pensare* un Dio? Ma la volontà della verità (*Wille zur Wahrheit*) significhi per voi che tutto dev'essere trasformato in qualcosa ch'è un che di pensabile-umano, di visibile-umano, di sensibile-umano. Voi dovete obbedire ai vostri sensi fino alla fine! ». L'immanenza dinamica del *Wille zur Wahrheit* si alimenta e si sostenta, anche qui, della negazione di Dio: « Dio è un pensiero (*Gedanke*) che rende curvo tutto ciò ch'è diritto e fa girare tutto ciò ch'è stabile [...]. Il volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà [... volere la mia volontà]. Anche nel conoscere io sento soltanto il piacere della mia volontà che genera e diviene; e se c'è innocenza nella mia conoscenza, ciò accade perché in lei c'è la volontà di generare. Via da Dio e dagli dèi mi segregò questa volontà; cosa rimarrebbe allora da creare, se esistessero gli dèi? » [9].

Nietzsche può ben essere detto l'anti-Kierkegaard: infatti come il danese, figlio di un commerciante, ha tutto sospeso alla situazione dell'uomo « davanti a Dio », così questo tedesco — figlio di un pastore protestante — denunzia che nella nuova concezione dell'uomo il « davanti a Dio » significa l'abdicazione da parte dell'uomo al valore

---

[9] È questa, secondo Jaspers, la tesi radicale di Nietzsche come espressione risolutiva del principio moderno dell'autocoscienza: « Erst wenn kein Gott ist, wird der Mensch frei » (K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950, p. 111).

che il Superuomo deve creare: « Davanti a Dio!, ma ormai questo Dio è morto! O uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande pericolo. Dopo ch'Egli si trova nel sepolcro, soltanto ora voi siete risuscitati. Soltanto ora si avvicina il grande meriggio (*Mittag*), soltanto ora l'uomo superiore diventa padrone!... ». Di qui la conclusione che, nella formula, sta agli antipodi del marxismo: « L'uomo dev'essere *superato.* Il Superuomo mi sta a cuore, *questo* è il primo ed unico mio pensiero: e *non* l'uomo, non il prossimo, non il più povero, non il più sofferente, non il più buono... ». Per l'affermazione dell'uomo superiore — lo aveva già detto Hegel e lo ripete Nietzsche senza perifrasi — occorre la malvagità: « Perché si possa prospettare il Superuomo, è necessaria la malvagità estrema » (*Das Böseste ist nöthig zu des Uebermenschen Bestem*)[10].

Il processo di questa *reductio ad fundamentum* sembra confuso e macchinoso, ma le tappe si pongono con evidenza: nichilismo, morte di Dio, volontà di volere, volontà di verità e Superuomo, ed infine « volontà di potenza » (*Wille zur Macht*)[11] ch'è la formula più conosciuta di questo trasferimento dell'Assoluto da Dio al Superuomo: un'espressione che attesta ad un tempo il radicale ateismo di Nietzsche ed insieme la sua trasformazione dell'ideale cristiano che l'uomo dev'essere più che uomo, simile a Dio. Al posto dell'intelletto è messa la volontà come l'essere della coscienza; quindi al posto di Dio deve essere il valore (*Wert*) e l'uomo diventa il creatore di valori col Superuomo mediante la « volontà di potenza »: di qui è sorta prima la « filosofia dei valori » (*Wertphilosophie*) e più recentemente l'esistenzialismo ateo, come presto si dirà. L'importanza di Nietzsche per la dissoluzione del mondo liberale borghese è pari quindi a quella di Feuerbach-Marx in quello proletario, ma si volge in senso antitetico. La volontà di potenza è la vera « essenza del mondo », la « essenza della vita » che si attua e si deve attuare come trascendimento, emergenza, dominio... in forme sempre ascendenti[12]. Questa dottrina del *Wille*

---

[10] *Also sprach Zarathustra*, IV Teil, Vom höheren Menschen 5; Musarion XIII, p. 365.

[11] I primi testi espliciti sulla trasformazione del *Wille zur Wahrheit* in *Wille zur Macht* risalgono agli anni 1884-85. Il *Wille zur Macht* viene messo a fondamento della dottrina dell'« eterno ritorno del simile » (*ewige Wiederkunft des Gleichen*) e costituisce perciò la essenza dell'essere (cf. *Die neue Aufklärung*, Ges. Werke, Bd. XIV, p. 283 ss.).

[12] Cf. gli accenni di *Jenseits von Gut und Böse* del 1885 (Ges. Werke, Bd. XV, p. 111) e *Zur Genealogie der Moral* del 1887 (ibid., p. 343). L'opera postuma *Wille*

zur Macht sembra costituire l'ultimo traguardo del pensiero di Nietzsche al quale egli dedicò le ultime energie prima di cadere nelle tenebre: ossia esprime a un tempo l'ateismo radicale del principio d'immanenza in quanto l'essere è a discrezione dell'uomo e l'uomo fa in-e-da se stesso il cominciamento, e in quanto il fondamento dell'essere s'identifica coll'impulso della soggettività umana ch'è la volontà di potenza, senz'aver nulla alle spalle, né davanti a sé: essa, si può dire, trascina con sé avanti a sé l'essere ch'essa crea come valore [13]. Morte di Dio, Superuomo, Volontà di potenza ed Eterno ritorno... sono le tappe di Nietzsche per l'affermazione dell'essere come manifestarsi della coscienza umana nella forma del suo impulso originario.

Quindi per Nietzsche Dio è morto... perché è stato ucciso — dagli uomini s'intende — e il motivo ch'è indicato è « ... la sua compassione verso gli uomini » che non conosceva alcun « pudore » (*Scham*). Egli vedeva tutto il fallimento segreto e la bruttura e l'uomo non può sopportare che viva un simile « testimonio ». In parole più dirette: l'uomo moderno ha concepito la libertà e l'esistenza di Dio come antitetiche, se c'è l'una non c'è l'altra, ed ha scelto la libertà; ossia Nietzsche, come si è accennato, ha portato il principio dell'immanenza alla sua origine ch'è la sua conclusione: se il *cogito* è il principio dell'essere e l'essere è il divenire della coscienza, *cogito* si identifica con *volo*, che non è volere astratto o volere il proprio annientamento ma mediante l'annientamento dell'altro — di Dio prima, e poi dell'umanità inferiore ch'è gregge (*Herde*), massa, canaglia — realizzare il Superuomo che deve prendere il posto lasciato vacante da Dio.

Quale il significato di questo « ateismo » catartico, della estromissione di Dio perché viva il Superuomo? Non è facile nella selva di questo pensiero che si dà per aforismi, immagini e paradossi, che si accavallano come le onde di un mare in tempesta, trovare o presentare una risposta lineare, e l'imbarazzo tormenta ancor oggi gli

---

zur Macht non sarebbe autentica ma una compilazione [della sorella Elisabetta e di P. Gast.] dal *Nachlass* (cf. K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, München 1958. Nella sua nuova edizione delle opere di Nietzsche lo Schlechta ha riordinato questo materiale: *Nietzsches Werke*, Hanser Verlag, München 1956, Bd. III, pp. 1393-1432).

[13] « Die Wesenseinheit des Willens zur Macht kann nichts anderes sein als er selbst. Sie ist die Weise, wie der Wille zur Macht als Wille sich vor sich selbst bringt » (M. Heidegger *Nietzsches Wort...*, l. c., p. 224). Al « pessimismo dei deboli » di Schopenhauer, Nietzsche ha sostituito il « pessimismo dei forti » (ibid., p. 207).

interpreti [14]. Sembra certo comunque che Nietzsche ha voluto eliminare l'antica metafisica e la teologia cristiana per far posto alla nuova concezione dell'essere come « vita » (*Leben*), ch'è data precisamente dalla trasformazione di tutti i valori grazie al Superuomo in cui si attua la « volontà di potenza » [15]. Che poi Nietzsche, nel determinare la precisa qualità dell'essere che il Superuomo deve realizzare, accentui i valori del progresso della storia e faccia emergere i grandi personaggi o piuttosto intenda concepire l'uomo in funzione del « progetto » di una unità sempre più aderente della volontà dell'uomo con la Natura [16], non è facile decidere e personalmente pensiamo che ambedue le interpretazioni si possano difendere ed esse costituiscono una nuova faccia dell'ambiguità e dell'insanabile disagio del principio di immanenza. Grazie a tale ambiguità non sorprende che l'ateismo di Nietzsche abbia potuto ispirare indirizzi così opposti come l'edonismo dannunziano, la frenesia razziale del nazionalsocialismo e sia oggi tornato in auge nell'esistenzialismo tedesco. Da un punto di vista comprensivo si può considerare Nietzsche, come ha fatto Engels per Feuerbach, cioè il punto di arrivo della filosofia tedesca (e, con essa, del principio d'immanenza) nella linea: ... Kant-Goethe-Lessing-Herder-Fichte-Hegel-Schleiermacher... come celebrazione della vita che si attua nell'uomo [17]. Il « furore » polemico di Nietzsche contro la religione, e più precisamente contro l'ammissione di un Dio personale, creatore, provvidente... che prepara per l'uomo una vita futura, avreb-

---

[14] Secondo qualcuno non si tratterebbe di « banale empietà » (cf. K. Jaspers, *Nietzsche*, III ed., Berlin 1950, p. 250).

[15] Per questo *Also sprach Zarathustra* è stato accostato alle *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* di Schelling (1809), alla *Phänomenologie des Geistes* di Hegel (1807) e alla *Monadologia* di Leibniz (1714), le quali non sono puramente opere di metafisica (M. Heidegger, *Nietzsches Wort...*, l. c., p. 233).

[16] Per la discussione dell'interpretazione heideggeriana, v. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960. L'interesse di Heidegger per Nietzsche è in un crescendo continuo: cf. *Sein und Zeit*, § 76 e dopo il saggio cit. di *Holzwege*, il vol. di lezioni *Was heisst Denken?* ch'è un commento al testo enigmatico: « Il deserto cresce... (*Die Wüste wächst*); guai a colui che in sé cela deserti » di Zarathustra (Bd. XIII, p. 385); cf. ora il commento di questa poesia, nella linea di Heidegger, da parte di K. H. Volkmann-Schluck, *Niezsches Gedicht: « Die Wüste wächst, weh dem, der Wüsten birgt... »*, Frankfurt a. M. 1958.

[17] Cf. W. Ter-Georgian, *F. Nietzsches Stellung zur Religion*, Diss., Halle a. S. 1914, p. 84 s. L'A. si richiama anche al Lange, all'Ueberweg, all'Eucken fautori, come Nietzsche, di una specie di « religione dell'umanità ».

be il significato ed il valore di un « giudizio storico » sul processo della cultura moderna: « In Nietzsche noi vediamo ch'egli identifica con un'acuta sensibilità il destino nascosto della sua epoca con il suo proprio destino, con la sua propria esistenza pensante. In quanto Nietzsche con una estrema esclusività assume per se stesso questo destino, egli diventa come una bocca profetica od un segno rivelatore di quest'evento del mondo che molti trascina nell'oscurità, che egli chiama la morte di Dio » [18]. Con una terminologia più efficace si potrebbe dire che la sua lotta alla religione e al cristianesimo fu l'effetto di un « trauma psichico » il quale, sotto la negazione di Dio, nasconderebbe una profonda religiosità delusa e insoddisfatta la quale cerca il suo sfogo nella proclamazione del *Wille zur Macht* come pienezza di vita. È il punto che merita una particolare attenzione.

Simile giudizio meriterebbe anche la critica in particolare al cristianesimo e a Cristo stesso nel celebre *Anticristo*: a questo riguardo Jaspers ha raccolto una ricca messe di espressioni poco note di Nietzsche in cui si fa l'esaltazione di Cristo e del cristianesimo, le quali dovrebbero bilanciare quelle negative più note [19]. La negazione del cristianesimo è in Nietzsche una conseguenza della negazione di Dio: di qui la negazione di ogni verità, di ogni morale, di una storia del mondo... e di qui la necessità di riprendere da capo. Così il nichilismo e la disperazione sono — come in Kierkegaard, ma con dialettica opposta — il punto di partenza per risalire la china dell'essere perduto: in particolare Nietzsche oppone a Cristo il pagano Dionysos, ma ammira in Cristo il rifiuto della morale ufficiale (farisaica). Jaspers pensa che Nietzsche mirasse ad una nuova sintesi dell'ideale pagano e cristiano con l'apparizione della eccezione ch'è il Superuomo: « un Cesare romano con l'anima di Cristo » [20]. In questa pretesa religiosità dell'ateismo si tratta però, a nostro avviso, di « reminiscenze » di un mondo culturale ancora troppo vicino, più che di un'effettiva richiesta religiosa che può porsi e attuarsi soltanto con la trascendenza.

---

[18] B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958, p. 19 s. In un senso più profondo, secondo l'A., l'ateismo di Nietzsche esprime la « possibilità » della libertà che ha l'uomo di negare Dio (p. 37): la possibilità ch'è data all'uomo di lottare con Dio.

[19] K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1948, p. 5 ss.

[20] K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 75.

2

LA « MORTE DI DIO » COME GIUDIZIO DI STRUTTURA DEL « COGITO » MODERNO

Per un giudizio di contenuto e di forma circa il significato dell'ateismo di Nietzsche bisogna prendere il suo punto di vista ch'è d'interpretare l'essere a partire dalla vita (*aus dem Wesen des Lebens*): la vita esiste cioè vive come riferimento a se stessa, ha il principio di essere in se stessa ed esprime perciò l'essenza dell'essere nella sua totalità. La vita di cui si parla non riguarda propriamente la vitalità immediata e naturalistica, ma riporta al fondamento e all'origine prima dell'essere così che questo viene concepito come movimento incessante di ascesa, come « divenire » (*Werden*). Questo divenire intensivo dal punto di vista del soggetto viene concepito come « volontà di potenza » che si attua in-e-mediante il Superuomo. Dal punto di vista dell'oggetto, ch'è la storia come un Tutto, esso è indicato con la formula eraclitea, accettata dal mondo classico, dell'« eterno ritorno del simile »: il sapere dell'uomo ossia la verità dell'essere si ha nell'intranearsi in questo divenire in cui si attua la vita che lo sviluppo della civiltà occidentale, corrotta dall'idealismo platonico, ha obliato per realizzare il mondo vuoto delle idee e delle categorie [1]. È questo mondo vuoto ed i valori illusori che gli appartengono che vanno negati, svalutati, capovolti... perché viva il Superuomo. Si tratta quindi anzitutto del significato da dare al « nichilismo » di Nietzsche e con ciò alla proclamata « morte di Dio ». Ora proclamando la vita come fondamento, egli ha voluto eliminare il dualismo della concezione platonico-cristiana del mondo intelligibile come principale e reale

[1] « *Der Glaube an die Vernunft-Kategorien* ist die Ursache des Nihilismus, wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, *welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen* » (F. W. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, ed. K. Schlechta, München 1957, Bd. III, p. 678).

e del mondo sensibile come secondario e apparente[2] ... per dare alla vita la sua piena espansione e affermazione di se stessa: l'attacco di Nietzsche contro il cristianesimo attacca la concezione che Dio sia l'Essente supremo (*das Seiendste*) nel senso di Causa prima e che il mondo sia creato da Dio e dipenda dalla sua volontà, secondo una precisa tradizione teologico-filosofica. A questo modo la proclamazione nietzschiana della « morte di Dio » non sarebbe affatto « ateismo » in senso reale ma polemico soltanto. Nietzsche perciò nega e rifiuta la fede nell'esistenza di Dio ossia in un Dio « essente » (*an « seienden » Gott*) nel modo come sempre — secondo questi critici — Dio è anche stato pensato, dimostrato, rappresentato e creduto, poiché egli protesta che Dio, quand'è vero Dio, deve restare il vero essere...: perciò il Divino (*das Göttliche*) diventa d'ora in poi una condizione (*Zustand*) della vita, di quella vita cioè la quale in conformità delle concezioni dell'eterno ritorno del simile è il vero essere di ogni essente in forma d'incondizionata affermazione di se stesso. Questo pertanto non sarebbe affatto « ateismo », ma esattamente il suo opposto. Infatti un giudizio di fondo della questione dovrebbe prima chiarire le due questioni: 1) Come si viene a prospettare l'essere stesso, una volta che l'essere dell'essente è trasferito nell'essenza della vita ossia è interpretato in funzione della vita? 2) Come si prospetta l'essenza di Dio, quando il divino diventa la condizione suprema della vita? [3]. Afferrato il criterio e il contesto esegetico, l'ateismo svanirebbe.

Ed è precisamente in funzione di questo criterio e contesto che invece l'ateismo nietzschiano è parte operante e conclusione insieme del suo nichilismo. È vero che Nietzsche si ribella a un determinato tipo di cultura e civiltà ch'è quello dell'intellettualismo platonico al quale egli intende sostituire la sua *Lebensanschauung*, ma è anche altrettanto certo che Nietzsche opera la sua critica e presenta la sua « sostituzione » muovendo dal principio moderno d'immanenza, dal

---

[2] « Die obersten Ziele, die Gründe und Prinzipien des Seienden, die Ideale und das Übersinnliche, Gott und die Götter — all das ist im vorhinein als Wert begriffen. Wir fassen daher Nietzsches Begriff vom Nihilismus erst dann zureichend, wenn wir wissen, was Nietzsche unter Wert versteht. Von hier aus verstehen wir das Wort "Gott ist tot" erst so, wie es gedacht ist » (M. Heidegger, *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 209).

[3] È la tesi di K. Heinz Volkmann-Schluck (cf. *Zur Gottesfrage bei Nietzsche*, nel vol. *Anteile*. M. Heidegger zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1950, p. 232 s.).

cogito che nel suo cammino risolutivo si è affermato come *volo*[4]. L'essenza perciò del *Leben* nietzschiano è il *Wollen* ch'è principio di se stesso ed esclude perciò ogni altro principio, come l'esclude il *cogito*. E poiché nella filosofia moderna la coscienza fa il cominciamento da-e-con se stessa, il *cogito* è effettivamente un *volo* (un *volo* ch'è, secondo noi, a vuoto, com'è a vuoto il *cogito* preceduto dal nulla del dubbio). Si deve riconoscere perciò che l'essere dell'essente appare per la metafisica moderna come « volontà » senza eccezioni. Ciò è implicito già in Cartesio, ma diventa esplicito in Leibniz e costituisce l'essenza della metafisica moderna: ma, osserviamo subito, questa risoluzione dell'essere nel « volere » ovvero nell'affermazione dell'autocoscienza come « vita » può costituire la « ... rappresentazione-guida » (*Leitvorstellung*)[5] solo della filosofia e metafisica dell'immanenza per dissolvere e portare alla tomba la metafisica. È vero quindi che Nietzsche fa la « critica al tempo »; la sua non è però la diagnosi del medico bensì dell'ammalato anzi di un moribondo dello stesso male il quale pretende di guarire e di far guarire portando all'estremo la virulenza del bacillo della malattia.

Sul significato del nichilismo nietzschiano come dissoluzione degli ideali del razionalismo e illuminismo dell'Occidente, la critica più recente si va sempre più accordando. Meno evidente sembra l'accordo

---

[4] È anche il senso (metafisico) che dà Heidegger al tema nietzschiano della « vendetta » (*Rache*) come urgenza, istanza radicale, sull'essere la cui essenza è riportata nella « forma dal volere » (*Gestalt des Wollens*) e cita, come esemplari, le seguenti tre proposizioni di Schelling: « Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses (das Wollen) allein passen alle Prädikate desselben (des Urseyns): Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden [F. W. J. Schellings philosophische Schriften, Bd. I, Landshut 1809, p. 419]. Das Wort "Wollen" nennt hier das Sein des Seienden im Ganzen. Dieses ist Wille. [...] Was Leibniz denkt, kommt durch Kant und Fichte als der Vernunftwille zur Sprache, dem Hegel und Schelling, jeder auf seine Weise, nachdenken. Das Selbe meint Schopenhauer, wenn er seinem Hauptwerk den Titel gibt: Die Welt (nicht der Mensch) als Wille und Vorstellung. Das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht erkennt » (M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 113 s.). Identico testo e contesto in *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, p. 35 s.; v. ora l'esposizione sistematica nell'opera maggiore: *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. I, p. 44 ss. (*Das Sein des Seienden als Wille in der überlieferten Metaphysik*, con i soliti richiami a Schelling e ad Hegel), p. 70 ss. (*Wille und Macht*), pp. 467 ss., 648 ss.

[5] Cf. ancora M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, l. c., p. 117.

sui rapporti fra questo nichilismo e l'ateismo di fondo, ch'esso da una parte presuppone precisamente come attività di dissoluzione e che dall'altra invece costituisce nella forma di « volontà di potenza »: a noi sembra che interpretare l'ateismo di Nietzsche soltanto come ritorsione polemica, ossia solo come critica al « Dio dei filosofi », al Dio ebraico e della teologia o di una ontologia morale o ontologica [6], sia uno sfuggire alla questione essenziale. Essa consiste in sé e per sé nel chiedersi se l'uomo può porre in forma adeguata il problema dell'essere ossia della verità, della giustizia... senza dover porre il problema della trascendenza, non qualunque (fenomenologica, storica...), ma precisamente di quella teologica nel senso dell'ammissione di Dio ch'è l'Essere per essenza e principio degli enti: ora un'ammissione simile manca non solo in Nietzsche, ma a nostro avviso in chiunque resti fedele alla tesi della priorità della coscienza sull'essere. Ovvero il problema di Dio diventa impossibile, senza senso, inutile (come dice Sartre), diventa una formula retorica estranea alla filosofia che può presentarsi al più come una ontologia ma mai come metafisica. Il contestare come fa Heidegger (al Baeumler e a Jaspers) che il nocciolo del pensiero di Nietzsche non è nella dottrina eraclitea dell'« eterno ritorno del simile », ma nella positività del *Wille zur Macht* ossia nel superamento del platonismo sotto tutte le forme per ottenere alla fine l'essere nella sua primordiale esigenza [7], è anch'esso in fondo un passare a lato della questione essenziale: del come cioè si possa parlare di un'ontologia senza il « fondamento » di una metafisica, a meno che il fondamento di siffatta ontologia pura non sia l'apparire stesso come mera presenza presentificantesi.

Non riusciamo perciò a comprendere la sicurezza con cui alcuni critici recenti affermano che Nietzsche non combatte Dio come tale, né nega la sua esistenza, ma intende solo demolire una concezione inadeguata di Dio, ossia ch'egli combatte solo il « Dio dei filosofi »... non « quello di Abramo e Giacobbe ». Egli combatterebbe — secondo quest'interpretazione — solo l'Essere pensato dalla metafisica e presentato come Dio così che la proclamata « Morte di Dio » significa l'abolizione di un siffatto Dio ossia di una particolare figura (*Gestalt*) dell'ontologia: perciò la passione della sua lotta contro il cristianesimo non procede in fondo dall'odio contro Dio, ma dal pensiero dell'es-

---

[6] Così, p. es., sembra limitare E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, ed. cit., p. 140 ss.

[7] Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. I, p. 29 ss.

sere che sperimenta una nuova trasformazione [8]. Però sta di fatto, osserviamo, che Nietzsche porta alla sua risoluzione il principio d'immanenza ossia l'affermazione dell'orizzonte umano come fondamento dell'essere. Ed è proprio questa la posizione radicale di « ateismo », non della filosofia in sé (Fichte) o di ogni filosofia come tale, ma della filosofia moderna la quale fa coincidere precisamente l'essere con la presenza *di* coscienza secondo l'esigenza primordiale del *cogito* qual è stata chiarita nella celebre descrizione della struttura della coscienza fatta da Hegel nella piccola « Einleitung » alla *Phänomenologie des Geistes*. E Nietzsche ha rifiutato in blocco Dio, la trascendenza, l'immortalità, la vita futura, la Buona Novella del Cristianesimo ed ha celebrato unicamente le gioie, le lotte ed i trionfi della vita del tempo.

Si potrebbe dire che se Nietzsche elimina il trascendentale teologico ossia di contenuto, mantiene ed esalta il trascendentale strutturale ossia la creatività della coscienza: al posto della teodicea o giustificazione di Dio egli mette l'« apologia dell'uomo », e al posto dei valori trascendenti i valori creati dall'uomo come poeta, come pensatore, come amore, come potenza... Eliminata la trascendenza, non si tratta di fare dell'uomo il nuovo Dio, l'Assoluto: l'uomo è un essere finito e limitato, e sarebbe un nuovo errore secondo Nietzsche concepire l'uomo come infinito. Dopo la soppressione di Dio e dei valori connessi con la trascendenza l'uomo ha il campo libero, egli diventa il creatore di nuovi valori, ma si tratta di una creatività finita la quale è tanto più operativa quanto più l'uomo nella sua attività di poeta, pensatore, artista... si rapporta al fondamento. Le cose come tali si trovano tutte nello stesso piano, non determinano dimensioni o gradi di valore: solo l'attività umana, il *quantum* della sua volontà di potenza, è fonte e criterio unico di valore. La metafisica cede il posto, in quest'apologia dell'uomo, a quella ch'è stata poi detta l'antropologia filosofica: essa si propone di riportare l'uomo dall'accettazione passiva dei valori alla vita originale che da sé progetta i propri valori, ossia al ricupero della propria creatività obliata e celata. Una

---

[8] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, ed. cit., p. 147. Lo stesso A. conclude: « Der Gedanke vom Tode Gottes ist einmal eine geschichtliche Interpretation der modernen Lage des Menschen als der Ankunft des Nihilismus und dann eine radikale Kritik von Religion, Moral, Philosophie, im Weltalter der Metaphysik, - welche Kritik das Drama vom Sterben Gottes vollenden soll, um einem neuen furchtbaren und schrecklich schönen, einen " tragischen " Anblick der Welt zu eröffnen » (p. 151).

volta che l'uomo si è conosciuto come il principio creatore e ponente dei suoi valori, egli ha ottenuto la possibilità di porre ora espressamente nuovi valori. Di qui l'attacco di Nietzsche contro ogni morale, contro la morale cristiana in particolare, perché egli ritiene la morale solidale con la metafisica. Ma di qui segue insieme, lo riconoscono anche i suoi espositori più benevoli, la sua diffidenza contro la filosofia in generale e contro la sua stessa filosofia, anzi contro lo stesso concetto di verità. Ciò che conta è la vita e il suo espandersi fiorente e impetuoso, e la vita è in pericolo se si affida alla verità, all'essere in generale: non si tratta quindi ancora di un nuovo concetto di verità teoretica da sostituire all'antico, ma della diffida della verità in se stessa per esaltare la vita che assume in sé la verità. E non a torto, in questa rivendicazione della libertà dell'uomo, « Nietzsche pensa alla filosofia tedesca e ad Hegel in particolare » [9]: allora non deve neppure sorprendere che l'esistenzialismo tedesco abbia trovato in Nietzsche il ponte ideale del passaggio al nuovo concetto di libertà come esistenza.

A nostro avviso pertanto il « valore positivo » di Nietzsche per la nostra indagine è incomparabilmente superiore a quello inteso dai suoi recenti apologeti che lo vogliono scagionare dall'accusa di ateismo, dando così alla sua opera un contenuto puramente culturale ed al suo pensiero un intento semplicemente storicistico. Per noi invece esso ha un'importanza storica veramente risolutiva, ossia catartica ed escatologica, rispetto al dramma del pensiero moderno e del formalismo occidentale in generale: il « nichilismo » ch'egli intravede e denunzia al fondo della filosofia a cominciare da Socrate, la condanna ch'egli fa del « mondo ideale » nella forma sia della filosofia come della religione, è nell'interpretazione che veniamo svolgendo la condanna della sovrapposizione dell'essere ideale all'essere reale... ma anche una condanna — aggiungiamo subito — ch'egli fa dall'interno del pensiero moderno, vittima anch'egli dell'errore che vuol combattere. Egli non conosce altro significato dell'« essere » che quello di « vita » perché pensa rozzamente all'idea e alla rappresentazione [10] dell'essere ossia a subordinare l'essere alla coscienza, come essere animato, come volere,

---

[9] Cf. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, ed. cit., p. 160.

[10] « Das Sein - wir haben keine andere Vorstellung davon als " *Leben* ". - Wie kann also etwas Totes " sein "? » (*Aus dem Nachlass...*, ed. cit., Bd. III, p. 483). La pubblicazione postuma, con le divisioni e i titoli dei 4 libri, di questa massa di pensieri apparsi sotto il titolo di *Wille zur Macht*, col quale è entrata nella cultura

agire, divenire [11]... Entusiasta di Eraclito, perché aveva scoperto la dottrina della legge nel divenire e del gioco nella necessità e quindi la celebrazione della vita nel gioco dei contrari, Nietzsche è molto guardingo con Parmenide, il pensatore dell'essere come immutabile presenza che non conosce il « fu » e il « sarà » e attribuisce la verità unicamente all'intelletto relegando le varie e mutevoli percezioni dei sensi nel mondo delle illusioni. A questo Essere parmenideo ch'egli intende come la *essentia* astratta e possibile, Nietzsche contrappone la critica di Aristotele — e di tutti gli avversari dell'argomento ontologico (S. Tommaso, Kant...) — secondo la quale dalla semplice *essentia* non può derivare la *existentia* [12]: ma in questa critica Nietzsche ha perduto l'Essere parmenideo che non è più pensato come atto ma come contenuto (*essentia*), secondo l'essenzialismo aristotelico. Per lui « essere » è un concetto completamente vuoto e in fondo vuol dire semplicemente « respirare » (*atmen*) e mostra perciò già nell'etimologia del termine la più miserabile origine empirica. Perciò Nietzsche abbandona la verità immutabile dell'essere parmenideo e opta per il divenire eracliteo ovvero trasferisce la verità dell'Essere nel divenire: così egli trasfigura il mondo della parvenza illusoria della δόξα parmenidea nel mondo della realtà ch'è quella dell'eterno ritorno (del simile). Un movimento puro, senza le sovrastrutture metafisiche e teologiche della dialettica idealistica: l'esistenza non può essere che unidimensionale, presenza del presente.

Anche il discorso di Nietzsche resta pertanto nella piattaforma del pensiero moderno ch'egli porta alla sua « risoluzione »: quindi anche il discorso *con* e *su* Nietzsche deve porsi su questa piattaforma ed allora il suo significato non può essere ambiguo. Egli non può accettare il mondo sovrasensibile e la realtà di Dio che ne è il Principio, perché la coscienza deve attuarsi come vita e all'interno della coscienza non si può concepire altra dimensione che quella della vita ossia dell'irrompere dell'immediatezza, dell'affermarsi della volontà di vita, come volontà di volontà, volontà di potenza... Si tratta che la

---

europea, non è opera di Nietzsche ma tale titolo è in contrasto col suo contenuto disparato e vario (cf. K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, München 1958, pp. 87 ss., 110; v. le prove e le documentazioni nell'ed. cit., Bd. III, pp. 1393-1423).

[11] « *Sein* als Verallgemeinerung des Begriffs "*Leben*" (atmen), *beseelt sein, wollen, wirken, werden* » (*Aus dem Nachlass*..., ed. cit., Bd. III, p. 548).

[12] Cf. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, §§ 9-13, ed. K. Schlechta, Bd. III, spec. p. 388 ss.

coscienza come volontà si costituisce nel divenire con un « salto » (*Sprung*): in Marx l'*Ich denke überhaupt* era volontà economica, positiva quindi nel suo risultato; in Sartre il *cogito* della libertà diventa radicalmente attività nientificante, in Nietzsche, che vuol superare il pessimismo di Schopenhauer, la coscienza vuole adeguare la vita e adeguarsi all'impeto della vita cogliendola prima che sia fatta svanire nei dualismi e nelle opposizioni della riflessione. È questa per l'appunto l'« innocenza del divenire » (*Unschuld des Werdens*) che costituisce a suo modo una caratteristica « cadenza radicale » del principio moderno o della filosofia formale in genere: ciò è espresso del resto dalla reduplicazione interna che si osserva nelle formule ora indicate e che si riassumono nella formula elementare di volontà di volere (*Wille zum Willen*) che deriva per filiazione diretta dall'altra che « ...la verità della coscienza è l'autocoscienza ». Perciò, in questo divenire, la volontà non si muove ad altro ma diventa se stessa, procede sempre in se stessa, verso ciò ch'è essa stessa... e per questo è « volere il volere » ed è « volontà di volere » ossia di autoaffermazione che s'intensifica mediante se stessa nel progetto di un indefinito accrescimento di potenza. Il « salto » di cui parla Nietzsche non è allora diverso nel fondo da quello di Hegel: come questo è il « ritorno » che l'Assoluto fa in se stesso mediante il superamento dialettico del finito, riconosciuto come suo momento e sua parvenza, così il *Wille* diventa o tende a diventare il *Wille zum Willen* ossia potenziazione infinita del proprio attuarsi il cui oggetto non è né fuori né altro ma precisamente l'attuarsi stesso della volontà in se stessa [13] e la sicurezza che questa è l'unica certezza garante di se stessa.

L'interpretazione positiva del nichilismo nietzschiano ha oggi per patrono principale lo stesso Heidegger che si fa forte della dichiarazione di Nietzsche: « La mia filosofia è un *platonismo capovolto*; quanto più m'allontano dal vero essere tanto meglio. La vita in divenire come scopo ». Ma capovolgere il platonismo significa capovolgere il criterio di verità ossia collocare il sensibile al posto dell'intelligibile, respingere l'idea e l'intelligibile come finzione e proclamare la realtà del sensibile nel flusso dell'immediatezza e della vita. Di qui

---

[13] Ne dà la formula precisa l'Heidegger nel suo commento: « Was der Wille will, erstrebt er nicht erst als etwas, was er noch nicht hat. Was Wille will, hat er schon. Denn der Wille will seinen Willen. Sein Wille ist sein Gewolltes. Der Wille will sich selbst » (*Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege*, l. c., p. 216).

la *destructio metaphysicae* e di ogni tentativo di restituire la « cosa in sé » per affidarsi unicamente alla parvenza pura (*Schein*); di qui anche il capovolgimento della nozione di verità ch'è interpretata ora come una « forma di errore » [14]. La verità ha ora il senso di « errare » nello scorrere e tumultuare della vita: è la considerazione radicalmente estetica della vita che raccoglie l'esito finale della filosofia occidentale nel suo doppio aspetto negativo e positivo. Quando perciò Heidegger afferma che la proposizione « Dio è morto » non è un'affermazione di ateismo ma la formula per l'esperienza fondamentale di un evento della filosofia occidentale [15], ossia un risultato storico semplicemente che può e dev'essere raddrizzato od almeno che non può escludere questo compito al filosofo del futuro, ciò riguarda il filosofo del futuro e non Nietzsche. Nietzsche ha condannato per platonismo qualsiasi posizione di trascendenza e l'espressione « Dio è morto » è inequivocabile: essa non è statica ma dinamica poiché significa ed esige di essere integrata con « ... e non può risorgere »! E perciò anche il suo nichilismo è dinamico come quello di Marx per l'avvento dell'uomo nuovo, ossia pone la simultanea proclamazione della svalutazione di tutti i valori dell'aldilà e della rivalutazione dei valori dell'aldiqua di cui unicamente l'uomo è il fondamento e il ponente, la misura e il compimento. Nietzsche ha ripercorso, come Marx, il cammino della fenomenologia hegeliana ma in senso inverso ossia ritornando dalla sfera della ragione e dell'intelletto a quella puramente vitale sensibile, non nel senso certamente della coscienza ingenua ma nella potenziazione

---

[14] « *Wahrheit ist die Art von Irrthum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt » (*Wille zur Macht*, Musarion XIX, p. 19).

[15] « Das Wort "Gott ist tot" ist kein atheistischer Lehrsatz, sondern die Formel für die Grunderfahrung eines Ereignisses der abendländischen Geschichte » (M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. I, p. 183). Meno complicata è l'interpretazione di Jaspers: « Nietzsche sagt nicht: es gibt keinen Gott, auch nicht: ich glaube nicht an Gott, sondern: Gott ist tot. Er meint einen Befund der gegenwärtigen Wirklichkeit festzustellen, wenn er hellsichtig in das Zeitalter und das eigene Wesen blickt » (*Nietzsche*, III Aufl., Berlin 1950, p. 247; cf. *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1947, p. 53). In una lettera del 1866 al barone de Gersdorff, Nietzsche ironizza sulle seguenti posizioni presentategli dal Deussen perché le confutasse: « *Potrebbe* darsi che ci fosse un Dio, questo Dio *potrebbe* allora essersi rivelato, e questa rivelazione *potrebbe* essere contenuta nella Bibbia. Oh Brahma! Bisogna proprio stabilire il corso della propria vita su simili possibilità!? Ed egli vuole ancora ch'io gliele confuti! » (apud: G. Walz, *La vie de F. Nietzsche d'après sa correspondance*, Paris 1932, p. 112).

di ciò che il principio d'immanenza aveva significato nella formazione dell'uomo moderno.

L'interpretazione dell'ateismo di Nietzsche allora può restare enigmatica e ambigua, ma si tratta dell'ambiguità dell'essere ch'è propria del principio d'immanenza il quale d'altra parte, se è preso alla sua origine com'è nel piano della presente ricerca, non può lasciare dubbi. La lettura di Nietzsche, fatta in questa chiave essenziale, diventa effettivamente ciò che anche Heidegger insinua ossia la risoluzione del pensiero moderno come « giudizio storico »: « Perché oggi l'ateismo?: " il Padre " in Dio è respinto radicalmente; altrettanto " il Giudice ", " il Rimuneratore ". Parimenti la sua volontà libera: Egli non ascolta; e anche se ascoltasse, non saprebbe aiutare, non saprebbe comunque aiutare. Il peggio è ch'Egli sembra incapace di comunicarsi chiaramente: è Egli oscuro? È questo che in molti discorsi, chiedendo e ascoltando, ho scoperto come causa del tramonto del teismo europeo; mi sembra che l'istinto religioso è fortemente in aumento, ma ch'esso respinge con profonda diffidenza la soddisfazione [soluzione] teistica » [16]. Segue la diagnosi dell'istanza anticristiana e atea del pensiero moderno: « Infatti che fa in fondo tutta la filosofia moderna? A partire da Cartesio [...] l'attività di tutti i filosofi si risolve in un attentato contro l'antico concetto dell'anima, sotto l'apparenza di una critica al concetto [del rapporto] di soggetto-predicato. Ciò significa un attentato contro il presupposto fondamentale della dottrina cristiana. La filosofia moderna, in quanto è scetticismo conoscitivo, mascherato o aperto, è *anticristiana*: anche se, a dirlo per gli orecchi più fini, non è antireligiosa » [17]. È forse questo secondo testo che ha suggerito a Heidegger l'interpretazione positiva, e ciò che c'è di plausibile in questa interpretazione è il fatto che per Nietzsche l'ateismo non è un punto di arrivo, la conclusione di una dimostrazione, ma un punto acquisito e un punto di partenza; l'ateismo è sinonimo di nichilismo, è solidale con l'abbandono della trascendenza dell'Essere e col ricupero che finalmente l'uomo ha fatto di se stesso e del mondo sensibile, della vita su questa terra che unicamente è fatta per lui contro le illusioni dello spirito e dell'aldilà.

Nietzsche è nella linea di Feuerbach, se si bada alla dissoluzione

---

[16] F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 53, Schlechta II, p. 615; Musarion XV, p. 73.

[17] F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 54, Schlecta II, p. 615 s.; Musarion XV, p. 73 s.

dell'Assoluto hegeliano nella realtà dell'uomo, ma il significato della sua risoluzione è più radicale e s'avvicina di più a Bauer ed a Marx [18]: egli infatti vede nella religione in generale (e nel cristianesimo in particolare) non una tappa della manifestazione dell'essere umano ma una deviazione, anzi la forma di alienazione più perniciosa e la causa della « disumanizzazione » dell'uomo e della sua infelicità sulla terra. Dio, come creatore e giudice dell'uomo, è l'annientatore della sua libertà, le leggi divine sono le sue catene e la religione è la sua prigione...: solo l'uomo può dare le leggi all'uomo ed è questo il significato della rivoluzione moderna, restituire all'uomo la sua libertà dalla negazione teologica. In questo senso ha insistito il Löwith: « Le dottrine di Nietzsche della " morte di Dio ", del " nichilismo " da essa derivante, un nichilismo che esige il superamento dell'uomo cristiano nel *Superuomo*, e infine la dottrina del *mondo*, che in quanto natura rappresenta una " volontà di potenza " che vuole se stessa e un " eterno ritorno delle medesime cose ", non costituiscono dei frammenti dottrinali nel senso tradizionale, bensì rientrano nell'unico *tentativo* di " rifidanzamento " col mondo, dal quale avevamo divorziato in seguito alla lotta vittoriosa del cristianesimo contro la venerazione pagana del cosmo » [19]. Non si tratta più, come in Feuerbach, di un semplice cambio di segno, di sostituire l'uomo dove Hegel pone Dio e l'Assoluto ma di contrapporre l'uomo e l'umano dove la religione e la filosofia teologizzanti parlano di Dio ossia di « costruire » l'uomo sulla e mediante la negazione di Dio: con Nietzsche quindi, non meno che con Marx, l'ateismo intende essere *positivo* ossia costruttivo e radicale, ossia esso non si esprime tanto come negazione (di Dio) quanto come affermazione della libertà (dell'uomo). Per strano che possa apparire, ci sembra che il significato della negazione in Nietzsche non riguardi tanto la sfera teologica, ch'era stata già liquidata dalla sinistra hegeliana, quanto la morale ossia l'ultima ed estrema remora della libertà [20]: in

---

[18] Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, II Aufl., Stuttgart 1950, p. 373.

[19] K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*..., ed. cit., p. 103.

[20] « La révolte, avec lui, part du " Dieu est mort " qu'elle considère comme un fait acquis; elle se tourne alors contre tout ce qui vise à remplacer faussement la divinité disparue et déshonore un monde, sans doute sans direction, mais qui demeure le seul creuset des dieux. [...] Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu. Il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps. Il a, le premier, compris l'immensité de l'événement et décidé que cette révolte de l'homme ne pouvait mener à une renaissance si elle n'était pas dirigée » (A. Camus, *L'homme révolté*, Paris 1951, p. 91).

questo senso egli si oppone anche al socialismo (ch'egli considera come una forma di « gesuitismo secolare ») in quanto contrappone al cristianesimo una sua morale ed ai valori trascendenti del cristianesimo una propria categoria di valori che dovrebbe garantire l'uomo dal « rischio » ch'è il suo destino. Perciò anche il suo pensiero si carica di un « escatologismo » storico ch'è ancora legato, come quello socialista, alla concezione cristiana di una liberazione dell'uomo dalla necessità; così anch'egli proprio come Marx, anche se per altra via, mentre pensa di affermare la libertà dalle catene teologiche, finisce per stringerla e costringerla con catene assai più dure e oscure...: Marx con quelle aleatorie della contesa economica, o lotta di classe; Nietzsche con quelle ancora più oscure del « divenire » affidato all'impeto senza scrupoli del Superuomo ossia all'irrazionale ed all'accettazione incondizionata del « risultato », della realtà di fatto, del processo storico...

Così tutto questo chiasso di ribellione e di libertà si risolve nell'accettazione, in tono minore, della filosofia hegeliana della storia, nella « giustificazione del male » o cacodicea che prende il posto della leibniziana teodicea; così anche l'*immoralismo*, come già l'ateismo, assume un significato positivo, quello dell'affermazione dell'impeto della vita. Bisogna però tener presente, e l'osservazione non ci sembra di poco conto per la nostra interpretazione dell'ateismo moderno, che l'affermazione di cui si parla si attua anche in Nietzsche sul fondamento della negazione e non dell'immediatezza biologica o psicologica dell'istinto vitale, come ha interpretato probabilmente la *Lebensphilosophie*. La rivalutazione operata da Nietzsche col *Wille zur Macht* si richiama — e la sua opera ne fa esplicito testimonio — alle tappe decisive del pensiero moderno: al *cogito* cartesiano, all'autonomia della libertà kantiana, alla dialettica hegeliana spogliata del suo meccanismo formale: soprattutto all'impulso profondo della « coscienza » della *Phänomenologie* come attività nientificante, la quale ci fa comprendere perché il *Wille zur Macht* abbia il suo significato e fondamento in quanto si attua come *Wille zum Nichts* ossia in quanto l'essenza della volontà di vivere è di « volere il nulla » ossia di non fermarsi in nulla ma di essere in divenire e volere il divenire nella sua totalità come catena perfettamente saldata nella necessità (*amor fati*) [21]. Non è affatto esagerato allora chiamare Hegel e Nietzsche i due dioscuri (dopo Spi-

---

[21] K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935, p. 57 ss. (« Die Umkehrung des Willens zum Nichts in das Wollen der ewigen Wiederkunft »).

noza) dell'ateismo moderno: ambedue si affidano alla « enorme forza del negativo » e perciò proclamano la giustificazione della forza e della violenza e quindi del male come principio propulsore della storia, ambedue intendono superare l'antitesi di vero e di falso per affermare l'uguaglianza o equiparazione della verità e dell'errore.

È questa, come si vede, la via maestra del pensiero moderno nella sua corsa alla coerenza di cui Nietzsche costituisce una delle « stazioni » o punti di passaggio decisivo: l'importanza della sua opera, a voler andare a fondo, non è tanto nell'aver occasionato quei fenomeni di degenerazione estetica o politica quali il titanismo, l'estetismo assoluto, il nazionalsocialismo e simili [22]; quanto di aver chiamato la coscienza moderna al rendiconto finale senza possibilità di scuse o di appello. Ed è su questa linea, anzitutto e principalmente, che si può chiarire il significato e l'ambiguità dell'esistenzialismo contemporaneo.

---

[22] Cf., a questo riguardo, H.-H. Schrey, *Existenz und Offenbarung*. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz, Tübingen 1947, p. 39 s.; v. anche: J. Hommes, *Zwiespaltiges Dasein*. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg i. Br. 1953, p. 185 ss.

3

L'EVASIONE DALL'ASSOLUTO IN K. JASPERS

Attitudine ambigua di Jaspers — e tutto è ambiguo nella posizione negativa o affermativa del problema di Dio nel pensiero contemporaneo — rispetto al problema teologico: da una parte il momento della *Chifferschrift* costituisce ad un tempo il punto di arrivo ed insieme il fondamento per la convergenza di ogni riferimento della coscienza e Dio è presentato come la cifra suprema, la « cifra delle cifre » [1]. Se non che, e proprio perché il problema di Dio si presenta come la « cifra delle cifre », esso risulta dall'altro doppiamente impenetrabile e problematico, come cifra e come cifra delle cifre cioè cifra alla seconda potenza, ch'è la cifra indecifrabile per essenza quale deve essere un'intenzionalità assolutamente vuota com'è quella del *sum* cioè l'esistenza di coscienza nell'istanza della sua libertà originaria, che respinge ed esclude ogni determinazione di « contenuto ».

In questa situazione, la religione resta — come nella tradizione idealistica — uno stadio provvisorio e inferiore alla filosofia la quale ha per oggetto la dialettica della libertà umana e la libertà si stabilisce in se stessa e contiene se stessa, il suo rapporto non ottiene un senso positivo nell'orientamento al mondo (*Weltorientierung*) e Dio non può essere trovato nel mondo [2]. Anche Jaspers, come Nietzsche, respinge

---

[1] La dottrina della « cifra » intesa come puro « riferimento » che non si può mai costituire in « oggetto » è la chiave della filosofia di Jaspers (cf. *Philosophie.* Metaphysik, III ed., Berlin 1956, Bd. III, p. 128 ss.).

[2] « Es ist die harte Forderung, in der Leere der Welt zu ertragen, dass Gott nicht da ist wie irgend etwas in der Welt » (*Der philosophische Glaube*, München 1947, p. 103). Per una metafisica dell'*esse* come quella di S. Tommaso, Dio è presente al mondo « per essenza, per potenza e per presenza » (cf. *S. Theol.*, I, q. 8, aa. 1-3; cf. C. Fabro, *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, p. 509 ss., ed. it., Torino 1961, p. 470 ss.).

l'identità idealistica di Dio col tutto, ma togliendo Dio dal mondo non trova più nessun « luogo » per Dio poiché la coscienza nella sua trascendenza rimane a se stessa l'unica fonte di determinazione dell'essere. In questa concezione della « cifra divina », a guardarci a fondo, sembra che Dio abbia unicamente lo scopo d'indicare il compito del « continuo infinito trascendere » che la coscienza deve operare sul suo oggetto nel suo cammino, è un compromesso perciò per superare l'antitesi hegeliana della cattiva e della buona infinità mediante l'elevazione esistenziale dell'atto (o forma) dell'aspirare sul contenuto dell'aspirazione stessa. Dio non può essere un oggetto, un contenuto: l'essere non può essere Dio, afferma Jaspers (come Heidegger), Dio non può essere « persona » ma solo cifra e cifra delle cifre [3].

Jaspers parla spesso e molto di Dio, ma finisce per dirne nulla e per ridurlo a un nulla, a un nome vuoto: « Dio è solo un nome. Poiché un nome non è nulla di pensato, nessuna categoria, sembra ch'esso sia quanto mai adatto. Ma Dio può essere chiamato con mille nomi, con infiniti nomi. Parlare di lui come di qualcosa di pensato, significa invece volerlo ogni volta chiudere nelle categorie. Perciò l'Uno-Dio si sottrae alla pensabilità, se si potesse pensare sarebbe un finito fra gli altri finiti. Egli si sottrae alla rappresentazione e all'intuizione, poiché esse lo renderebbero qualcosa di sensibile. Esso è per il pensiero e l'intuizione un semplice punto vuoto in divenire della trascendenza, il punto di riferimento di tutto ciò che è, ne è il portatore, lo scopo, l'origine. Così esso è lontano e inafferrabile, tanto lontano che sembra irraggiungibile, tanto inafferrabile che sembra svanire nel nulla » [4].

---

[3] Un testo esemplare: « Es ist hart, den persönlichen Gott auf sein Chiffresein zu reduzieren. Gott als Transzendenz bleibt fern. Er wird mir in dieser Chiffre, die ich als Mensch in zweiter Sprache selbst schaffe, einen Augenblik näher. Aber der Abgrund der Transzendenz ist zu tief. Diese Chiffre ist keine Lösung der Spannung. Sie ist erfüllend und fragwürdig zugleich, ist und ist nicht. Die Liebe, die ich der Gottheit als Person zukehre, ist nur gleichnisweise Liebe zu nennen. Sie wird Enthusiasmus zur Schönheit des Daseins ». Perciò in concreto tutto si riduce a « rapporti col mondo »: « Weltlose Liebe ist Liebe zu nichts als grundlose Seligkeit. Liebe zur Transzendenz ist nur als liebende Weltverklärung wirklich » (*Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 167). Jaspers non è costante nell'ortografia: alle volte come qui e altrove (cf. *Vernunft und Existenz*, Groningen-Batavia 1935, p. 75; *Nietzsche*, III Aufl., Berlin 1950, pp. 199, 289 e passim) scrive *Chiffre* mentre nelle ultime opere (cf. *Von der Wahrheit*, München 1947; *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950, p. 35 e passim) usa la grafia *Chiffer*.

[4] *Von der Wahrheit*, ed. cit., p. 690 s. Non ha senso perciò dopo Kant parlare di « dimostrazioni dell'esistenza di Dio »: « Ein bewiesener Gott, ist kein Gott ».

E a nostro modesto avviso svanisce proprio nel nulla, perché non si comprende come ciò che è ridotto ad un « punto vuoto » non abbia altro riferimento nel suo divenire che quello di fare il vuoto e di essere il vuoto. E non si dica che si tratta solo del vuoto del finito, poiché dopo la decapitazione dell'Assoluto hegeliano, fatta al principio d'immanenza da parte di Feuerbach e della sinistra hegeliana, del marxismo, dell'esistenzialismo, della fenomenologia e delle filosofie affini non resta che il finito, il contingente, ossia unicamente ciò che si può presentare nello spazio e nel tempo, nella natura e nella storia. La chiave di questa posizione è quella che a noi piace indicare con il termine di « ritorno a Kant », purché si dia a questo ritorno il significato di una forma di « ricapitolazione » del pensiero moderno soprattutto tedesco nell'arco ideale che va da Kant, a Hegel, a Nietzsche: « Nessun essere [ch'è] conosciuto è l'essere in sé e come il Tutto. Il modo di apparire dell'esistenza è stato portato da Kant a piena chiarezza »[5]. Quindi se, come afferma Jaspers, la cifra è il linguaggio della trascendenza, questo linguaggio non può per definizione dire mai nulla alla coscienza, non può significare nulla che non sia cifra o simbolo di cui l'uomo non ha e non potrà mai avere la chiave: tutti gli attributi si applicano a Dio: essere, amore, creatore, verità, bontà... ma essi si squagliano e si dileguano o nel nulla o nell'assurdo. Come perciò potranno convincere le affermazioni di Jaspers che « Dio esiste », che « l'esistenza di Dio è un'esigenza assoluta » e simili espressioni? Dio secondo Jaspers non può diventare mai un « tu » a cui l'uomo si possa rivolgere per istituire un rapporto. È probabile che Jaspers, in conformità della sua teoria sulla libertà, abbia voluto tentare una mediazione fra l'ateo e l'uomo religioso, fra Nietzsche e il cristianesimo, per mostrare che la loro antitesi è solo apparente, per affermare che la soluzione si trova unicamente nella sua « fede filosofica ». Si può ammettere che la esposizione della dottrina di Jaspers sulla religione esige una ricerca minuziosa di opera in opera della sua lunga carriera e che la sua nozione di Dio, identificata con una nuova nozione di trascendenza, non può essere esaurita con una definizione o nozione usuale. Eppure il suo pensiero presenta indubbiamente una linea ben precisa la quale balza

---

(*Der philosophische Glaube*, ed. cit., p. 30; cf. *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950, p. 41).

[5] « Kein erkanntes Sein ist das Sein an sich und im Ganzen. Die Erscheinungshaftigkeit des Daseins ist von Kant zu voller Klarheit gebracht » (*Einführung in die Philosophie*, Zürich 1950, p. 76).

subito agli occhi di chiunque abbia un po' di familiarità coi suoi scritti e coi filosofi che gli fanno guida: Kant, Hegel, Nietzsche. Jaspers, ecco la nostra conclusione, non è e non può essere teista secondo la linea classica e realista da noi seguita, ma è anche certo che Jaspers non si è mai dichiarato ateo.

In una delle ultime opere, dedicata allo studio del rapporto fra fede filosofica e rivelazione, Jaspers riprende da capo l'intero problema della trascendenza con un impegno ed una vastità di temi i quali dicono l'importanza decisiva ch'egli attribuisce al problema stesso nel plesso del suo pensiero [6]. Ma, con tutto questo, a noi sembra che l'orientamento di fondo è rimasto immutato ed esso è ciò che importa.

Riveliamo infatti anzitutto che l'intera nuova esposizione fa ancora capo alla dottrina della trascendenza della « cifra », la quale sembra ancor più diluita e frantumata che nelle opere precedenti. Poi Dio, o piuttosto la Divinità (*Gottheit*), è concepita in forma di piani intenzionali: il Dio Uno, il Dio personale, il Dio fatto-uomo... e ciascuno costituisce una « cifra ». Il Dio della Bibbia, di Abramo, Isacco e Giacobbe mostra bene l'astrattezza del Dio astratto di Aristotele, ma anch'esso a sua volta diventa « cifra » perché anche per Jaspers, come per Fichte, si può parlare di « persona » solo nell'ambito dell'uomo ed è concepibile solo come limitatezza: iniziare perciò col concepire Dio come persona è togliere alla trascendenza di essere l'abbracciante di ogni abbracciante. La terza cifra infine, Cristo come Dio incarnato, è filosoficamente impossibile e tocca allora decidersi fra il Cristo corporeo (storico) e il Cristo come cifra (Uomo-Dio incarnato) [7].

La conclusione è che l'uomo diventa quel Dio ch'egli ha davanti agli occhi credendo: questo non è un soggettivare le « forme di Dio » (*Gottesgestalten*), purché l'uomo concepisca Dio come « cifra » nella mutua tensione di oggettività e soggettività e risolva in essa i vari

---

[6] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962. Nella prefazione Jaspers afferma che oggi per una grande massa di uomini la possibilità di credere è nascosta, che i profeti del momento non riescono a trovare la parola adatta, che la fede cristiana della rivelazione non è riuscita in due millenni a realizzare nella vita e nel pensiero il costume della verità: solo la « libertà », che si attua in una comunicazione illimitata, può costituire il terreno di una intesa universale fra gli uomini. È la « fede filosofica » ossia la fedeltà della ragione nella sua possibilità illimitata, che si attua nella filosofia, a proclamare che l'uomo ancora si può salvare (p. 7 s.).

[7] *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, ed. cit., p. 213 ss.; cf. spec. p. 235 ss. per la negazione della personalità di Dio.

attribuiti della divinità e i dogmi del cristianesimo. La conclusione possiamo raccoglierla in questa dichiarazione: « La cifra di Dio e l'esistenza dell'uomo si corrispondono. La sua esistenza, riferita alla trascendenza, non raggiunge questa ma si muove nella cifra. La guisa con cui l'uomo si fa corrispondere nelle particolari cifre diventa momento della sua vita. Egli stesso diventa in conformità dell'immagine ch'è resa possibile dalla cifra di Dio ch'egli pensa »[8]. L'ultima parola pertanto nel problema religioso resta alla ragione e la forma risolutiva di esprimersi ossia di attuarsi della ragione è la « storicità » del soggetto in situazione: è quasi mezzo secolo che Jaspers, passato dalla psicopatologia alla filosofia, viene scrivendo queste cose e le prolisse divagazioni culturali degli ultimi scritti non aggiungono nulla a quanto era stato detto ed era già noto. È chiaro ormai che Jaspers non può più scrivere altro o altrimenti.

Per il critico che parte, come siamo partiti noi, da un concetto di Dio che non permette ambiguità, il giudizio del pensiero di Jaspers non permette dubbi: il conclamato suo teismo si risolve in ateismo. Anche un critico benevolo ammette che l'impressione della lettura di questi scritti è quella di un « ateismo incompleto » (*unvollständiger Atheismus*) che ha la sua origine nella ricerca di un compromesso instabile fra Kierkegaard e Nietzsche. Anche per lui il vecchio Dio è morto. È inevitabile allora che il falso nome proprio della trascendenza — cioè Dio — tradisca agli occhi dell'ateo un ultimo timore ed un'estrema mistificazione e la cifra della trascendenza gli appaia come l'erede o seguace[9] del Logos mediatore. L'istanza allora svanisce e la tensione fra trascendenza ed esistenza si può dissolvere in una tensione interiore che si limita a me, che fa appello al mio Io, e questo risponde, teso com'è fra le profondità nascoste della mia soggettività e le azioni ed esperienze che nella vita quotidiana utilizzano quest'inaccessibile ricchezza per prenderne coscienza in modo sempre più chiaro. Un'etica orgogliosa può sorgere da quest'estrema dissoluzione della filosofia della religione e precisamente nella forma di un neostoicismo... che

[8] « Die Chiffer Gottes und die Existenz des Menschen entsprechen sich. Seine auf Transzendenz bezogene Existenz erreicht nicht diese, aber bewegt sich in der Chiffer. Die Weise, wie der Mensch in den je besonderen Chiffern sich ansprechen lässt, wird Moment seines Lebens. Wie er Chiffer Gottes denkt, nach diesem Bilde wird er selber » (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, ed. cit., p. 249).

[9] *Nachfolgerin*, nel testo che seguo.

non riconosce alcun posto alla « preghiera » in cui si istituisce e si attua il rapporto reale fra Dio e l'uomo [10].

Leggendo Jaspers, la prima impressione è che ogni problema porti all'apertura infinita ossia verso la trascendenza e quindi nel problema di Dio; ma ad una riflessione più matura si vede che ognuno di questi passi verso l'apertura non è che un nuovo giro di chiave per la chiusura e che ogni nuova prospettiva nell'orizzonte della trascendenza si risolve in una conferma o rinsaldo della immanenza. Questa dialettica dell'apertura esistenziale infinita che si risolve in una forma d'incapsulamento dell'Io nella sfera del finito scaturisce dall'interno dell'*Umgreifende* che regge il macchinoso edificio jaspersiano. Cos'è l'*Umgreifende*? [11]. Esso indica, nell'etimologia stessa, l'abbracciante e comprendente ossia il contenente come il tutto che non sia però — credo possa passare l'espressione — un tutto di realtà bell'e fatta ma un « tutto di possibilità » e quindi il fondamento dell'apertura infinita rispetto alla coscienza. Infatti se noi viviamo e pensiamo sempre in un orizzonte (situazione) determinato, dobbiamo anche, per poter vivere ed agire, rimuovere di volta in volta ogni orizzonte particolare e così all'infinito: ecco cosa costituisce l'*Umgreifende*. Esso è il corrispondente della *Vernunft* hegeliana immersa e sostanziata nell'esistenza, non costituisce perciò alcun orizzonte per l'esistenza ma è ciò che rende possibile ogni orizzonte. Jaspers si compiace negli ultimi scritti di ricordare la *coincidentia oppositorum* del Cusano: « Io compio — con Plotino, Eckhart, Cusano — i sublimi pensieri, nei quali precisamente va per-

---

[10] P. Ricoeur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, nel vol. *Karl Jaspers*. Philosophen des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1957, p. 635 s. P. Ricoeur era giunto sostanzialmente alle stesse conclusioni nel volume in collaborazione con H. Dufrenne: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, ove si conclude con fermezza: « C'est pourquoi si on dérivait de la philosophie de Jaspers une philosophie chrétienne, on en méconnaîtrait le génie propre; c'est donc du dehors qu'un " existentialisme chrétien " se prononcerait sur le sens de la foi de Jaspers. Le croyant estimerait d'abord que dans la critique de la religion, Jaspers est passé tout à fait à côté de l'élément spécifique de la foi religieuse; le poids de sa critique porte en effet sur le conflit de l'autorité et de la liberté, qui n'est que la forme exaspérée du conflit de l'objectivité et de l'existence » (p. 391 s.).

[11] Cf. *Von der Wahrheit*, ed. cit., pp. 43 ss., 123 ss., 605 ss. Il termine è assente nella grande *Philosophie*, dove si parla solo di *Transzendenz* e *Chiffre*. La prima esposizione dell'*Umgreifende* si legge in *Vernunft und Existenz* (Groningen 1935, II Vorles., p. 28 ss.) e contiene già tutti gli elementi fondamentali. Come guida delle prolisse analisi di *Von der Wahrheit* può servire la lucida sintesi di *Einführung in die Philosophie* (p. 28 ss.).

duto ogni oggetto, ma una musica dell'astrazione sembra portare la più profonda manifestabilità dell'essere. La speculazione disciplinata porta l'esperienza mistica dell'Uno in tutto. L'infinità si fa presente per una via per la quale non resta nulla di afferrabile direttamente. Ma l'infinità si sottrae ad ogni figura (*Gestalt*). Essa è per l'appunto sperimentabile nella dissoluzione di ogni contenuto figurato. Essa tenta a estinguersi nel nulla... ». L'essere ci si dà soltanto come storicità e quindi nella finitezza, ovvero l'essere ci si mostra soltanto nella polarità di un'Infinità senza storia e di una finitezza storica mediante la tensione nel movimento, la quale ci porta nell'essere, sia nella sua altezza come nelle sue profondità [12]. Allora l'*Umgreifende* è una specie di afferrante inafferrabile, un raccogliente-disperdente, un contenente-dissolvente... sia che l'*Umgreifende* indichi l'essere stesso (*Sein selbst*) ovvero l'oggettività trascendentale, sia che esso si riferisca a ciò che siamo noi stessi ossia ciò in cui l'essere assume di volta in volta una determinata forma: in ambedue i casi l'*Umgreifende* non va concepito come semplice somma di forze particolari e determinate dell'essere a noi accessibili, ma è la totalità nella sua pienezza ossia come l'ultima fondazione di ogni darsi e farsi nell'essere sia dell'essere in sé, sia dell'essere per noi [13]. Ed ecco il momento decisivo di questa fondazione. Poiché stiamo nell'immanenza, noi possiamo toccare l'*Umgreifende* solo mediante la trascendenza ossia mediante un movimento che ci faccia trascendere l'immanenza...; ma a questo si arriva, come si è già accennato, solo quando si concepisce la trascendenza come l'*Umgreifende alles Umgreifenden* il quale perciò diventa la *Transzendenz aller Transzendenzen*. Se questo è ciò che ci può servire per indicare Dio, l'affermazione ripetuta spesso da Jaspers « Dio è » (*Gott ist*) non

---

[12] *Von der Wahrheit*, ed. cit., p. 897 s. Perciò la speculazione sull'essere, il Nome di Dio rivelato da Mosè (« sono colui che sono »: *Exod.* 3, 14) non risolve nulla, ma genera una tensione infinita quand'è accostata al concetto di Dio come Persona (cf. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, ed. cit., p. 258).

[13] Ci sembra perciò ben indovinata una recente traduzione inglese di *das Umgreifende* come « The Immanent All-Enclosing » (cf. R. D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Kampen 1958, p. 51). Un altro critico, e la lista potrebbe continuare, sviluppa il senso di quest'immanenza: « De part et de l'autre, ce qu'il importe [...] de déceler et d'alléguer, c'est la transcendance dans l'immanence, c'est autrement dit, l'être dans les êtres, la vérité dans les vérités, l'homme dans les hommes » (J. Paumen, *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruxelles 1958, p. 327).

solo sfuma nello spazio inafferrabile come qualcosa che per definizione non può essere oggetto del pensiero, bensì solo di fede, ma fluttua senz'alcun contorno preciso nella coscienza, è una fede ch'è esposta a tutti gli attacchi del dubbio: perciò l'esistenza di Dio si deve dire ch'esula ad uno dei poli della dialettica come riferimento fondante, ma anzitutto non è più il Dio della tradizione ma quello dell'oggettività trascendentale e poi Jaspers ha tagliato tutti i ponti della dimostrazione valida per affidarsi a quello essenzialmente ambiguo della « fede filosofica », che non esclude l'incredulità ma la richiama con sé come l'altro polo in cui si deve attuare la tensione esistenziale. Una fede quindi che non esclude ma include in sé il dubbio, la disperazione, il timore... e sta perciò agli antipodi della certezza. Chiamare in causa l'ateismo, come ha fatto il Ricoeur per il pensiero di Jaspers, implica quel concetto ben preciso di Dio dal quale l'uomo attende il significato del suo essere e del suo destino: un tale significato nell'itinerario jaspersiano non si compie né s'illumina nella sfera del conoscere ma dell'agire ossia nella forma di esistenza. Siamo quindi, come sempre nei punti cruciali di questo pensiero, alla dottrina kantiana del predominio della ragione pratica sulla ragione pura, della fede (filosofica) sul sapere: Dio perciò non è oggetto dell'esperienza sensibile. Dio è invisibile, non può essere oggetto d'intuizione ma solo di fede. E questa fede, per Jaspers, che svolge sempre la linea kantiana, non scaturisce dai limiti dell'esperienza del mondo, ma dalla libertà dell'uomo: l'uomo che diventa effettivamente consapevole della sua libertà, diventa insieme certo anche di Dio. Libertà e Dio sono inseparabili [14].

Questo discorso sta agli antipodi, almeno all'apparenza, della logica del principio d'immanenza al quale Jaspers invece resta legato e ch'è espresso dall'esistenzialismo francese con la formula brutale ma coerente: « se Dio esiste, io non sono libero » (Sartre) [15]. L'argomentazione di Jaspers potrebbe concludere solo nella prospettiva tomistica e kierkegaardiana della dipendenza totale dell'ente per partecipazione dall'Essere per essenza, ma in questa prospettiva il momento del conoscere (la presenza dell'essere) precede l'agire e quindi la libertà è la decisione della persona che già si è orientata sulla verità dell'essere. Così, in que-

---

[14] *Einführung in die Philosophie*, ed. cit., p. 43 ss. Jaspers ha dato qui l'esposizione più limpida della sua posizione sul problema di Dio.

[15] Jaspers riporta invece Nietzsche: « Erst wenn kein Gott ist, wird der Mensch frei... » e si limita a dire che « ... solo con lo sguardo rivolto a Dio l'uomo può progredire » (*Einführung in die Philosophie*, ed. cit., p. 111).

sta prospettiva, non ha più senso parlare di « fede » nella sfera filosofica come principio di trascendenza. Jaspers argomenta: io sono cosciente di me, nella mia libertà io non sono mediante me stesso, ma essa mi viene donata poiché io posso venir meno e non realizzare la mia libertà. Quando io sono veramente me stesso, sono certo che non lo sono mediante me stesso; la suprema libertà si conosce nella libertà dal mondo, ch'è insieme il più profondo legame con la trascendenza. È questa libertà che costituisce l'esistenza: Dio è per me certo con la decisione con cui io esisto, è certo non come contenuto di conoscenza ma come presenza per l'esistenza: c'è quindi una connessione necessaria fra la certezza della libertà e la certezza dell'essere di Dio, fra la negazione della libertà e la negazione di Dio. E c'è anche una connessione fra l'affermazione di una libertà senza Dio e la divinizzazione dell'uomo. Rispondiamo ancora che proprio il concetto di libertà come autonomia dell'agire ha compiuto lo svincolo della coscienza dall'Essere e quindi da Dio così che la coscienza della libertà, ch'è posta alla radice della presenza dell'essere, non solo non pone ma esclude senza rimedio il riferimento a Dio: né la negazione di Dio porta necessariamente alla divinizzazione dell'uomo ma soltanto alla semplice accettazione del suo essere in situazione, comunque poi questa vada concepita, come stanno facendo, per esempio, il materialismo storico e l'esistenzialismo ateo.

Sembra che Jaspers ad un certo momento voglia frenare o ignorare la corsa al galoppo verso l'ateismo del principio d'immanenza o meglio ch'egli la voglia arrestare con un'esortazione edificante a non precipitare nel nulla, senza però mostrare appoggio alcuno a cui l'uomo possa attenersi: « Credere in Dio significa vivere di qualcosa che in nessun modo si trova nel mondo, se non nel linguaggio multiforme delle apparenze che noi chiamiamo cifre ovvero simboli della trascendenza. Il Dio ch'è oggetto della fede è il Dio lontano, il Dio nascosto, il Dio che non si può mostrare e ciò va inteso nel senso più forte ossia ch'io devo riconoscere non solo che non conosco Dio, ma perfino ch'io non so se credo. La fede non è possesso alcuno; non c'è nessuna sicurezza del sapere, ma solo certezza nella prassi della vita » [16]. Questa rinuncia ad *ogni* sapere di Dio nel rischio di credere, spinta fino alla rinuncia dello stesso sapere se si crede, a noi sembra

---

[16] *Einführung in die Philosophie*, ed. cit., p. 48 s. Nelle pagine precedenti Jaspers ha mostrato che il nostro comportamento verso Dio deve attenersi ai tre precetti della Bibbia: « Non ti farai alcuna immagine o idolo », « Non avrai altro Dio fuori di me », « Sia fatta la tua volontà » (p. 46 ss.).

perfettamente coerente all'istanza radicale della libertà disancorata dall'essere e dal sapere: essa può essere considerata la controparte filosofica della *fides fiducialis* di Lutero a cui lo stesso Jaspers non manca di accennare. Ma allora la fede che dovrebbe portare a Dio è un atto assolutamente gratuito che si pone al di là della stessa scelta, se non sa cosa sceglie, se non sa di scegliere, se non sa di aver scelto... Per Jaspers quindi, come per Nietzsche e per Sartre e già a cominciare da Fichte, il *cogito* si è radicalizzato come nudo *volo*, si è dissolto nell'aspirazione pura di Lessing che rifiuta ogni certezza. Per Jaspers, come per Kant e per l'idealismo, il pensare obiettivo è soltanto determinare per categorie, ma poiché Dio che è infinito non rientra in nessuna categoria [17], Dio esula dal pensiero: anche per questo noi non possiamo neppure sapere *se* crediamo in Dio. È ben questo che i critici di Jaspers chiamano « ateismo » e sembra che non siano nel torto.

La posizione di Jaspers sul problema religioso è perciò ambigua e non si può dire che serva alla chiarezza: non si può arrestare ad arbitrio la « cadenza » di un principio come quello di immanenza cercando un salvataggio con un « salto » nella trascendenza. Egli parte dal nichilismo di Nietzsche e trasforma il *Wille zur Macht* nel *Wille zum Glaube*: ma come saltare senza un punto di appoggio? La sua religione si dissolve in una forma (di atmosfera) senza contenuto e resta assorbita dalla filosofia di cui è ad un tempo antagonista e fondamento, ma in guisa ch'è nella filosofia e mediante la filosofia ch'essa si attua e chiarifica [18]. Parlare perciò ancora di « trascendenza » in questo contesto rasenta la caricatura e soprattutto l'equivoco ed è l'equivoco comune a tutte le direzioni della filosofia contemporanea, le quali, per il fatto di professare un dualismo o respingere la pseudoteologia hegeliana, pensano di aver con ciò superato l'idealismo nel suo fondamento ch'è il principio di immanenza. L'ambiguità della posizione di Jaspers si mostra perciò dal fatto che la sua « fede filosofica » non appartiene più né al campo della fede, né a quello della filosofia. Non è fede perché l'essenza della fede, che sta a fondamento della religione, importa at-

---

[17] Cf., p. es., *Die grosse Philosophen*, München 1957, Bd. I, p. 346 s.

[18] Di qui si spiega l'avversione e il rifiuto categorico che Jaspers, dopo Lessing e Kant, fa della religione storica rivelata: Dio si manifesta fin dall'eternità e mediante *tutta* l'umanità, e non esclusivamente in qualche popolo (Israele) e solo mediante alcuni privilegiati (Profeti, Gesù Cristo...). Quindi è l'umanità in generale l'organo di Dio (cf. *Antwort*, in *Karl Jaspers*, p. 776 s.; anche: *Der philosophische Glaube*, ed. cit., p. 74 ss.).

tenersi ad una testimonianza e perciò fa capo alla persona e si esprime come rapporto di persona a persona e per la fede teologica al rapporto dell'uomo con Dio in quanto Dio « è entrato nella storia dell'esistenza » soprattutto con Gesù Cristo (il *Gud blev til* di Kierkegaard). Tale fede non è filosofica: non lo è, è ovvio, se dev'essere fede, poiché fede e filosofia si escludono a vicenda, a meno che non s'intenda per fede, ed è ciò che in sostanza fa Jaspers, la fiducia della ragione in se stessa come un tutto ed è questo tutto che a sua volta è chiamato ad esprimere la trascendenza e la fede in Dio. Così il circolo dell'immanenza si rinsalda e si chiude in se stesso. Sotto quest'aspetto bisogna convenire che la sua opposizione alla *Entmythologisierung* di Bultmann perde ogni mordente ed il suo avversario teologico non si è lasciata sfuggire l'occasione per fargliela notare [19]. Il concetto di « cifra » ispirato da Kant e quello di « mito » messo in circolazione dalla sinistra hegeliana (Strauss) differiscono per una sfumatura semantica ma non nella funzione essenziale ch'è di concepire la verità come divenire storico esistenziale, al di là del fatto e del contenuto.

Il punto morto ovvero il vicolo cieco di questa posizione è che a questo modo lo stesso *Glaube* diventa a sua volta « cifra » e « cifra delle cifre » in quanto è presentato per l'appunto come organo della trascendenza. Nell'esuberante vegetazione della terminologia jaspersiana non è sempre facile orientarsi, ma è certo che nel gioco delle affinità

---

[19] Cf. specialmente il saggio polemico: *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, in *Kerigma und Mythos*, Bd. III, Hamburg-Volkdorf 1954, n. 56, edito anche a parte col titolo *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, p. 48 s. La risposta della teologia protestante conservatrice è stata risoluta nell'affermare che l'oggetto della fede è un evento che trascende la dialettica, ossia nel respingere la tesi di Lessing ch'era stata già respinta da Kierkegaard nei *Philosophiske Smuler* e nella monumentale *Efterskrift*. Se non che al rifiuto di Jaspers, ci si limita a opporre un rifiuto od una semplice decisione: « Die Theologie kann das Gegenteil nicht beweisen, sondern nur durch die Entscheidung bezeugen. [...] Jede Argumentation pro und contra wird hier sinnlos. Denn keiner der Kontrahenten vermag die Beweislast zu tragen » (cf. W. Lohff, *Glaube und Freiheit*. Das theologische Problem der Religionskritik von K. Jaspers, Gütersloh 1957, p. 184 ss.). La teologia protestante si limita perciò a contrapporre affermazione ad affermazione, negazione a negazione sulla sola autorità della Bibbia: « Die Ausschliesslichkeit Gottes im " Ich bin " schliesst die Ausschliesslichkeitsanspruch menschlicher Wege zu Gott aus. [...] Die Ausschliesslichkeit Gottes wird von keinem natürlichen Menschen anerkannt, sondern nur in Gottes erschliessendem Geist » (O. Hammelsbek, *Theologische Bestreitung des philosophischen Glaubens*, in *Offener Horizont*. Festschrift f. K. Jaspers, München 1957, p. 30 s.).

elettive qui è Nietzsche che ha vinto su Kierkegaard: la sua non è soltanto una fede « laica », fuori ed in contrasto con qualsiasi Chiesa, ma essa esclude per principio ogni religione. Brevemente, essa non fa capo a Dio ma all'uomo ossia alle inesauribili aperture della ragione storica. In forma paradossale ossia « dialettica » si potrebbe quindi concludere che in Jaspers stesso, nel suo pensiero, gioca la tensione dei contrari: sotto l'apparenza dell'affermazione estrema di trascendenza si attua la più completa immanenza, sotto l'apparenza dell'universalità della fede si nasconde l'incredulità più radicale, sotto l'apparenza del continuo riferimento a Dio si nasconde l'impossibilità e la negazione radicale di ogni effettivo avvicinamento dell'uomo a Dio e di ogni tentativo di un rapporto dell'uomo con Dio, sotto l'apparenza del dualismo e del pluralismo esistenziale si nasconde il monismo dell'Essere nel plesso inafferrabile dell'*Umgreifende*[20]. L'espressione più appropriata (o la meno impropria...) per esprimere tutta quest'ambiguità è da prendere muovendo dall'identificazione di Dio con la trascendenza e nell'identificazione di questa trascendenza con l'*Umgreifende* che va inteso come obiettivo ideale a cui tende l'attuarsi della libertà e che rende possibile quest'attuarsi. Così allora si resta in bilico fra l'affermazione e la negazione, ma è questa che alla fine prende il sopravvento: l'*Umgreifende* diventa *Ungreifende* e *Unbegriffene*, la fede si rivela negazione di ogni certezza, la trascendenza si afferma come immanenza potenziata, e perciò la metafisica come teoria della cifra che si esprime per « simboli » e finisce nello « scacco »[21] non può più che risolversi nella negazione di Dio nel senso dell'Essere supremo ch'è

---

[20] La critica più accorta non si è lasciata ingannare perciò dalle apparenze: « Jaspers ist wie Schelling und Hegel eher Monist als Dualist, und er steht so in strengem Gegensatz zu den beiden grossen dänischen Philosophen Grundtvig und Kierkegaard, die beide ausgesprochene Dualisten waren. Ebenso wie Grundtvig am Anfang des 19. Jahrhunderts stark gegen Schellings Identitätsphilosophie Stellung nahm, griff Kierkegaard gegen die Mitte des Jahrhunderts Hegels dialektische " Vermittlung " der Gegensätze an, die in Kierkegaards Sicht in alle Ewigkeit nicht vermittelt werden können » (S. Holm, *Jaspers Religionsphilosophie*, nel vol. cit. *Karl Jaspers*, p. 660).

[21] « Man spricht vom Scheitern in den Symbolen und Chiffren und lässt sehr eindeutige, selbstverständlich nur " endliche " Aussagen über den Gottesgedanken zu » (F. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim Glan 1951, p. 391). Perciò non a torto la posizione di Jaspers è stata accostata a quella esplicitamente atea di N. Hartmann (cf. Th. Räber, *Das Dasein in der « Philosophie » von Karl Jaspers*, Bern 1955, p. 14). Di qui la necessità anche di superare il punto morto della polemica Jaspers-Bultmann: « Phi-

riconosciuto come Creatore del mondo e Padre degli uomini. Solo un Dio così concepito può perciò chiamare l'uomo ed essere chiamato dall'uomo in un rapporto diretto mediante l'esercizio della libertà. L'esistenza, ch'è attuazione della libertà, si risolve sempre unicamente nella « trascendenza di forma » [22] che comporta sempre l'immanenza del contenuto, ossia non ha senso e rilievo che in un mondo finito.

---

losophie im philosophischen Glaube und Philosophie in der Theologie (Bultmann) versucht die übersäkulare Gehalte mit den säkularen Kategorien aufzufangen. [...] Wir dürfen Nietzsche zuerkennen, dass er das Christentum als eine Fehlentwicklung widerlegt hat... Was Nietzsche nicht erkannt oder erfahren hat, ist das andere, dass die lautere und reine Verkündigung des Evangeliums im jeweiligen Christentum das Geschichtliche durchbricht » (O. Hammelsbek, *Theologische Bestreitung...*, l. c., p. 34).

[22] L'ultimo Jaspers sembra insistere sulla positività della trascendenza, ma sempre con le riserve della « cifra »: « Diese Stille ist in der Transzendenz gehalten, von der aufgenommen zu werden, gemeinsam mit unseren Schicksalsgefährten, unser Sinn ist. Die Unveränderlichkeit Gottes ist eine Chiffer dieser Ruhe. Dorthin drängt der Mensch über sich hinaus, nicht mehr in der Welt immer weiter, sondern zur Transzendenz, unserem Wissen verschlossen, kaum zu nennen » (*Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965, p. 58). Ed è la cifra che, nell'apertura infinita dell'umanità, ha la meglio sulla teologia ch'è legata ad una professione di fede (p. 136). Si può notare che nel confronto fra la « fede filosofica » e la « fede rivelata » (*philosophischer Glaube, Offenbarungsglaube*), l'ultimo Jaspers fa ogni sforzo per rendere possibile, se non un accordo, almeno un incontro: « Ich bin überzeugt, dass philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube Menschen nicht zu Feinden machen müssen, sondern dass sie sich treffen können. Mehr noch. Ich hoffe gegen allen historischen Augenschein, dass sie einen Bund eingehen können » (K. Jaspers-H. Zahrnt, *Philosophie und Offenbarungsglaube*, Hamburg 1963, p. 99 s.); ma in quest'incontro è sempre la ragione con il suo movimento infinito che ha la parte del leone. Infatti nell'opera maggiore dedicata a questo argomento la stessa rivelazione diventa a sua volta « cifra » anch'essa della ragione: di qui la rinunzia da parte della fede dogmatica ad ogni carattere di esclusività (cf. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, p. 477 ss.).

4

L'ASSENZA DI DIO E L'INEVITABILITÀ DEL PROBLEMA DI DIO IN M. HEIDEGGER

Anche se rari, tuttavia non sono mancati consensi al pensiero di Heidegger fin dal suo primo apparire da parte di autori sia protestanti come cattolici [1]. Tuttavia i dissensi sono stati assai più numerosi e risoluti i quali si sono polarizzati su due capi di accusa principali: il *nichilismo* e *l'ateismo* come conseguenza.

L'accusa di « nichilismo » aveva trovato il suo pretesto non soltanto nella tesi di *Was ist Metaphysik?* (1929) che metteva il nulla accanto, anzi a fondamento dell'essere, ma nell'intero orientamento che il *Dasein* aveva in *Sein und Zeit* (1927) come *Sein zu Ende* che si risolve come *Sein zum Tode.*

L'ACCUSA DI « ATEISMO » E LA RADICALITÀ DELL'ESSERE

L'accusa di « ateismo » era venuta di conseguenza e Sartre presentò il proprio esistenzialismo ateo come il compimento della ontologia fenomenologica di *Sein und Zeit.*

---

[1] In senso positivo fra i protestanti, v.: Heinz-Horst Schrey, *Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie*, in *M. Heideggers Einfluss auf Wissenschaften*, Bern 1949, p. 90 ss.; fra i cattolici, v.: M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*[2], München 1939, Bd. I, pp. 90, 223, 246 e Bd. IV, 2 (1953), p. 130; M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, tr. fr. col titolo: *Crise de la métaphysique*, Paris 1953. Più numerose e insistenti sono le voci di critica; fra i protestanti, cf.: G. Krüger, *M. Heidegger und der Humanismus*, in *Studia Philosophica*, IX (1949), pp. 93-129; K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a. M. 1953; fra i cattolici, cf.: J. Möller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952, spec. p. 181 ss.; J. Hommes, *Zwiespaltiges Dasein.* Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg i. Br. 1953, p. 8 ss.

La risposta di Heidegger non tardò e non poteva essere più categorica: col *Brief über Humanismus* (1947) respinse l'una e l'altra accusa rivendicando la positività della nuova interpretazione dell'essere e separando energicamente la propria causa dall'esistenzialismo e dall'ateismo sartriano. Bisogna tuttavia riconoscere che la posizione heideggeriana sul problema di Dio si distacca da ogni posizione teologica del pensiero occidentale come quella dell'essere da cui direttamente deriva, tanto per l'aspetto negativo come quello positivo.

È sintomatico, per non dire « paradossale », il fatto che Heidegger nel saggio su Rilke caratterizza con Hölderlin l'epoca moderna come il « tempo dell'indigenza » (*dürftige Zeit*) sul quale continuano a calare le tenebre della notte, e questo perché il nostro tempo è determinato dalla « mancanza di Dio » (*Fehl Gottes*) [2].

Infatti fra le deviazioni della civiltà moderna, derivate dal pensiero moderno, Heidegger pone i seguenti caratteri: la *scienza*, la *tecnica delle macchine* facilitata dallo sviluppo e dall'applicazione delle matematiche, l'*arte* concepita secondo i canoni dell'estetica dove l'opera d'arte diventa oggetto d'esperienza individuale e l'arte stessa come l'espressione della vita dell'uomo, la *cultura* come attuazione dei supremi valori con il passaggio alla politica della cultura. Infine, come quinta apparizione dell'età moderna la « sdivinizzazione » (*Entgötterung*) [3]. Questo termine — osserva Heidegger — non significa la semplice rimozione degli dèi, l'ateismo grossolano. La sdivinizzazione è un processo che ha un doppio aspetto: da una parte l'immagine del mondo si è scristianizzata, in quanto il fondamento del mondo è stato posto come l'Infinito, l'Incondizionato, l'Assoluto; e dall'altra parte il cristianesimo ha espresso la sua cristianità in una concezione del mondo (la concezione cristiana del mondo) e così si è modernizzato anch'esso. La sdivinizzazione è la condizione in cui l'uomo si trova per la mancanza di decisione intorno a Dio e agli dèi. Nel suo riprendersi, il cristianesimo ha il più grande vantaggio. Ma la sdivinizzazione, si affretta a notare Heidegger, « esclude così poco la religiosità che piuttosto è per suo tramite che il rapporto agli dèi si trasforma nell'esperienza religiosa ». Non è difficile vedere in questa paradossale prospettiva la funzione dialettica del nulla accanto all'essere, presente soprattutto negli ultimi scritti.

---

[2] *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, p. 284. Il disagio più grave — secondo Heidegger — è che la « mancanza di Dio » non è più avvertita come mancanza.

[3] Cf. *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, p. 70.

Sarebbe quanto mai urgente dissipare una pregiudiziale che si affaccia spesso nella lettura di questi ultimi scritti: « Qual è il rapporto di Heidegger al teismo e al cristianesimo? ». La risposta è tutt'altro che semplice e gli interpreti non hanno ancora trovato una base di accordo. L'ambiguità della posizione heideggeriana nasce anche qui dall'ispirazione storicista [4]: da una parte egli sembra accettare come inevitabile per la filosofia la linea moderna dell'espulsione di Dio, dall'altra parte non si sa se e fino a che punto egli identifichi la verità del cristianesimo con le sue manifestazioni storiche: ovvero se ammetta la divinità del cristianesimo come unica religione rivelata (la religione B di Kierkegaard), o se la consideri come una modificazione o interpretazione storica della religiosità fondamentale ch'è attribuita all'uomo (la religione A di Kierkegaard) [5]. Saltuari ma insistenti accenni pendono piuttosto per la prima (negativa) che non per la seconda risposta.

Il giudizio sul cristianesimo è esplicito nelle ultime opere in cui diventa sempre più operante l'influsso di Nietzsche: egli rimprovera al cristianesimo di aver rinnovato la frattura platonica del reale con la distinzione degli esseri inferiori come creature e dell'Essere superiore come Creatore rivolgendo questa concezione contro la concezione classica e sembra approvare la definizione che Nietzsche ha data del cristianesimo come « platonismo per il popolo » [6]. Questa solidarietà fra il cristianesimo e la deviazione della metafisica greca è insinuata in modo più esplicito; una solidarietà ch'è risultata pregiudiziale per il cristianesimo, e Heidegger si vale del richiamo alla condanna di S. Paolo della filosofia greca. Il testo è decisivo per afferrare il senso esatto dello storicismo heideggeriano. Heidegger osserva che la metafisica classica avendo preso per suo oggetto lo ὄν e muovendosi nella sfera dell'*ens in quantum ens* nella sua totalità, questa totalità prima è vista in generale cioè la totalità dell'ente come tale nei sui tratti più generali (ὂν καθόλου), ma poi tale totalità è considerata nel senso dell'Ente supremo e perciò divino (ὂν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). A questo modo la metafisica aristotelica ha consumato l'equivoco di voler essere a un tempo ontologia e teologia; ciò le ha permesso di essere assunta

---

[4] Cf. specialmente *Nachwort* a *Was ist Metaphysik?*[5], p. 40 ss.

[5] Per questa distinzione fra religione naturale e religione rivelata in Kierkegaard, v. *Afslut, uvid. Efterskrift*, P. II, Sez. 2 A, § 3; S. W., VII, p. 456 ss., tr. it. a cura di C. Fabro, Bologna 1963, t. II, p. 353 ss.

[6] *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 80; cf. *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, p. 310.

dalla teologia cristiana: « Il carattere teologico quindi della filosofia greca, continua Heidegger, non dipende dal fatto che la metafisica greca fu più tardi assunta dalla teologia del cristianesimo e da questa trasformata. Esso piuttosto dipende dal modo nel quale fin da principio l'essente si è svelato come essente. Questo non-nascondimento dell'essere offrì anzitutto la possibilità che la teologia cristiana si impossessasse della filosofia greca: se con suo vantaggio o con suo danno, lo possono decidere i teologi sull'esperienza di ciò che costituisce il cristianesimo in quanto riflettano a quel che sta scritto nella prima Lettera di S. Paolo ai Corinti: Non ha Dio reso stolta la scienza di questo mondo? (*1 Cor.* 1, 20). Ed ecco il monito alla teologia cristiana: Non vorrà la teologia cristiana decidersi ancora una buona volta per considerare, d'accordo con le parole dell'Apostolo, la filosofia come una stoltezza? ». Per il suo stesso carattere, ambiguo e bifronte, la metafisica si chiude nell'essente e le resta preclusa l'esperienza dell'essere che in esso si nasconde [7].

Heidegger per conto suo non dice mai in cosa propriamente consiste il cristianesimo. Sappiamo però ch'egli trova inammissibile l'idea cristiana di creazione in quanto essa comporta la produzione dal nulla e quindi nega la verità del principio: *ex nihilo nihil fit*. Il nulla diventa così, per Heidegger, nella concezione cristiana il concetto opposto all'essente che propriamente è, al *summum ens*, a Dio come *ens increatum*: ma questo è, per Heidegger, un passare oltre al punto fondamentale, perché si trascurano i problemi dell'essere e del nulla e specialmente lo stesso problema che « se Dio produce dal nulla, deve precisamente poter mettersi in rapporto col nulla. Ma se Dio è Dio, egli non può conoscere il nulla, dato che come " Assoluto " egli esclude da sé ogni nullità » [8]. L'unico concetto valido del « nulla » non è quello di contrapposto all'ente, ma di farlo appartenere all'essere dell'ente e quindi d'identificarlo, in sede teoretica, con l'ente stesso secondo il principio hegeliano che « il puro essere e il puro nulla sono la medesima cosa » [9].

Nell'interpretazione di Heidegger la dottrina della creazione rappresenta il secondo momento caratteristico della deviazione del pensiero occidentale: il primo è stato la concezione platonico-aristotelica di fare dell'essente nella sua totalità, come l'essente stesso, la fondazione nell'apertura dell'essente; il secondo è stato di trasformare l'essente,

---

[7] *Einleitung* di *Wast ist Metaphysik?*[5], p. 18 s.
[8] *Was ist Metaphysik?*[5], p. 35 s.
[9] G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Buch I, ed. Lasson I, p. 67.

così aperto come totalità, in essente come qualcosa di creato da Dio, e ciò — al dire di Heidegger — sarebbe avvenuto nel Medioevo; il terzo infine è stato di avere trasformato l'essente in oggetto di rappresentazione, e questo è stata l'opera del soggettivismo moderno[10]. Il rifiuto di Heidegger alla dottrina cristiana della creazione è radicato nella sua critica al binomio materia-forma che la filosofia medievale avrebbe trasferito dalla sfera della strumentalità esteriore alla concezione dell'ente: l'indicazione ci sembra decisiva per mettere in chiaro l'ambiguità in cui si muove su questo punto essenziale tutta la macchina heideggeriana. Dal testo risulta chiaro che Heidegger identifica l'*ens creatum* del cristianesimo con il sinolo di materia e forma, e attribuisce alla filosofia tomista questa interpretazione: se non che ogni mediocre conoscitore del pensiero cristiano sa bene che la dottrina della creazione, affermata dalla Bibbia, è chiaramente insegnata dal cristianesimo fin dal suo primo apparire; così come ogni mediocre conoscitore del pensiero medievale conosce bene quanto S. Tommaso abbia lottato per difendere la tesi che le nature spirituali sono assolutamente prive di qualsiasi materia e perciò sostanze semplici, composte soltanto dell'essenza e dell'atto di *esse* partecipato. Il rapporto dell'*esse* all'essenza creata da esso attuata, benché sia ancora rapporto di atto e potenza come quello della forma alla materia, non si compie tuttavia allo stesso modo ma in conformità della dialettica della partecipazione. L'ilemorfismo universale, ricordato da Heidegger, fu sostenuto nel Medioevo dalla cosiddetta scuola agostiniana ma fu avversato per tutta la vita e con estrema energia da S. Tommaso: purtroppo l'originale soluzione tomista non solo non ebbe seguito nei secoli che seguirono ma incontrò preoccupanti oscillazioni, per l'invadenza del formalismo, nella stessa scuola tomista. L'equivoco heideggeriano mostra l'urgenza del ritorno alla genuina metafisica tomista della partecipazione, le cui sorti non sono affatto legate a quelle del dualismo platonico-aristotelico ignaro della creazione né a quelle del formalismo scolastico ignaro dell'autentico *esse* e dello statuto ontologico degli enti spirituali[11].

---

[10] Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, p. 63 *c*; cf. anche *Die Zeit des Weltbildes* (l. c., p. 83).

[11] Cf. *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 1. Nel tomismo autentico si tratta di *essentia* ed *esse*, non di *essentia* ed *existentia*, né di *esse essentiae* ed *esse existentiae* come dice sempre Heidegger (*Brief...*, pp. 57, 68 s.): è questa posizione della scolastica formalista che sta all'inizio dell'equivoco del pensiero moderno concluso con Nietzsche (*Brief...*, p. 86; *Holzwege*, pp. 219, 223, 233...). La questione dell'*essentia* e dell'*existentia* è posta da Heidegger al centro del problema della verità

In questa prospettiva ciò che sorprende di più è la recente dichiarazione di Heidegger che la dottrina della fede cristiana sulla creazione non solo ignora la « questione » autentica dell'essere, ma non è neppure fede bensì indifferenza per la questione stessa. Perciò l'inizio della Bibbia: « In principio creò Iddio il cielo e la terra... » non costituisce affatto una risposta alla questione, perché non ha nessun rapporto con la medesima e questo perché una simile questione essa non la può per nulla assumere: essa, per la fede, è giudicata stoltezza. È in questa stoltezza invece, secondo Heidegger, che consiste la filosofia. Perciò « una filosofia cristiana » è un ferro di legno (*hölzernes Eisen*) e un fraintendimento. Filosofare equivale a domandare: « Perché, c'è in generale l'essente e non piuttosto il nulla? ». Porre effettivamente questa questione significa « osare a tal punto nel problemizzare fino ad esaurire l'aspetto inesauribile di questa questione mediante il disvelamento di ciò ch'essa esige di mettere sotto questione »[12]. Questa è la filosofia: al cristianesimo non resta che la teologia concepita come elaborazione del mondo dal punto di vista cristiano, cioè della fede; la teologia come riflessione sulla vita vissuta e non per ricorso alla filosofia, ciò ch'è segno — secondo Heidegger — di mancanza di fede nella vera grandezza della teologia e della smania di voler compiacere il bisogno del tempo: tale « teologia cristiana », agganciata alla filosofia greca, si risolve in una metafisica ed appartiene al processo di secolarizzazione della coscienza occidentale[13]. Per non illudersi sul senso di queste insinuazioni, basti leggere la sibillina — ma esplicita — supposizione che « lo stesso cristianesimo potrebbe essere una conseguenza e una elaborazione del nichilismo » sottinteso cioè di quello derivato dalla

---

dell'essere e trattato fino nella grande interpretazione di Nietzsche (Pfullingen 1961). Per le nozioni di *esse* in S. Tommaso, v. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., Torino 1963, p. 187 ss. Sulle oscillazioni della scuola tomista, v. ora: *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, p. 280 ss., ed. it., Torino 1961, p. 603 ss.

[12] *Einführung in die Philosophie*, p. 6.

[13] Cf. *Hegel Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, p. 187. Va aggiunto poi che la teologia medievale si è resa solidale degli errori di fondo che la versione latina ha commesso nel rendere i termini greci di φύσις con *natura*, ἐνέργεια con *actualitas*, οὐσία con *substantia*, ὑπο-κείμενον con *subjectum* e via dicendo: è da questa errata versione che precipita la decadenza del pensiero occidentale. L'errore della versione latina è di aver omesso il riferimento alla corrispondente esperienza originaria legata a ciascuno di quei termini greci (cf. *Holzwege*, pp. 12 ss., 273, 298; *Einführung in die Metaphysik*, pp. 10, 138, 342, ecc.).

metafisica dell'essente che Heidegger combatte. Tale metafisica, si è visto, ha per oggetto la struttura fondamentale dell'essente come un tutto in quanto l'essere va distinto in un mondo sensibile e sovrasensibile e quello è portato e determinato da questo. La metafisica è lo spazio storico in cui si compie il destino che il mondo sovrasensibile, le idee, Dio, la legge morale, l'autorità della ragione, il progresso, la felicità dei più, la cultura, la civiltà... perdono la loro forza costruttiva e si annientano. Heidegger chiama questa caduta della essenza del sovrasensibile la sua « degenerazione » (*Verwesung*) e quindi « l'incredulità nel senso di una caduta dalla dottrina della fede cristiana non costituisce mai l'essenza e il fondamento, ma è sempre soltanto una conseguenza del nichilismo implicito nella metafisica: l'ateismo e l'incredulità sarebbero quindi da attribuire alla stessa teologia cristiana che ha fatto alleanza con la metafisica ». Questo sarebbe il significato del detto di Nietzsche (e, prima, del giovane Hegel) che « Dio è morto » [14].

L'eclissi del « sacro » e la perdita di Dio

L'atteggiamento polemico di Heidegger nei riguardi del problema di Dio può essere espresso in questi termini che sono solidali con la sua concezione della verità dell'essere: come il pensiero occidentale, a partire specialmente da Aristotele e Platone, ha frainteso il problema della verità dell'essere, così ha compromesso il problema di Dio. Effettivamente i termini originari dell'essere della filosofia greca avevano nel fondo lo stesso significato fondamentale: infatti Anassimandro col χρεών pensa il presente nella sua presenza, la μοῖρα di Parmenide indica la struttura fondamentale di questa presenza e altrettanto dicasi del λόγος di Eraclito, della ἰδέα e dello εἶδος di Platone, della ἐνέργεια (e della stessa οὐσία) di Aristotele..., protesi nell'attestazione

[14] *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, l. c., p. 204. Hegel è citato a p. 197 e Pascal a p. 198 col detto di Plutarco: « Le grand Pan est mort ». Alla negazione della creazione nell'ambito della religione naturale, corrisponde per quella soprannaturale la negazione dell'Incarnazione e della Redenzione in Cristo con la Morte e Risurrezione come « eventi risolutivi » della storia. Tale negazione, taciuta ma implicita nel pensiero di Heidegger, è stata sviluppata coi suoi principi dal teologo R. Bultmann con la teoria della *Entmythologisierung* (cf. *Das Evangelium des Joannes*[11], Göttingen 1950, p. es., p. 38 e passim; v. anche *Jesus*, Tübingen 1951, p. 7 ss., ma soprattutto: *Jesus Christus und die Mithologie*, Hamburg 1965).

dell'« apertura » per l'apparire dell'essere nell'essente [15]. La caduta della filosofia, che si annunzia quando lo εἶδος è concepito come forma aggiunta e statica di contemplazione aristotelica, la ἰδέα è diventata μορφή di un corpo, il σύνολον l'unico tutto [risultante] di μορφή e ὕλη, cioè lo ἔργον è nella guisa della ἐνέργεια. Questa forma di presenza diventa l'*actualitas* dell'*ens actu*. L'*actualitas* diventa realtà effettuale (*Wirklichkeit*). La realtà diventa oggettività (*Gegenständlichkeit*). L'oggettività diventa esperienza soggettiva (*Erlebnis*)... [16] e così l'essere dell'essente e la sua verità furono obliati in forme sempre più gravi fino al fallimento totale del pensiero moderno e della civiltà occidentale. Tutto lo sforzo di Heidegger è concentrato nel ricuperare, tanto nel pensiero antico come in quello moderno, la verità fondamentale, ch'esso ha obliata e nasconde per riportarla all'evidenza: non v'è dubbio che le sue analisi di Anassimandro, Parmenide, Eraclito (con la breve nota su Protagora) e Sofocle per la concezione presocratica, lo studio sul mito platonico della caverna, i continui accenni ad Aristotele, gli studi su Kant e Hölderlin, l'analisi magistrale del concetto hegeliano di « esperienza » della breve *Einleitung* alla fenomenologia e gli studi su Nietzsche... hanno l'evidente scopo di chiarire i tratti precisi di tale convergenza. Evidente ne è anche la tesi principale, quella di liquidare la metafisica e la stessa filosofia come tecnica di composizioni concettuali (astrazione, dialettica) alla quale sia riservata l'interpretazione della verità dell'essere, per far posto ad una « esperienza preontologica » di tale verità: il termine « preontologico » per Heidegger equivale al vero « ontologico » e sta perciò agli antipodi d'irrazionale, vitalistico, istintivo e simili.

Si tratta per Heidegger di evitare lo scoglio della metafisica che mette Dio distante come causa dell'essere ma che porta di necessità al nichilismo, quanto il fenomenismo scettico di Sartre che mette la negazione di Dio a principio della filosofia. Heidegger invece pone il rapporto a Dio come costitutivo dell'essere umano in quanto nel suo rapporto al finito si trova fuori dell'essere e « senza patria » (*Heimatlos*). Heidegger vuol raggiungere la posizione più radicale, al di qua di ogni problematica, che si può ridurre nella seguente formula condizionale: « Dato che la verità dell'essere consiste nell'apertura rispetto al presentarsi dell'essere dell'essente, soltanto dal presentarsi dell'essere

---

[15] Cf. *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, p. 342.
[16] Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, p. 68.

stesso si può dirimere il problema se Dio esiste o meno o come esista »: quindi è ancora a partire da un'esperienza che si deve decidere e non per meccanismi concettuali. Esiste una tale esperienza? Heidegger accusa l'epoca moderna precisamente di averla obliata come dell'errore suo maggiore e del suo vero male: si tratta dell'esperienza del « Sacro » (*das Heilige*). Ma anche per Heidegger la manifestazione di Dio sta al termine di un processo ch'è indicato nelle seguenti tappe: « 1) Soltanto partendo dalla verità dell'essere è possibile pensare l'essenza del Sacro. 2) Soltanto partendo dall'essenza del Sacro è possibile pensare l'essenza della divinità. 3) Soltanto alla luce dell'essenza della divinità può essere pensato ed espresso ciò che la parola " Dio " deve indicare »[17]. C'è quindi una progressione di rivelazione ontologica: dall'essere al Sacro, dal Sacro alla divinità, dalla divinità al Dio: il primo passo, e in un certo senso decisivo, è quello della « dimensione del Sacro » da cui si potrà giudicare dell'esperienza di una relazione di Dio all'uomo se cioè Dio sia vicino all'uomo o se a lui si sottrae in questo momento della storia che viviamo. Ma il Sacro non si manifesta che nell'apertura dell'essere e quindi al di qua di ogni pensiero riflesso ovvero concettuale: « Il Sacro ch'è prima soltanto lo spazio essenziale (*Wesensraum*) della divinità, la quale a sua volta garantisce la dimensione per gli dèi e per il dio, può allora soltanto apparire se prima e in lunga preparazione l'essere stesso è illuminato ed è stato sperimentato »[18]. Non per processo di discorso adunque, ma per « processo di esperienza ».

L'essenza del Sacro è studiata nei commenti di Hölderlin e prende particolare risalto negli ultimi scritti. Heidegger ha mostrato che per Hölderlin i termini « natura », « caos », « il sacro », « l'aperto »... finiscono per equivalersi: anche il caos è « sacro » e « l'aperto » indica *l'immediato* in cui si possono incontrare i mortali e gli immortali. Il Sacro è al di sopra degli dèi e degli uomini ed è precisamente ciò che rende possibile la presenza degli uni agli altri: « Il Sacro, come ciò ch'è più antico dei tempi e sopra gli dèi, fonda nella sua venuta un altro inizio di un'altra storia. Il Sacro decide all'inizio circa gli uomini e gli dèi, se essi sono e chi sono e come sono e quando sono »[19]. È il Sacro che dona la parola e viene per suo conto in questa parola:

---

[17] *Brief...*, p. 102.
[18] *Brief...*, p. 85 s.
[19] *Erläut. Hölderlins...*, p. 73 s.

un Sacro quindi di natura cosmica, che Spinoza e la teosofia suggerivano all'idealismo tedesco, trasferito da Hölderlin nella poesia e da Schleiermacher nella teologia.

L'essenza della poesia di Hölderlin è nell'aver scoperto questa sfera del Sacro come la sutura di cui ha bisogno l'epoca moderna ch'è il « tempo degli dèi fuggiti e degli dèi a venire », « tempo dell'indigenza » (*eine dürftige Zeit*). Tocca al poeta « nominare gli dèi in modo originario, ciò che Hölderlin chiama " fondare " (*stiften*), al filosofo pensarli dopo nella propria essenza » [20].

Ma cos'è il Sacro? Per il poeta è l'Altissimo, la serenità (*das Hoechste, das* o *die Heitere*) e la serenità è l'essenza del saluto cioè « dell'angelico ch'è la proprietà degli dèi ». C'è perciò una solidarietà intima fra l'Essere e il Sacro, perché alla fine l'apparire stesso dell'Essere si rivela fondato sul Sacro: sembra anche evidente la solidarietà fra il Sacro e la divinità, ma qui non è possibile sosta o conclusione alcuna e tanto meno quando si parla dell'ultima tappa, quella dalla divinità a Dio.

Negli scritti più recenti Heidegger ha introdotto per suo conto il « quadrato » ontologico di cui si struttura la « cosa » col suo divenire nell'apertura dell'essere: la terra e il cielo, i mortali e i divini. Essi convergono per formare un'unità ma in modo che nessuno può stare senza l'altro perché ciascuno rispecchia nella sua guisa l'essenza degli altri, ed è a questo modo che c'è il mondo (*Welt*) e che il « mondo diventa mondo » (*die Welt weltet*) [21]. Ma chi sono questi « divini » (*die Göttlichen*)? Sono i messaggeri accennati della divinità: è dalla loro nascosta guida che appare il Dio nella sua essenza, la quale lo sottrae ad ogni confronto con ciò ch'è presente.

Un'analisi dell'essenza poetica del « quadrato » ontologico si trova negli appunti di un commento inedito alla lirica di Georg Trakl: *Ein Winterabend* (una sera d'inverno). Il viandante, che va errando per « oscuri sentieri », è chiamato nella casa ospitale dove l'aspettano pane e vino; ma prima l'« albero della grazia » può avere preparato al cercatore il suo chiaro, aureo splendore. Da questa visione poetica Heidegger è portato nell'essenza del suo tema. Il chiamare per nome le cose (i rintocchi della campana della sera, la neve sulla finestra,

---

[20] *Erläut. Hölderlins...*, pp. 37, 44.

[21] Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, p. 33. L'espressione è già in *Vom Wesen des Grundes*: « Welt *ist* nie, sondern *weltet* » (III ed. 1949, p. 40).

pane e vino nella capanna) porta le cose più vicino; con ciò anche il mondo vien portato più vicino, il quadrato che in esso si rispecchia: terra, cielo, divini, umani. Nel mondo chiamato a questo modo « indugiano in qualche modo » le cose. I mortali sono chiamati come ospiti nel quadrato del mondo. Nel linguaggio concesso all'uomo non si compie nient'altro che l'unificazione di cosa e mondo, il loro intimo scambievole rapporto, ma anche il loro essere nel rispettivo distinguersi. Heidegger lo chiama la « distinzione » e anch'essa è una dimensione del linguaggio come linguaggio. Ma quella separazione si manifesta come il « dolore », si compie come dolore. Il viandante, che in Trakl passa la soglia impietrito dal dolore, connette ciò ch'è separato, dall'esterno nell'interno. Così l'uomo che poeta e pensa fa presente l'essere, attua « la ec-sistenza in cui può abitare o non abitare Iddio ».

Nei commenti a Hölderlin, Heidegger si era fermato al Sacro, scrivendo: « Il Sacro certamente appare. Il Dio però rimane lontano [...], il Dio manca e la " mancanza di Dio " (*Fehl Gottes*) è la ragione del mancare dei " santi nomi " ». Nel commento a Rilke, Heidegger sembra considerare questa mancanza come irreparabile, almeno per ora: anche se tale mancanza di Dio « non nega né la continuazione del rapporto cristiano a Dio nei singoli e nelle Chiese, né significa un giudizio di svalutazione di questo rapporto a Dio » [22], si tratta che non si deve né crearsi un Dio con astuzia, per mascherare quella mancanza, e neppure di richiamarsi soltanto al solito Dio che sarebbe un mostrare di trascurare quella mancanza. La conclusione è che tocca « attendere nella mancanza così preparata, fino a che dalla vicinanza al Dio mancante venga garantita la parola iniziale che nomina l'Alto » [23].

In questa diagnosi pertanto c'è solidarietà fra l'eclissi del Sacro e l'ateismo moderno, così che la scomparsa di Dio nel mondo moderno è la conseguenza diretta della perdita della verità dell'essere ossia della riduzione dell'essere al fondamento della coscienza e dell'atto di essere al volere, a voler di volere, a volontà di potenza (*Wille zur Macht*). In questo Heidegger ha potuto osservare che l'insicurezza del mondo contemporaneo è la conseguenza dell'oblìo dell'essere nella filosofia occidentale [24]. Infatti è l'oblìo dell'essere come tale che provoca lo svanire, l'eclissi completa del Sacro nell'essente. Questo dileguarsi

---

[22] *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, p. 248.

[23] Cf. *Das Ding* del 1950, pubbl. nel 1951 e *Bauen, Wohnen, Denken* del 1951, pubbl. nel 1952.

[24] Cf. *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, p. 271.

del Sacro prende con sé e chiude l'apertura al Sacro. La chiusura del Sacro ottenebra e nasconde la mancanza di Dio. L'oscura mancanza fa sì che ogni essente si trovi in una situazione d'insicurezza... la quale getta l'uomo storico nel mondo, nel tutto dell'essere, come uno senza-patria, un apolide. Il « dove » (*Wo*) di un'« abitazione » (*Wohnung*) all'interno dell'essente come tale sembra annientato, poiché l'essere stesso come il principio e fondamento che sostanzia ogni dimora si rifiuta. E questa mancanza di patria dell'uomo rispetto alla propria *essenza*, mezzo ammessa e mezzo negata, è stata sostituita dal volgersi alla conquista della terra e dall'avanzare nello spazio cosmico. È l'oblìo dell'essere che spinge l'uomo a negarsi nel mondo, a perdersi nell'essente [25].

Di fronte alla verità, ch'è concepita come volontà di potenza, ogni uomo è indifeso e già perduto. Il principio mortale (*das Tödliche*) non è quindi la bomba atomica di cui si discorre tanto, in quanto è questa particolare macchina di morte. Ciò che da molto tempo ormai minaccia l'uomo di morte, e precisamente della morte radicale, della sua essenza umana, è l'incondizionatezza (*das Unbendigte*) del volere puro nel senso dell'autoimposizione deliberata in tutto [26]. Ciò che minaccia gli uomini nella loro essenza è quest'opinione sulla volontà che vuol dare a intendere a se stessa e secondo la quale basta liberare, trasformare, accumulare e dirigere pacificamente le essenze naturali perché l'uomo renda la condizione umana (*das Menschsein*) sopportabile per tutti e nel complesso felice.

Ma la pace di questo pacifismo è evidentemente l'irrequietezza della frenesia dell'autoimporsi ch'è indirizzata di proposito soltanto a sé. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'opinione secondo la quale questo conseguimento della produzione possa essere rischiato senza pericolo, purché si mantengano in vigore altri interessi, per esempio quelli di una fede religiosa, ... come se la fede religiosa potesse sussistere una volta che l'uomo ha perduto la verità dell'essere. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'opinione secondo la quale la presunzione tecnica è capace di mettere il mondo in ordine, mentre è proprio questo modo di mettere in ordine che livella nell'uniformità della produzione ogni gerarchia di valori, distruggendo così in anticipo il campo di una possibile venuta di tale gerarchia e il suo riconoscimento a partire dall'essere.

---

25 *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 394.

26 Seguo le indicazioni del saggio: *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, p. 271 s.

Il passaggio quindi nello sviluppo del pensiero moderno dal *cogito* al *volo* ha tragicamente trasformato quella che pretendeva di essere l'illuminazione dell'uomo e l'affermazione della libertà nell'avanzare della notte sul mondo e nello sgomento del panico essenziale di essere indifesi anzi di essere attaccati da ogni parte. Questo giorno, tanto magnificato, della tecnica è il giorno più corto che mai sia apparso all'uomo: con esso l'uomo incontra la minaccia di un inverno senza fine. Ora si rifiuta all'uomo non solo l'alloggio, ma rimane avvolta nelle tenebre l'incolumità dell'essente intero. La guarigione si sottrae, il mondo diventa senza-salvezza. Con ciò non solo il Sacro, come traccia per trovare la divinità, rimane nascosto, ma anche la traccia del Sacro, la sanità, sembra sia estinta. A meno che non ci siano ancora mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza come mancanza di salvezza. Essi devono vedere quale pericolo pende sul capo degli uomini. Questo pericolo consiste nella minaccia che interessa l'essenza dell'uomo nel suo rapporto con l'essere stesso, non in qualche pericolo accidentale. Questo pericolo è il pericolo, il pericolo essenziale, il pericolo di perdersi per sempre.

« Sein selbst » hegeliano e « Sein des Seienden » heideggeriano: il problema di Dio

Come Nietzsche ha chiarito l'essenza del nichilismo, come Hölderlin ha approfondito la nascosta presenza della divinità, così l'opera di Hegel ha mostrato l'esito del problema dell'essere nel suo aspetto speculativo in quanto Hegel ha mostrato che il pensiero non va considerato dal punto di vista psicologico né della teoria della conoscenza ma nella pienezza della pensabilità del pensato, nella suprema libertà della sua essenza secondo il principio del trascendentale che Hegel pensa in modo assoluto [27].

L'« affare » (*Sache*) del pensiero per Hegel è l'essere inteso come il pensiero che pensa se stesso, il quale pensiero viene a se stesso anzitutto nel processo del suo sviluppo speculativo, ovvero è l'essere (*Sein*) rispetto alla pensabilità dell'essente. Per noi, precisa Heidegger, l'affare del pensiero è il medesimo, quindi l'essere, ma l'essere riguardo

---

[27] Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität u. Differenz*, Pfullingen 1956, p. 38 ss.

alla sua « differenza » (*Differenz*) dall'essente. Più precisamente: per Hegel, l'affare del pensiero è il pensiero come « Concetto assoluto » [28]; per noi, l'affare del pensiero è la differenza come differenza.

Quanto alla « misura » (*Massgabe*) per il colloquio con la storia della filosofia, per Hegel si tratta di entrare nella forza e nel giro di ciò ch'è stato pensato dai pensatori precedenti e non a caso egli tira fuori questa sua regola in occasione della sua discussione con Spinoza e prima di quella con Kant. In Spinoza egli trova il compiuto « punto di vista della sostanza » che però non può essere il supremo, poiché l'essere non è altrettanto e decisamente riportato al « fondamento » (*Grund*) come il pensiero che pensa se stesso, l'essere come sostanza e sostanzialità non si è ancora dispiegato quale soggetto nella subiettività assoluta. Altra è la via di Kant ed essa è rimasta decisiva per l'idealismo: Hegel vede nel principio della sintesi originaria dell'appercezione... « uno dei principi più profondi per lo sviluppo speculativo ». Per noi, osserva Heidegger, la regola per il colloquio con la tradizione filosofica è la stessa, entrare cioè nella forza del pensiero del passato: soltanto che noi — come si è detto — cerchiamo la forza non in ciò ch'è stato pensato, come fanno Hegel ed Aristotele per « superare » ciò ch'è già stato pensato [29], ma in qualcosa che ancora non è stato pensato, che entra sempre nuovo nella sua profusione: l'essere dell'essente.

È vero che Hegel proclama di fare il puro inizio nella sua determinazione prima, semplice e immediata com'è il « puro essere ». Sennonché l'inizio, secondo Hegel, non deve essere né qualcosa d'immediato, né qualcosa di mediato, ed è presentato nella sua natura speculativa come « risultato », nel senso anzitutto di « rimbalzo » (*Rückprall*) del compimento del movimento dialettico del pensiero che pensa se stesso: il compimento di questo movimento, l'Idea assoluta, è il Tutto concluso e dispiegato, la pienezza dell'essere. Il rimbalzo da

---

[28] Heidegger cita dalla *Wissenschaft der Logik*, Bd. II, p. 484: « Die absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit*, und ist alle *Wahrheit* ». Heidegger è tornato su quest'accordo profondo del suo pensiero con quello di Hegel, riportando l'istanza hegeliana del *Sein* al primo inizio della speculazione nel pensiero greco, nel saggio recente: *Hegel und die Griechen*, nel *Festschrift für H. Gadamer zum 60. Geburtstag. Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, p. 43 ss.

[29] E come hanno fatto i neohegeliani per lo stesso Hegel (« ciò ch'è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel »...; le svariate « riforme » della dialettica hegeliana da Rosenkranz, a K. Fischer, Erdmann, Weisse... fino a N. Hartmann e ai nostri giorni).

questa pienezza ha per effetto il « vuoto dell'essere » (*die Leere des Seins*): è con esso che nella scienza bisogna fare l'inizio: quindi inizio e fine del movimento resta dappertutto l'essere. Esso si mostra come il movimento che circola in se stesso dalla pienezza della massima estrinsecazione e da questa nella pienezza in sé compiuta. Con ciò l'affare del pensiero è, per Hegel, il pensiero che pensa se stesso come l'essere che circola in sé: con ciò si giustifica la proposizione secondo la quale l'inizio è dato dal « risultato » ovvero ch'è con il risultato di tutto il movimento dialettico che in filosofia si deve fare il cominciamento [30]. A questo modo la filosofia è « scienza di Dio », teologia nel senso moderno (o meglio aristotelico?) non nel senso critico dei poeti-filosofi dell'antichità [31].

Allora il problema del carattere « onto-teo-logico » della metafisica si trasforma nella questione: « Come viene il Dio [32] nella filosofia, non solo nella filosofia moderna, ma nella filosofia come tale? ». Per poter dare una risposta, occorre sviscerarne prima il senso: questo punto ci porta ancora una volta al centro delle riflessioni heideggeriane. Alla questione: « Come viene il Dio nella filosofia? », possiamo rettamente rispondere solo se possiamo chiarire il punto in cui infatti il Dio deve venire, cioè la filosofia stessa.

Fin quando noi cogliamo la storia della filosofia non solo dal punto di vista storico, noi troveremo dappertutto che il Dio è entrato in essa. Ma posto che la filosofia come pensiero è il libero, compiuto immischiarsi da sé nell'essente come tale, pertanto il Dio può giungere alla filosofia solo in quanto questa esige e determina come da sé, secondo la sua natura, il che e il come Dio arriva in essa. La questione: « Come viene il Dio nella filosofia? » ricade pertanto nella questione: Donde si origina la concezione onto-teo-logica dell'essenza della metafisica? Assumere la questione così posta significa pertanto compiere il « passo indietro ». In questo passo noi ora riflettiamo sulla venuta della struttura onto-teo-logica di ogni metafisica.

---

[30] Heidegger cita sempre dall'introduzione alla *Wissenschaft der Logik*: « Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? » l'espressione, messa da Hegel fra parentesi, che ...« sarebbe Dio ad avere il più incontestabile diritto a che si cominciasse da lui » (Bd. I, p. 63).

[31] Cf. S. Tommaso, *Contra Gentiles*, I, 4: ... « Cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur ».

[32] Secondo la terminologia di Hölderlin (*der Gott, die Gottheit, das Göttliches*...).

Ritornando a Hegel, si è visto ch'egli pensa l'Essere nel suo vuoto più vuoto, quindi nella massima universalità. Egli pensa insieme l'Essere nella sua pienezza compiuta perfetta. Similmente egli nomina la filosofia speculativa, cioè la filosofia autentica, non « onto-teo-logica » ma « scienza della logica ». Con questa denominazione, nota Heidegger, Hegel scopre la linea fondamentale della filosofia come metafisica per la quale, fin dall'antichità, il pensiero è affare di « logica »: eppure Hegel, fedele alla tradizione, trova l'affare del pensiero nell'essente come tale e nel tutto, nel movimento dell'essere dal suo vuoto alla pienezza sviluppata di sé. Questo Hegel lo può fare, secondo Heidegger, in quanto per lui l'essere si manifesta come pensiero.

Ma non per lui soltanto: perché ontologia, teologia, onto-teologia... si prendono come psicologia, biologia, cosmologia, archeologia..., ove la sillaba-*logia* dice che si tratta di « scienza di... » ovvero del tutto a modo di quel complesso ch'è la scienza per l'appunto. A questo modo la metafisica è onto-teo-logia in quanto pensa l'essente come tale, cioè in universale. La metafisica pensa l'essere dell'essente così come nell'unità fondante di ciò ch'è più universale, cioè di ciò ch'è dappertutto egualmente valido, cioè del Sommo sopra tutto. Così l'essere dell'essente è pensato in antecedenza come il fondamento fondante. Di qui si comprende sia come entri Dio nella metafisica e sia come Dio si presenti come la « cosa-primitiva » (*Ur-sache*), cioè *causa sui*... in modo che l'essente in generale e come primo si trova « in uno con » (*in Einem mit*) l'Essente come tale nel Massimo e nel Supremo. L'unità di quest'Uno è di tale natura che l'Ultimo a suo modo fonda il Primo: soltanto, ed eccoci ancora al punto, che la « differenza » fra i due non è ancora pensata.

Infatti l'essere dell'essente è in fondo nel senso di « fondamento » (*Grund*) soltanto come *causa sui*. Con questo è nominato il concetto metafisico di Dio. La metafisica deve pensare a Dio, poiché l'affare del pensiero è l'essere, ma questo si mostra in forme molteplici come « fondamento »: come λόγος, come ὑποκείμενον, come sostanza, come soggetto [33]. Qui si fa chiaro, mi sembra, l'orizzonte speculativo nel quale Heidegger muove il rapporto essere-essente, essere dell'essente, quello ch'è indicato mediante la « differenza ». Si tratta di questo, ed è il punto di volta nella *Kehre* di Heidegger: l'essere noi lo pensiamo soltanto allora realmente, se lo pensiamo nella differenza

[33] Cf. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, l. c., p. 57.

dell'essente e pensiamo realmente l'essente soltanto quando lo pensiamo nella differenza con l'essere. È così che la differenza viene propriamente allo sguardo. Se invece cerchiamo di rappresentarlo, ecco che ci troviamo subito sviati a concepire la differenza come una relazione — ch'è la concezione della filosofia tradizionale e specialmente idealistica — che il nostro rappresentare ha aggiunto all'essere e all'essente. Ma a questo modo la differenza è abbassata ad una distinzione ch'è un prodotto della nostra intelligenza. Invece, mediante il procedimento del « passo indietro », ci avverte ancora Heidegger, noi possiamo dire: « L'essere dell'essente si chiama essere il quale è l'essente. L' " è " (*ist*) parla qui transitivamente, passando oltre [nell'essente]. L'essere si mostra qui nella forma di un passaggio all'essente: l'essere sopraggiunge disvelando, ma svelando insieme nasconde, è presenza ma anche nascondimento nell'essente; " venuta " è qui venuta nascondente e significa: nascondersi nel non-nascondimento: quindi conservarsi nascosti: essere essente ».

Quel che Heidegger tiene ormai saldo in questi ultimi scritti è l'essenziale appartenenza e inscindibilità di essere e essente e la determinazione della « differenza » in cui si attua il « passo indietro » secondo l'antica richiesta di Parmenide dell'identità — nel senso ontologico già indicato, e non in quello gnoseologico — di essere e pensiero che Heidegger trasferisce nel problema della « differenza » fra l'essere e l'essente. È infatti dentro la « differenza » e sul suo presupposto che ora (a me sembra per la prima volta) egli afferma quella che potrebbe dirsi la perfetta reciprocità: « L'essente come tale che nella venuta che si nasconde nel non-nascondimento è il fondato, il quale come fondato e così come prodotto fonda a sua guisa, infatti opera cioè causa. L'esito del fondante e del fondato come tale mantiene anche i due non soltanto separati l'un dall'altro, ma li tiene l'un per l'altro. I portati separati l'un dall'altro sono in tal guisa tesi nell'esito che non solo l'essere come fondamento fonda l'essente, ma l'essente per sua parte a sua guisa fonda l'essere, lo causa. L'essente può una cosa siffatta in quanto esso " è " la pienezza dell'essere: come l'Essentissimo » [34].

Sta comunque saldo in questa circolarità che più essa s'intensifica nell'analisi e più l'essere fonda la differenza e si mostra come il « differente » dall'essente. La dichiarazione ha valore decisivo: « In

---

[34] *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, l. c., p. 66 s.

quanto l'essere si mostra come essere dell'essente, come la differenza, come l'esito, esso conserva il distinguere e il rapportarsi di fondare e stabilire, l'essere fonda l'essente; l'essente come l'essentissimo fonda l'essere, l'uno sopravviene all'altro, l'uno arriva nell'altro, sopravvenire e venire appaiono in modo scambievole nella riflessione. Parlando dal punto di vista della riflessione, questo significa che l'esito è un circolare, è il mutuo movimento circolare di essere ed essente. Il fondare stesso appare dentro l'illuminazione dell'esito come qualcosa che *è*, e come ciò che di conseguenza, come l'essente, è la fondazione corrispondente mediante l'essente cioè la causazione e pertanto come quella che l'esige mediante la causa suprema »[35]. Ma per Heidegger chi si fissa sul « differente » e vuol pensare l'essente nel tutto, pensa l'essente dalla visuale che porta sul differente della differenza, senza badare alla differenza come differenza. Il differente si mostra come l'essere dell'essente in generale e come l'essere dell'essente al massimo. Poiché l'essere appare come fondamento, l'essente è il fondato, ma l'essente supremo è il fondante nel senso di Causa prima. Finora pertanto la metafisica ha pensato l'essere nell'essente, lasciandosi sfuggire la « differenza » per cui l'essere e l'essente si appartengono e si distinguono. Una via possibile per rispondere al problema potrebbe venire dalla questione: « Come viene il Dio nella metafisica? »: dall'essenza della metafisica. Ma la concezione che la metafisica si è fatta di Dio è, come si è detto, quella di *Causa sui*, e Heidegger v'insiste: « Così suona il nome esatto di Dio nella filosofia »[36], dando chiaramente a comprendere ch'egli considera la concezione spinoziano-hegeliana come la più rappresentativa nello sviluppo (e nella deviazione) del pensiero occidentale. Non sorprende allora più la sua affermazione che « il pensiero senza-Dio, quello che deve abbandonare il Dio della filosofia, il Dio della *Causa sui*, è forse il più vicino al Dio divino »[37]. Ed è questa l'esigenza e il significato del « passo indietro » (*Schritt zurük*) dalla metafisica nell'essenza della metafisica.

---

[35] *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, l. c., p. 68.

[36] Più esattamente, nella filosofia di Spinoza: « Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens » (*Ethic.*, lib. I, def. 1). Per S. Tommaso, all'inverso, Dio è l'*esse ipsum*, senza mediazione di essenza. Per Heidegger se Dio è l'Essere stesso, Dio non può essere Persona.

[37] « Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher » (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, l. c., p. 71).

In quest'istanza Heidegger ha certamente contribuito a chiarire la necessità per l'orientamento metafisico nella fondazione della verità dell'essere [38]. Si può dire ch'egli si avvicina alle formule di Pascal, Kierkegaard, Dostojevski... nell'analisi, ispirata da Nietzsche, dell'ateismo moderno e contemporaneo: il suo cammino si muove dall'altra parte ovvero nella linea di Kant e di Hegel, ma con il movimento opposto del « passo indietro ». È la « via stretta » dell'essere, smarrita dal pensiero occidentale, ch'egli vuol ricuperare e dalla quale soltanto si può sperare che il pensiero ottenga, e l'uomo in esso, di essere finalmente quel che dev'essere ovvero la semplice « presenza dell'essere dell'essente ». Ma il cammino di Heidegger probabilmente non è ancora chiuso: il rapporto fra l'Essere e l'Assoluto, per il « passo indietro » nell'essenza della metafisica, forse potrà fare altri passi per uscire, od almeno per chiarirsi, dalla presente ambiguità.

L'indifferenza per il problema di Dio

Secondo Heidegger, il filosofo quindi non sa nulla di Dio e quindi non sa neppure nulla della « eternità » [39]. Il filosofo non crede e, quando riflette sul tempo, egli è già deciso di « comprendere il tempo a partire dal tempo » (*die Zeit aus der Zeit zu verstehen*), rispettivamente dall'esistente indefettibile che può precisamente presentarsi come eternità ma che in verità è un puro derivato dell'essere temporale. Heidegger è sempre rimasto fedele alla sua prima concezione del tempo presentata in *Sein und Zeit*. Il meno che si possa dire di questa posizione, con un richiamo storico che è vicino agli studi giovanili di Heidegger su Scoto, è che il problema di Dio, come gli altri *praeambula fidei*, viene affidato alla fede.

A questo riguardo non sembra che ci sia alcuno sviluppo di fondo tra il primo e il secondo periodo del suo pensiero e il significato della

---

[38] Nell'accusa alla « formalizzazione » dell'essere a partire da Platone-Aristotele (fino all'idealismo e a Sartre), Heidegger coinvolge anche la filosofia tomista (cf. *Sein und Zeit*, § 20, p. 93). Messo fuori strada da Scoto, egli non ha potuto avvertire il « capovolgimento » operato da S. Tommaso con la propria nozione di *esse* inteso come atto intensivo emergente che sta agli antipodi della *existentia* intesa come *Verwirklichung einer Essenz* e così dicasi per il concetto di Dio come *ipsum esse subsistens* (cf. *Brief über Humanismus*, p. 71).

[39] La dichiarazione appartiene ad una conferenza sul tempo, tenuta nel 1924 e riportata dal Löwith (*Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, ed. cit., p. 43).

Kehre non ha affatto importanza per le questioni di fondo se non nel senso, almeno per quanto riguarda il problema di Dio, che una qualsiasi risposta positiva al riguardo è diventata assolutamente problematica. È vero che mentre nel primo periodo Heidegger mostra di interpretare il *Sein* sul fondamento del « *da* » e così pone la « realtà umana esistente » (*Dasein*) con le sue proprie strutture a fondamento della presenza del *Sein*, poi invece [40] è il *Sein selbst* che diventa la condizione e il fondamento dell'ontologia e sembra perciò superato il soggettivismo fenomenologico della prima maniera. Di conseguenza, mentre nella prima maniera il progettarsi dell'uomo si attuava nel suo volgersi al mondo, nella seconda invece il progettarsi è pensato per riguardo al *Sein selbst*, il progettante non è più l'uomo ma l'Essere stesso il quale rimanda l'uomo nella esistenza come sua essenza. Il cambiamento però è meno profondo di quanto possa sembrare e risulta del tutto insignificante per la decisione del nostro problema: ciò che resta fondamentale per Heidegger è che il *Sein* coesiste al *Dasein*, alla realtà umana e che non ha alcun senso fuori del suo orizzonte. Noi potremmo dire, in altri termini, che se il suo pensiero ha abbandonato l'immanenza dell'essere nel senso di « soggettività » (*Sein und Zeit*), non ha però abbandonato ma anzi rinsaldato nel senso più radicale di « finitezza » di un mondo che si progetta per l'uomo nel suo divenire storico: c'è l'essere fin quando c'è la verità, ma c'è la verità fin quando c'è l'uomo e c'è perciò rigida reciprocità sia fra *Sein* e *Seiende*, come fra *Seiende* e *Dasein* e così il circolo si chiude: il riferimento della verità dell'essere all'essenza dell'uomo non è affatto abbandonato ma è riportato al centro della determinazione dell'essere stesso.

Nella reciprocità ossia circolarità ora indicata di *Sein-Seiende*, *Seiende-Dasein*, si deve mantenere che il *Sein* esprime il fondamento, il riferimento, l'illuminazione... che rende possibile il presentarsi (*Anwesen*) del *Seiende* di guisa che comunque e dovunque l'uomo frughi con tutto il suo impegno, egli trova sempre e solo l'essente (*das Seiende*) mai il *Sein*. E noi già sappiamo che il *Sein* non è Dio, né il divino: se il *Sein* allora è una funzione e si presenta in funzione del *Seiende*, si comprende anche perché sia detto « finito » intrinseca-

---

[40] Specialmente a partire dal *Brief über Humanismus* (1947), nel quale si dichiara che la *Kehre* è stata da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, la quale non significa una mutazione del punto di vista ma un approfondimento di ciò che ha portato alla *Grunderfahrung der Seinsvergessenheit* (*Op. cit.*, p. 72).

mente. Il *Sein* come fondamento dell'apparire non può quindi in alcun modo esprimere né il modo di essere dell'essente e tanto meno l'Essere supremo o un Dio creatore: Heidegger è completamente estraneo alla tradizione cristiana di un Dio-creatore e gli è preclusa perciò ogni chiara affermazione circa una creazione da parte di Dio come circa ogni questione sulla prima origine dell'essere e dello spirito. Heidegger, che ha impostato tutta la sua opera nella denunzia dell'oblìo dell'essere a causa della soggettività dell'essenza in cui la filosofia occidentale l'ha confinato, non ha trovato per conto suo altra soluzione che di affidare la verità ad una [nuova] forma di soggettività ancor più comprensiva e radicale cioè insuperabile che non quella dell'immanentismo e realismo metafisico [41]. È il *Sein selbst* heideggeriano — a differenza di quello hegeliano indicato come la « definizione di Dio » — ateo di contenuto, ateo per struttura e posizione in quanto esso è il presentarsi del finito per un essente finito condannato a un destino finito com'è l'uomo. È vero che, a differenza della libertà sartriana che si attua in quanto nega Dio, il *Sein* come tale di Heidegger afferma il finito soltanto: tuttavia è anche vero ch'esso ignora ed anche se non esclude qualsiasi apertura a Dio, lascia l'uomo sprovvisto di ogni appoggio [42], sempre in bilico fra l'essere e il nulla, fra l'apparire e il nascondersi. Esso ha bensì superato il Dio cosmico e finito, ma poiché l'essere come tale rimane ancora finito nella sua struttura, ch'è la struttura dell'apparire, l'interrogazione fondamentale: « Perché c'è l'essente e non piuttosto il nulla? » rimane senza risposta.

Nella terminologia di Heidegger incontriamo le coppie: l'Essere e l'essente, il Divino e gli dèi o anche il dio, dentro le quali soltanto può avere un significato il problema di Dio. Ora sappiamo che l'Essere e l'essente si corrispondono secondo una appartenenza (recipro-

---

[41] « Im Prinzip sind jedoch Hegels konstruktiver Fortschritt und Aufstieg und Heideggers destruktiver Rückschritt und Abstieg nicht verschieden. Beide bewegen sich in derselben modernen Verstiegenheit eines metaphysischen Historismus, indem sie das Absolute des Geistes, beziehungsweise des Seins, historisieren » (K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, ed. cit., p. 44 s.). Allora si presenta ancor più grave la negazione dell'Assoluto in Heidegger rispetto ad Hegel che fa, sia pure metodicamente, dell'Assoluto il principio che opera « dietro le spalle ».

[42] Sembra che Heidegger concepisca la possibilità di un ricupero di Dio da parte della coscienza, dopo il fallimento della filosofia, in una forma di conversione (il « salto ») di carattere sociale (cf. L. Schuwer, *Intorno ai presupposti della demitizzazione*: « Wie kommt der Gott in die Philosophie ». *Il problema della demitizzazione*, Roma 1962, spec. p. 142 ss.).

cità) essenziale e che l'Essere non è Dio; anche per il Divino, il Sacro, e gli dèi si manifesta una seconda forma di appartenenza essenziale. Sappiamo anche dal celebre testo del *Brief über Humanismus* che le due coppie stanno in stretto rapporto ossia che il pensiero dell'Essere prepara il pensiero del Sacro e il pensiero del Sacro muove a pensare l'essenza della « deità » e che dall'essenza della deità possiamo indicare cosa significa e indica il nome « Dio » [43]. *Cosa* sia e soprattutto *come* avvenga questo « passaggio », Heidegger non lo dice, lo afferma però in modo abbastanza reciso come compito della metafisica: « La metafisica deve elevarsi col pensiero fino a Dio, perché la cosa del pensiero è l'Essere, ma questo si manifesta in molteplici maniere come fondamento: come ὑποκείμενον, come sostanza, come soggetto ». Ma con tutto questo il problema non solo non ha guadagnato molto, ma il « passaggio » vi appare radicalmente compromesso in quanto l'Essere come fondamento qui (come per Aristotele) si dice in molti modi (τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται), cioè nei quattro indicati, nessuno dei quali appartiene od è riferito a Dio. Ed è questa l'aberrazione della filosofia, secondo l'accusa di Heidegger. Dio perciò esula dalla metafisica, perché l'Essere non è Dio: così leggiamo che nell'Essere in quanto essere appare il « discorde », a fondamento della tensione di Essere-essente sta la tensione di Essere-nulla o meglio di Essere (nel senso di « apparire », « presentare-presentarsi... ») e nientificare ch'è il disparire [44]. Così siamo riportati, se non erriamo, al cominciamento hegeliano del *Sein* puro in lotta col nulla così che questa lotta non è la morte ma la vita dell'Essere. E si può dire, come in Hegel, che questo *Sein selbst* heideggeriano ha l'Assoluto « dietro le spalle », non nella forma dialettica hegeliana ma nella forma dell'esperienza del Sacro: però l'esperienza del Sacro esula dalla filosofia. Allora a differenza della filosofia contenutistica occidentale, ch'era culminata nella « sdivinizzazione » (*Entgötterung*), la filosofia di Heidegger afferma e

---

[43] *Brief über Humanismus*, ed. cit., p. 102.

[44] « Die Metaphysik muss auf den Gott hinaus Denken, weil die Sache des Denkens das Sein ist, dieses aber in vielfachen Weisen als Grund; als λόγος, als ὑποκείμενον, als Substanz, als Subjekt west » (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, l. c., p. 57). Quindi la metafisica del passato come *theo-logia* compie l'*Entgötterung* a causa dello pseudo-Assoluto e pseudo-Infinito, la metafisica heideggeriana come *onto-logia* afferma la *Gott-losigkeit* a causa della « finitezza dell'essere ». Ma questa posizione heideggeriana, che sembra coincidere con quella del neoidealismo inglese, deriva da una prospettiva diametralmente opposta.

si stabilisce invece come « mancanza di Dio » (*Gott-losigkeit*). Questo vuol significare certamente un superamento radicale sia del panteismo sia dell'ateismo materialistico, naturalistico, deistico e razionalistico in generale che identificano e nullificano Dio col tutto dell'essente: l'uno affermando e l'altro negando. Tale superamento potrebbe rendere possibile senz'altro la ricerca o presentazione del vero Dio che non può identificarsi con la totalità dal reale. Però a questo modo la continuità e appartenenza ch'è stata affermata fra le coppie Essere-essente e Sacro-divinità si dissolve e il « passaggio » ivi prospettato non si compie. Resta perciò l'affermazione insormontabile che per Heidegger Dio esula dalla filosofia.

La stessa conclusione, ci sembra scaturisce dal modo come Heidegger concepisce i *rapporti fra fede e ragione*, fra filosofia e rivelazione... ch'egli tocca di sfuggita ma in forma assai esplicita soprattutto negli scritti recenti. Per renderci conto del significato preciso della sua posizione, ch'è del resto ormai ovvio, non bisogna mai perdere di vista che Heidegger accetta il trascendentale moderno come punto di avvio della filosofia, come orientamento dell'analitica dell'essente: è vero ch'egli si rifà alla formula aristotelica della filosofia come ricerca e determinazione dell'essere in quanto essere (ὂν ᾗ ὄν), ma la formula si cambia nell'altra che fa il suo ingresso con Leibniz e ch'è la sua esatta antitesi: « Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il Nulla? » (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*)[45]. Certamente Heidegger è consapevole della differenza delle due formule, meno invece essa è stata rilevata dai critici: eppure è con essa che avviene il « cominciamento » circa la richiesta del fondamento dell'essere e che la qualifica perciò « in anticipo » sulla risposta ed essa stessa è già in qualche modo, ossia come struttura della richiesta che si riserva nella risposta, la risposta che rende superflua la risposta. E la superfluità della risposta è in sé l'essenza del trascendentale quando sia purificato dalle sovrastrutture della metafisica teologica realista e idealista e sia riportato al suo fondamento. Chiedersi infatti: « Perché c'è l'essente e non piuttosto il Nulla? » è già un mettere l'essere alle dipendenze del richiedente ch'è l'uomo ed è perciò un affermare che è nell'uomo che giace anzitutto la possibilità dell'essere, di prospettare il senso del destino dell'essere stesso nel suo contrapporsi al nulla. L'affermare con Heidegger che l'Essere non è

---

[45] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 1.

un prodotto del pensiero ma che il pensiero è un « evento » dell'essere, non è ancora realismo benché non sia più neppure idealismo nel senso sistematico. È però sempre immanentismo ossia fedeltà al trascendentale nel senso di fondazione della verità a partire dalla possibilità (*a priori*) del soggetto ch'è l'uomo. La conferma di questa trascendentalità è già nella forma interrogativa, presa immediatamente da Kant, ma che s'identifica col dubbio radicale che forma il « fondamento » a tergo del principio d'immanenza da cui scaturisce — è la linea direttiva della nostra ricerca — l'assenza di Dio nella filosofia moderna. Nel realismo classico l'Essere non è il « posto » ma il « ponente » rispetto alla coscienza: essa è attuata dall'essere, non comunque ma in un modo che può essere unicamente nella forma del fondamento, nel senso che c'è coscienza *perché* c'è l'Essere ed *in quanto* c'è l'essere e *secondo* le forme dell'essere. Così la prima posizione è affermativa per l'essere stesso: l'Essere, come tale, basta a se stesso e per questo esso è l'atto e il fondamento rispetto alla coscienza. In questo primo momento in cui l'Essere attua, come fondamento, la coscienza, per l'attuarsi della coscienza non c'entra e non può entrarci il Nulla, perché l'Essere è lume e attualità di presenza e perciò attestazione di se stesso ed è la coscienza dell'essere ad essere « posta ». Un essere che rimandasse come al suo fondamento alla trascendentalità ponente della coscienza, sarebbe necessariamente un che di « posto » dalla coscienza, vale a dire già « deposto » ossia subordinato alla coscienza come funzione di coscienza, secondo l'una o l'altra forma del principio d'immanenza. La trascendentalità della posizione heideggeriana si rivela anche (qui « anche » ha significato intensivo e non additivo) nella contrapposizione, che l'interrogazione mette in opera fra l'Essere e il Nulla. Il far entrare il Nulla nell'interrogazione fondamentale sull'Essere mette in evidenza, se ci fosse bisogno, la trascendentalità dell'interrogazione stessa: infatti soltanto quando la coscienza ossia la soggettività trascendentale è ponente rispetto all'Essere, la soggettività può percorrere ed abbracciare tutto lo spazio di apparizione o apparibilità dell'Essere e metterlo in questione. Ma l'unico modo di mettere in questione l'Essere da parte della coscienza « fondante » è di riportarsi all'essenza della coscienza nella sua possibilità pura rispetto all'Essere ch'è il suo contrapporsi all'Ente cioè il Nulla. Ed abbiamo quindi che il Nulla è messo alla pari con l'Essere, anzi è il Nulla che qui mette in questione l'Essere, che gli insidia ad ogni momento l'atto e la presenza, che si pone non a semplice alternante dell'Essere ma che compete con esso per stabilire il fonda-

mento. E poiché una competizione sul fondamento non può restare in aria ma va « decisa » nel cominciamento stesso, è al Nulla allora che tocca di essere il fondamento che rende possibile il manifestarsi dell'Essere: chiunque abbia un po' di familiarità con i momenti più impegnativi del pensiero heideggeriano, sa benissimo che questa « risoluzione » nel Nulla non è un'illazione arbitraria ma la precisa formula della nuova prospettiva che Heidegger ha della filosofia, dopo la demolizione della pseudoteologia hegeliana.

Di qui non sarà difficile afferrare il significato di una complessa pagina heideggeriana che prospetta in modo esplicito i rapporti fra filosofia e rivelazione in rapporto precisamente all'interrogazione: « Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il Nulla? », ch'è indispensabile leggere nel testo integrale: « Così, per esempio, colui per il quale la Bibbia è rivelazione e verità divina (*göttliche Offenbarung und Wahrheit*), egli ha già, prima di ogni questione, la risposta alla questione: " Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il Nulla? ": l'essente, in quanto non è Dio stesso, è creato da lui. " È " Dio stesso il creatore increato. Colui che si mantiene sul suolo (*Boden*) di una tale fede (*Glaube*) può senza dubbio portare in un certo modo a termine (*nachvollziehen*) il questionare della nostra questione e parteciparvi (*mitvollziehen*), ma non può propriamente questionare senza smettere con ciò stesso di essere un credente con tutte le conseguenze di questo passo. Egli può fare soltanto come se... Ma, d'altra parte, una fede che non si espone continuamente alla possibilità d'incredulità (*Unglaube*), non è una fede, ma un espediente dialettico e un'intesa con sé di attenersi ormai alla dottrina (*Lehre*) come ad una tradizione qualsiasi. Allora non c'è più né il questionare né la fede, ma la indifferenza (*Gleichgültigkeit*), la quale è in grado di occuparsi di tutto, forse anche con molto interesse, tanto della fede come del questionare. Con il richiamo a questa sicurezza (*Geborgenheit*) nella fede come una maniera propria di stare nella verità non si dice affatto che la citazione della parola della Bibbia: " In principio Dio creò il cielo e la terra, ecc. ", esponga una risposta alla nostra questione. Prescindendo completamente da ciò, se questa proposizione della Bibbia sia o non sia vera per la fede, tuttavia essa non può offrire una risposta alla nostra questione, poiché non ha nessun rapporto a questa questione. Essa non ha nessun rapporto, poiché non può assumere alcun rapporto alla medesima. Ciò che propriamente è posto in questione nella nostra questione è per la fede una follia (*Torheit*). È in questa follia che consiste la filosofia. Una " filosofia cristiana ", come si è accennato,

è un " ferro di legno " (*ein holzernes Eisen*) ed un equivoco (*Missverständnis*). C'è senza dubbio una elaborazione del pensiero che questiona sul mondo dell'esperienza cristiana, cioè da parte della fede. Questa è teologia. Solo i tempi che non credono più alla vera grandezza del compito della teologia, possono venire a questa idea deleteria: che una teologia avrebbe qualcosa da guadagnare mediante cotesti rinfrescamenti con l'aiuto della filosofia oppure ch'essa potrebbe anzi essere sostituita e resa più conforme al bisogno del tempo. La filosofia è stoltezza per la cristianità primitiva. Il filosofare significa domandare: " Perché c'è in generale l'essente e non piuttosto il Nulla? ". Questionare a questo modo naturalmente significa osare al punto di esaurire col questionare ciò che questa questione ha d'inesauribile mediante il " disvelamento " (*Enthüllung*) di ciò ch'essa esige d'interrogare. Dove accade qualcosa di questo genere, lì c'è filosofia » [46]. I due campi, filosofia e teologia, perciò sono nettamente separati.

A questo fa riscontro un altro testo altrettanto capitale e preciso che fa il punto in modo definitivo: « La metafisica è secondo la sua essenza insieme ontologia in senso più stretto e teologia. Questa essenza onto-teo-logica della vera filosofia (πρώτη φιλοσοφία) deve essere ben fondata nella maniera in cui, per esempio, l'ὄν stesso in quanto ὄν si presenta nell'aperto (*ins Offene*). Il carattere teologico dell'ontologia non riposa affatto su questo che la metafisica greca sia stata più tardi assunta dalla teologia ecclesiastica del cristianesimo e che sia stata trasformata da questa. Esso riposa piuttosto sul modo secondo il quale fin da principio l'essente si è svelato come essente. È questo disvelamento dell'essente che ha dato fin da principio alla teologia cristiana la possibilità d'impadronirsi della filosofia greca: se per suo vantaggio o per suo danno, tocca ai teologi decidere a partire dall'esperienza della realtà cristiana (*aus der Erfahrung des Christlichen*), in quanto essi riflettono a ciò che sta scritto nella prima Lettera ai Corinti dell'apostolo Paolo: Οὐχ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; - Non ha Dio reso stolta la scienza di questo mondo? (*1 Cor.* 1, 20). Ma la σοφία τοῦ κόσμου è ciò che, secondo il c. 1, 22, gli Ἕλληνες ζητοῦσιν (i Greci cercano). Aristotele chiama propriamente la πρώτη φιλοσοφία ch'è detta espressamente ζητουμένη, la cercata. Forse che la teologia cristiana si deciderà una buona volta a prendere

---

[46] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 5 s.

sul serio la parola dell'Apostolo e quindi a prendere la filosofia per una stoltezza »?[47].

I due testi non coincidono, ma in un certo senso si completano. Tutt'e due affermano la separazione netta ch'è inconciliabilità, e non semplice distinzione di campi, fra ragione e fede, fra filosofia e teologia... col risultato che il problema di Dio esula dalla filosofia, perché non ha senso parlare dell'Assoluto nella sfera dell'Essere ch'è manifestato a partire dal Nulla: con la differenza che mentre il primo testo mette la fede del tutto fuori ed estranea al problema del fondamento dell'essere, il secondo rivendica espressamente alla fede il suo campo e la mette soltanto in guardia dall'equivoco di una teologia spiccatamente razionalistica. Affiora qui di nuovo la distinzione nietzschiana di cristianesimo e cristianità che riserva la vita autentica del messaggio cristiano alla prima generazione del tempo apostolico, quando la prima comunità cristiana viveva completamente sotto l'immediata irradiazione dello Spirito. Se è lecito, come crediamo, un preciso riferimento storico, la posizione di Heidegger è piuttosto nella linea di Scoto e del nominalismo, che ponevano fede e ragione separate da un abisso e negavano perciò la dimostrabilità dei *praeambula fidei* quali sono l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la creazione...

La posizione di Heidegger fa pensare specialmente a Lutero[48], ma anche i critici non hanno mancato di rilevare e non è stato a caso che la direzione più audace della teologia protestante contemporanea, la *Entmythologisierung* di R. Bultmann, abbia preso le mosse dal *Sein* heideggeriano. Secondo Heidegger la formazione di una teologia nel cristianesimo ossia di una « concezione del mondo » è stato il passo decisivo della « mondanizzazione » e perciò della *Entgötterung* ch'è seguita nell'Occidente, di cui perciò lo stesso cristianesimo è reo! Quindi per Heidegger il cristianesimo che ha assunto la filosofia, nell'elaborazione della teologia, invece di elevare la ragione a servizio della fede, ha distrutto la fede a vantaggio della ragione contribuendo

---

[47] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, V Aufl., Frankfurt a. M. 1949, p. 18.

[48] Avvicina la concezione della fede di Heidegger a quella di Lutero, H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, in *Philosophies chrétiennes*. Recherches et Débats, Paris 1955, p. 113. Sulla dipendenza o riferimento della filosofia moderna a Lutero si era espresso, com'è noto, in modo assai categorico Hegel (*Grundl. der Philos. des Rechts*, Vorrede). L'affermazione è stata ripresa, ma con apprezzamento opposto, da H. Heine nel suo *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* del 1834.

all'eliminazione del momento religioso. Heidegger ignora quindi l'assistenza dello Spirito nello sviluppo della vita della Chiesa e solo un protestante dell'estrema ala liberale può scrivere quanto segue commentando (e approvando) Nietzsche: « Il cristianesimo è per Nietzsche l'apparizione storica e cosmopolita della Chiesa, della sua esistenza, e delle sue esigenze nella formazione dell'umanità occidentale e della cultura moderna. Il cristianesimo in questo senso e la cristianità (*Christlichkeit*) della fede del Nuovo Testamento non sono la stessa cosa (*das Selbe*). Anche una vita non-cristiana può affermare (*bejahen*) il cristianesimo e utilizzarlo come fattore di potenza (*als Machtfaktor*); inversamente, una vita cristiana non ha bisogno necessariamente del cristianesimo. Così il discutere [e criticare] il cristianesimo non è assolutamente un'impugnazione della realtà cristiana (*eine Bekämpfüng des Christlichen*), così come una critica della teologia non è senz'altro una critica della fede di cui la teologia dovrebbe essere l'interpretazione (*Auslegung*) » [49]. Ma c'è teologia e teologia, come c'è filosofia e filosofia: sembra anche che Heidegger come ha coinvolto ogni filosofia nella condanna del formalismo filosofico, oblioso dell'essere, così con la condanna del razionalismo in teologia pare abbia coinvolto nella stessa condanna ogni accostamento di ragione e fede e il *munus theologicum* come tale. E come nella sfera naturale resta il puro *Leben* dell'esperienza del *Sein*..., così anche nella sfera della Rivelazione resta il puro *Leben* dell'esperienza del « sacro », né si vede distinzione alcuna fra la religione storica in generale e il cristianesimo come specifica religione storica fondata da Gesù Cristo che si è presentato al mondo come Figlio di Dio.

In conclusione allora, se la nostra può essere ancora una conclusione, Heidegger non « professa » affatto l'ateismo, anzi ha dichiarato esplicitamente che la sua opera vuol essere una critica portata alla radice dell'ateismo in cui si consuma l'epilogo del pensiero occidentale. Il suo preciso pensiero, sia nella prima come nella seconda maniera, è nella linea di Kant, ossia che il pensiero puro riflessivo non può attingere l'affermazione di Dio e ch'è impotente a decidere il problema di Dio: Dio è oggetto unicamente eventuale dell'esperienza religiosa, non della filosofia [50].

---

[49] Cf. M. Heidegger, *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege*, ed. cit., p. 202 s.; cf. ancora: H. Birault, *De l'être, du divin, des dieux chez Heidegger*, nel vol. *L'existence de Dieu*, Tournai 1961, p. 53 ss., e *Art. cit.* della nota prec., p. 117 ss.

[50] Al tempo di *Sein und Zeit* e di *Was ist Metaphysik?* Heidegger dichiarava: « Con l'interpretazione ontologica della realtà umana (*Dasein*) come Essere-nel-

Il pensiero, egli dichiara, non prende le parti né del teismo né dell'ateismo. Ma questo [non lo fa] per un atteggiamento d'indifferenza, bensì per una considerazione dei limiti che sono posti al pensiero in quanto pensiero e precisamente a causa di ciò ch'esso si dà come oggetto di riflessione, a causa della verità dell'essere [51]. Questa posizione sta agli antipodi della nozione dell'essere come atto emergente di S. Tommaso, la quale sfugge non solo alla critica fatta da Heidegger alla composizione scolastica di *essentia-existentia*, ma con la sua nozione originale di *esse* (ignorata da Heidegger) ne aveva già dichiarato l'insufficienza e superato l'equivoco radicale. Malgrado però questa grave e incomprensibile lacuna, che mette in crisi tutto il « questionare essenziale » di Heidegger, la sua opera va tenuta in grande considerazione: anzitutto per chiarire l'inevitabilità dello « svuotamento » dell'essere come atto da parte del principio d'immanenza e perciò dell'ateismo strutturale del

---

mondo (*In-der-Welt-sein*) non si è deciso nulla circa un possibile essere rispetto a Dio né positivamente né negativamente. Ma mediante la chiarificazione della trascendenza si è certamente ottenuto principalmente un concetto sufficiente (*ein zureichender Begriff*) della realtà umana, rispetto al quale essente si può d'ora in poi *porre la questione* del modo come dal punto di vista ontologico si può prospettare il rapporto a Dio della realtà umana » (*Vom Wesen des Grundes*, III ed., Frankfurt a. M. 1949, p. 36, nota 56).

[51] *Brief über Humanismus*, ed. cit., p. 103. Per i teologi più attenti ragione e fede sono, nella concezione heideggeriana, opposte e inconciliabili. La cosiddetta « apertura » fenomenologico-ontica del *Sein* heideggeriano, ch'è intrinsecamente finito, impone la sua « chiusura » ontologico-metafisica ad ogni trascendenza e rivelazione nel senso della religione come dottrina della salvezza (*Heilslehre*) dal mondo nelle sue forze di caduta radicale come l'errore e la morte. E questo, la posizione che il *logos* umano è intrinsecamente ateo, è ateismo costitutivo: « La filosofia di Heidegger è *una consapevole filosofia atea della finitezza.* Tutto in essa è riferito alla chiusura della finitezza in sé mediante la realtà umana (*Dasein*). Che la finitezza sia pensata chiusa, è decisivo per l'analisi esistenziale della realtà umana. La chiusura non può più essere separata dalla finitezza. Il poter-essere esistenziale come tutti gli esistenziali della realtà umana è scoperto non come l'esistenziale universale di una realtà umana finita, ma come determinato essenzialmente dalla chiusura della finitezza. *Così, qui non è lasciato spazio alcuno per il concetto di rivelazione*; è con la conoscenza nella rivelazione che la finitezza è creaturalità, cioè è aperta per Dio, e devono quindi essere riformati tutti i concetti dell'essere. Così il concetto di essere heideggeriano rimane, malgrado il suo potente allargamento mediante la scoperta della sfera esistenziale, inapplicabile per la teologia » (D. Bonhoeffer, *Akt und Sein.* Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie, München 1964, p. 50). La posizione di Heidegger resta in fondo idealista (p. 85) e non ha preso sul serio il problema della morte, ponendosi agli antipodi della concezione cristiana (p. 126, nota 15).

pensiero moderno e poi per mostrare dall'altra come il richiamo all'esigenza dell'Essere di Parmenide deve portare al superamento della « forma » ossia del pensare categoriale e del finito in generale per stabilirsi, come fa S. Tommaso, nell'atto di *esse* mediante la dialettica della partecipazione [52]. È con esso che si supera l'ontologia chiusa sull'essere dell'essente e si fonda la metafisica che dà il passo per l'*Esse ipsum* ch'è creatore del mondo e fine ultimo dell'uomo.

---

[52] Sui rapporti negativo-positivi dell'opera di Heidegger con la dialettica tomistica della partecipazione, v. ora il nostro: *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, spec. p. 76 ss., ed. it., Torino 1961, spec. p. 60 ss. Un giudizio complessivo sul problema da noi toccato che mostra l'opposizione alla posizione cattolica e l'affinità della ermeneutica esistenziale di Heidegger con la teologia protestante non deve più sorprendere: « Der Thomismus, der durch die Anschauung des Seins nicht nur die " Wahrheit der Dinge ", sondern auch die Wahrheit Gottes erkennt, wird mit der Feststellung Heideggers, dass die Abwesenheit Gottes als die Weise seiner Anwesenheit den Philosophen bedrängt, nicht zufrieden sein können, denn für ihn gilt jener Satz des Vaticanums: " Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit ". Die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, wie sie von Heidegger entworfen ist, entspricht dagegen viel eher dem protestantischen Denken, das die Glaubensgewissheit auf die Offenbarung baut, nicht aber auf die natürliche Einsicht des Menschen. Es ist Bultmann gewesen, der den Ruf zur Frage nach der Existenz in der Theologie am ernstesten genommen hat. Er identifiziert sich völlig mit Heideggers Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie und führt einen Kampf gegen die Auffassung der Theologie als weltanschauliches System oder Mythologie. Gott ist keine Gegebenheit, über die sich in Ruhe spekulieren und damit denkerisch verfügen liesse » (Heinz-Horst Schrey, *Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie*, in *Martin Heideggers Einfluss auf Wissenschaften*, p. 18).

5

L'ESIBIZIONE DI ATEISMO NELL'ESISTENZIALISMO FRANCESE

Jaspers e Heidegger sembrano non gradire la qualifica di « ateismo » di cui sono stati gratificati: essi comunque sono ancora sempre in tempo per dissipare le incertezze e le ambiguità che hanno dato motivo o pretesto all'accusa. L'ateismo è affermato invece, con esemplare coerenza al *cogito* moderno, dall'esistenzialismo francese e soprattutto da JEAN-PAUL SARTRE (1905): a distanza di tre secoli dall'inizio del pensiero moderno in Francia col credente Cartesio è sintomatico che il suo epilogo od una delle forme più clamorose della sua conclusione radicale si compia ancora in Francia con l'ateo Sartre.

La caratteristica dell'ateismo esistenzialistico francese è la sua struttura fenomenologica, la quale è suggerita dal punto di partenza — ch'è stato già ricordato — cioè dalla riduzione dell'essere a fenomeno e della metafisica a ontologia e più precisamente ancora al *cogito* della ontologia fenomenologica: ossia alla riduzione dell'essere del *cogito* al *phénomène d'être*. È superfluo quasi l'osservare che il pensiero sartriano non si modula su di un'unica corda: la sua fenomenologia s'ispira contemporaneamente ai tre « H », ossia Hegel-Husserl-Heidegger [1]... non per fonderli, ma per superarli nella dissoluzione dell'essere in puro apparire ch'è insieme l'elevazione dell'apparire ad essere. Semplificando: l'essere che l'idealismo aveva, con Kant, confinato alla copula del giudizio od assorbito con Hegel nella dialettica del Concetto assoluto, diventa in Sartre l'attuarsi della coscienza al suo stadio originario di percezione: « La conscience qui donne, qui voit, qui opère des présences, porte et fonde la conscience qui signifie, qui juge, qui parle.

[1] E si dovrebbe aggiungere un quarto « H », cioè Hume, che sarebbe poi il primo, non solo in ordine di tempo, ma anche d'importanza nella versione fenomenologica del *cogito*.

C'est ce déplacement d'accent qui marque le passage à la phénoménologie existentielle; en effet, c'est dans la perception, ainsi réinterprétée, que se révèlent simultanément le sens de l'existence des choses et celui de l'existence du sujet »[2]. L'influsso di Kierkegaard è quello del teorico dell'angoscia, intesa come svuotamento e isolamento ad un tempo dell'essere del Singolo, ma per prospettare un'interpretazione dell'essere dell'uomo che sta però agli antipodi della fede che vince l'angoscia nella gioia e nella speranza della salvezza com'è nel fondatore dell'esistenzialismo[3]. Coscienza elementare e dialettica ad un tempo si attuano nell'opera di Sartre, sia narrativa come filosofica, con « contenuto » o riferimento psicanalitico: ma si tratta qui, a nostro avviso, di una limitazione o deviazione del nuovo concetto di libertà che il Sartre intende proclamare.

Se il dualismo cartesiano (di anima-corpo) costituisce lo sfondo della fenomenologia atea di Sartre, la dottrina cartesiana della *libertà* costituisce il principio strutturale e l'obiettivo reale della nuova interpretazione del *cogito* nella quale il significato del *cogito* stesso e quindi della libertà viene esattamente capovolto più ancora di quel che l'uomo-naturale di Feuerbach non abbia capovolto lo Spirito assoluto di Hegel. Da Cartesio, infatti, Sartre assume che il pensiero ha un essere, dalla fenomenologia di Hegel-Husserl-Heidegger che quest'essere è *in sé* un nulla-di-essere, ossia che il pensare — e la coscienza che lo porta — non è una *cosa*. La coscienza, il *cogito*, è assunto quindi (e logicamente, a nostro avviso) da Sartre come quel *prius* inderivabile che la filosofia moderna, a cominciare da Cartesio, ha sempre proclamato senza però riuscire a realizzarlo: la coscienza, il *cogito*, può essere tale *prius* inderivabile solo se è concepita come il « nulla-di-essere » (*un néant-d'être*). Una volta che l'essere è stato ridotto all'apparire, allora è questo apparire l'atto della coscienza: la coscienza, fuori di quest'apparire, è non-essere e nell'apparire il suo essere è il « fenomeno d'essere » cioè l'apparire. Per esempio la matita che ho in mano riempie in questo momento la mia coscienza attuale, ne costituisce la stoffa: la presenza della matita costituisce perciò l'essere della coscienza. Se la coscienza, il *cogito*, avesse oltre e prima del *cogitare* un suo essere,

---

[2] P. Ricoeur, *Phénoménologie existentielle*, in *Philosophie-Religion*, « Encyclopédie Française », t. XIX, p. 19, 10*a*, Paris 1957.

[3] Cf. *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, p. 127 ss. L'influsso di Nietzsche su Sartre, rilevato da Ricoeur (*Op. cit.*, p. 19, 10.10), ci sembra più presupposto che direttamente suggerito.

bisognerebbe porre una « coscienza della coscienza » e questa per « essere » (presente) presupporrebbe a sua volta un'ulteriore coscienza della coscienza e così all'infinito [4] e la coscienza allora non arriverebbe mai ad essere coscienza dell'essere, ad attuare la propria libertà e ad attingere la verità, cioè non potrebbe mai arrivare all'essere. Nichilismo esistenziale e ontologia fenomenologica quindi si equivalgono e stanno a fondamento dell'equivalenza che Sartre istituisce, sul fondamento del *cogito*, fra libertà e ateismo. Dichiarando che la coscienza è un « nulla », Sartre mette da parte tutta la tradizione spiritualistica dell'Occidente per la quale l'anima (e la coscienza) ha una realtà a sé e la più alta mentre il corpo e il mondo fisico esprimono l'altra realtà di ordine inferiore. Dichiarando poi che l'oggetto della coscienza è l'atto stesso dell'apparire, Sartre pone che la coscienza in atto *è* l'oggetto come tale, contro tutti gli idealismi ed empirismi i quali filtravano la realtà dell'essere mediante una rappresentazione che veniva così a porsi fra l'essere e la coscienza e quindi ad impedire l'effettiva unione di entrambi. Fin qui Sartre si è messo ad interpretare il *cogito* cartesiano mediante il *Dasein* heideggeriano: le complicate analisi che egli dedica a riempire il vuoto sia dell'*être-pour-soi* sia dell'*être-pour-autrui* ch'è il corpo come mediatore per l'*en-soi* ch'è l'Altro e il mondo degli altri non fanno che rinsaldare e chiarire la negatività costitutiva di essere della coscienza umana. Con espressione sartriana possiamo riassumere quest'ultima e più coerente interpretazione del *cogito* con le due definizioni: La coscienza o *pour-soi* è la *Totalité néantisante* e il mondo o *en-soi* è la *Totalité néantisée* ossia *dé-totalisée...*, in quanto per l'appunto il *pour-soi* e l'*en-soi* non si possono dare e porre che come vicendevole negazione ed escludono quindi la possibilità che l'uomo possa avere realtà di essere fuori e indipendentemente da siffatta negazione: è questo il significato ultimo del principio sartriano che *l'esistenza precede l'essenza* [5], in modo però — s'intende bene — che di essenza non ha più senso di parlare.

---

[4] Cf. H. Van Lier, *L'existentialisme de J.-P. Sartre*, in *Philosophie-Religion*, « Encyclopédie Française », t. XIX, p. 19, 12.15*a*. È un'esposizione concisa, ma eccellente nella sequenza dei temi, dei momenti fondamentali dell'ontologia fenomenologica sartriana nel suo ancorarsi al *cogito* e nel suo dissolversi come negazione costitutiva ossia come ateismo originario.

[5] Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 17, 21; v. anche: *L'Être et le Néant*, p. 655 e passim. Sartre attribuisce il principio espressamente ad Heidegger (*Op. cit.*, p. 513) ed allo stesso Hegel quando scrive: « Wesen ist was gewesen ist » (*Op. cit.*, p. 515).

Ed ha ancor meno senso il voler parlare di Dio, come l'Assoluto in sé e per sé ossia come l'identità (la totalità in atto) dell'in-sé-per-sé: questo è stato, ammette Sartre, il progetto fondamentale della realtà umana ed egli lo comprende — od almeno l'esprime — nella linea del grande idealismo metafisico il quale elevava la coscienza umana a progetto di diventare Dio (*l'homme est l'être qui projette d'être Dieu*)[6]. Ma contro tale progetto si erge l'essenza stessa della « libertà » con la quale l'uomo dovrebbe per l'appunto compiere una siffatta trasformazione: la « libertà » infatti come essenza del *cogito* è rigorosamente assimilabile alla « nientificazione », la libertà è perciò *manque d'être* che non può mai attuarsi in un'affermazione che trascenda la presenza di essere in situazione, quindi l'essere singolare. È questo l'atteggiamento fondamentale dell'ontologia fenomenologica che Hegel aveva espresso affermando che « lo spirito è il negativo »[7]: questo implica in Sartre la capacità per la coscienza di svincolarsi dal suo passato e di poter cominciare sempre da capo, senza principio né fine. Più precisamente: « C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de sa liberté » (*Op. cit.*, p. 513). Una volta accettato il principio d'immanenza, ne consegue la negazione della metafisica ossia la riduzione dell'essere a fenomeno: allora anche queste e simili conclusioni sono legittime. Non è a caso che Descartes è per il francese Sartre il classico della libertà per eccellenza[8], anche se i critici mostrano spesso di preferire le sue analisi fenomenologiche ed i passaggi dialettici; egli infatti trova già in Cartesio, sotto l'apparenza di una dottrina unitaria, ben due dottrine della libertà molto differenti: l'una in quanto è facoltà di comprendere e giudicare e l'altra ch'esprime l'autonomia dell'uomo di fronte alla verità in quanto egli è responsabile della verità. È quest'autonomia che costituisce l'essenza del *cogito* e attesta che la verità è cosa umana, per il fatto che io devo attuarla perché essa esista: di qui, per Cartesio, il giudizio consiste nell'adesione della volontà e nell'impegno (*engagement*) libero del mio essere. Per Cartesio allora come per Heidegger, osserva Sartre, l'uomo è

---

[6] *L'Être et le Néant*, p. 653.

[7] *L'Être et le Néant*, p. 511. Accetta sostanzialmente la dottrina sartriana della libertà, a cui rimanda, M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, N.R.F., Paris 1945, p. 496 ss.

[8] Seguo il saggio: *La liberté cartésienne*, premesso come introduzione a *Descartes* (antologia di testi sulla libertà), Genève-Paris 1946, p. 9 ss.: è riprodotto in *Situations*, I, N.R.F., Paris 1947, p. 314 ss.

l'essere mediante il quale la verità appare nel mondo; l'uomo deve pensare il mondo nella qualità di *Dasein* ossia nell'ordine ontico-ontologico di « essere-nel-mondo ». Lo stesso Descartes arriva a concepire quest'essenza della libertà che dev'essere uguale per ogni uomo, anzi eguale nell'uomo e in Dio, assoluta ed infinita anche se l'uomo è finito. È vero ch'è soltanto con Kant che l'uomo costituisce la verità, mentre per Cartesio egli non fa che scoprirla perché Iddio ha già fissato le relazioni che sostengono le cose fra di loro. Ma anche in Cartesio all'origine di ogni giudizio — sia quello di 2+2=4 o il *cogito ergo sum* — c'è un atto di libertà. Tale libertà, che in Dio è soltanto positiva e quindi creatrice, nell'uomo può essere negativa in quanto egli può scegliere il male ed in questa scelta del male realizza ciò ch'è più suo e che Dio non può avere ed in cui non si può certo dire ch'egli dipenda da Dio: in questa capacità di ritirarsi, di sfuggire, di disimpegnarsi, Descartes anticipava già la negatività attiva hegeliana.

Il nulla hegeliano corrisponde quindi alla volontà e capacità di dubitare di tutto e Sartre giustamente, a nostro avviso, afferma che il dubbio metodico diventa per Cartesio il tipo stesso dell'atto libero: « Nihilominus [...] hanc in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere ». Ed anche: « Mens quae propria libertate utens supponit ea omnia non existere, de quarum existentia vel minimum potest dubitare » [9]. Ora noi sappiamo che il dubbio può e deve attingere qualsiasi giudizio su quanto è fuori del nostro pensiero, cioè esso può « mettere fra parentesi » — come dirà Husserl — tutti gli esistenti: questo significa ch'io sono nel pieno esercizio della mia libertà quando essendo vuoto e nulla io stesso, io *anniento* tutto ciò ch'esiste. Descartes ha limitato la negatività alla negazione dell'errore senza giungere a concepire la negatività come forza produttrice e creatrice dell'essere, ciò ch'egli riserva a Dio, e che l'idealismo invece metterà a costitutivo della soggettività umana. Ma tre secoli prima del *Vom Wesen des Grundes* di Heidegger, Cartesio ha posto che il fondamento dell'essere è la libertà.

È per questo motivo profondo che la libertà antecede e fonda l'essere [del *cogito*] e quindi produce la verità: perciò l'uomo è ateo e autentica il proprio essere e la propria libertà come affermazione dell'Io ch'è la negazione di Dio. Così Sartre può argomentare: se Dio esiste, io non sono più libero — ma io so di essere libero, quindi... — è

---

[9] Cf. *Op. cit.*, p. 34; *Situations*, I, p. 326.

questo momento originario, ossia la costituzione dell'*autonomia* della volontà rispetto all'essere, ciò ch'è a un tempo l'esperienza fondamentale e « scelta fondamentale » di essere ciò che si è, secondo la terminologia esistenzialistica. Ma per Sartre, e per il pensiero moderno, a partire dall'*Io penso* di Kant, la scelta si attua come progetto di « essere nel mondo » e così l'*oggetto* di qualsiasi scelta è intrinsecamente finito: quindi anche da parte dell'oggetto Dio non può esistere [10]. In termini più propri si potrebbe dire che proprio l'infinità della libertà come forma, come soggettività, ossia l'apertura infinita dell'esistenza esige di attuarsi nel mondo ogni volta sempre in modo finito, esige cioè un contenuto finito: solo così infatti la libertà può attuarsi come nientificazione del proprio essere. Così la libertà radicale come l'infinità (negativizzante) esclude Dio, poiché allora sarebbe Dio stesso il suo fondamento; ed insieme la finitezza del suo essere come *Dasein* o essere nel mondo esclude ancora Dio che certamente non può essere qualcosa di finito. Per questo, concludiamo, è impossibile all'uomo la sintesi del binomio di *Pour-soi* e *En-soi* in una totalità comprensiva di entrambi che sarebbe appunto Dio.

Sartre riconosce che l'uomo sente il bisogno profondo di operare tale sintesi, ma si tratta di un'aspirazione vana e lo stesso Cristo non può cambiare la situazione: « Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. Toute réalité humaine est une passion, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'En-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile » [11].

---

[10] La « origine » del mondo è spiegata precisamente a partire dal nulla del *Pour-soi*, come spiega Sartre: « Le Pour-soi n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'être. Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'En-soi individuel et singulier et non d'un être en général. Le Pour-soi n'est pas le néant en général mais une privation singulière; il se constitue en privation de *cet être-ci* » (*L'Être et le Néant*, p. 711 s.).

[11] *L'Être et le Néant*, p. 707 s.

Quando perciò Dostojevski scriveva: « Se Dio non esistesse, tutto sarebbe possibile! », egli ha anticipato il punto di partenza dell'esistenzialismo: in realtà, poiché Dio non esiste, tutto è permesso e l'uomo non trova né in sé né fuori di sé una possibilità di attaccarsi (a qualcosa). Infatti se l'esistenza precede l'essenza, non esiste una natura umana in sé che sia data e fissa e l'uomo è libero, *l'uomo è la libertà.* E infine se Dio non esiste, non si tratta più di « trasformare » i vecchi valori in nuovi come voleva Nietzsche: se Dio non esiste, allora non ci sono più valori od un qualsiasi ordine di cose che legittimi la condotta dell'uomo. Di qui l'espressione sartriana che... « l'uomo è condannato ad essere libero » [12].

Dicendo perciò che l'esistenzialismo è ateismo, Sartre è convinto di aver realizzato il *cogito* nel suo momento originario ovvero come costitutivo della libertà dell'uomo: « L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait, à demontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt: même si Dieu existait, ça ne changerait rien; voilà notre point de vue. Non pas que le problème n'est pas celui de son existence; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulement par mauvaise foi que, confondant leur propre désespoir avec le nôtre, les chrétiens peuvent nous appeler désespérés » [13].

Ma come si concilia questa baldanzosa conclusione con la negatività della coscienza e la finitezza dell'essere che gli aveva fatto concludere nell'opera maggiore che l'uomo è una passione inutile, precisamente perché il suo essere mancava dell'asse teologico?

Altrettanto fedele a questa parola d'ordine dell'alternativa: o Dio o l'uomo, è l'altro dioscuro dell'esistenzialismo francese MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961) con il vantaggio di procedere alla « verifica » del principio d'immanenza in una forma più immediata e diretta. La metafisica sorge e si compie come apprensione diretta di « presenza » come « percezione dell'altro » da me, ma precisamente nel suo riferimento a me [14]. Allora si può parlare di metafisica solo a partire dalla

---

[12] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 37.

[13] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 94 s.

[14] Seguo: M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948, p. 186 ss.

soggettività, ossia solo dal momento quando, cessando di vivere nell'evidenza dell'oggetto, — dell'esperienza diretta o della coscienza, poco importa — noi percepiamo indissolubilmente la soggettività radicale di ogni nostra esperienza e il suo valore di verità. La coscienza, il *cogito*, non è perciò semplice avvertenza di presenza dell'essere, ma esige che l'essere si presenti sempre come l'« essere-per-me » (*l'être-pour-moi*): di qui già si pongono come uniche dimensioni di trascendenza la natura (*monde*) ch'è l'altro-dissimile, e la società degli uomini cioè l'altro-simile, una trascendenza fenomenologica che si risolve perciò nella chiusura ad ogni tentativo di trascendenza metafisica. Da questo momento la mia soggettività si rivela essenzialmente come « capacità dell'altro », essa è il « vuoto » che richiama la presenza dell'altro, secondo uno scambio di fondazione reciproca: io mi definisco come rapporto all'altro, e l'altro si può presentare solo nell'esperienza in quanto io la riconosco come « mia », come la mia vita ch'è quindi insieme individuale e universale. È ciò che va inteso per « esperienza metafisica » la quale si attua in due momenti: prima come sorpresa di fronte alla « lotta » (*affrontement*) dei contrari, poi come consapevolezza della loro identità nella semplicità del « fare ». Siamo perciò ritornati all'hegeliano « stare a vedere » della fenomenologia pura, la quale esclude in radice ogni prospettiva di « sistema » e ogni posizione di Assoluto.

Infatti il sistema, come puro edificio di concetti che rende immediatamente compatibili e compossibili tutti gli aspetti dell'esperienza, finisce per sopprimere la coscienza metafisica del puro « stare a vedere » e con ciò anche ogni moralità. Infatti qualora si voglia fondare il fatto della razionalità o della comunicazione sopra un assoluto del valore o del pensiero, la situazione è la seguente: o quest'assoluto non s'immischia affatto e così, tutto sommato, la razionalità e la comunicazione restano fondate su se stesse; oppure l'assoluto discende in esse, per così dire, ma allora esso capovolge tutti i mezzi umani di verifica e di giustificazione. In altre parole, il cerchio dell'immanenza non si può rompere. Come Sartre, anche Merleau-Ponty trova che l'esistenza di Dio è superflua, ch'essa lascia intatti tutti i problemi: ch'esista o non un pensiero assoluto e, in ogni problema pratico, una valutazione assoluta, questo non ha nessuna importanza perché per giudicare io non dispongo di volta in volta che delle mie opinioni. Niente di più. Peggio ancora: questo ricorso all'Assoluto finisce per distruggere ciò ch'esso è chiamato a fondare. Quando infatti io sono convinto di avere attinto con evidenza il Principio assoluto di ogni pensiero e di ogni valutazione — con la condizione di riservare per me la mia coscienza — io ho il diritto di sottrarre i miei

giudizi al controllo altrui, essi ricevono il carattere del sacro e nell'ordine pratico io dispongo allora di un piano di evasione (*fuite*) in cui si trasfigurano tutte le mie azioni, la sofferenza che io causo si trasforma in felicità, l'astuzia in ragione ed io piamente spedisco all'altro mondo i miei avversari. Osserviamo subito che qui si considera l'ipotesi di una posizione di Dio e di un senso del problema di Dio unicamente dal punto di vista del *cogito* [15] ossia dall'*interno del principio d'immanenza* secondo il quale è la certezza di coscienza l'unico principio fondante, ossia la posizione di Dio è funzione del *Bewusstsein überhaupt* quale si ha per esempio nella linea del *Glaube* di Kant-Jacobi-Schleiermacher-Fries...

Di questa posizione, l'unica ch'egli mostra di conoscere, il Merleau-Ponty ha facilmente buon gioco, per proporre la propria posizione ateologica secondo il principio hegeliano che « la coscienza misura se stessa ». Infatti, egli osserva, se io ho compreso che la verità e il valore non possono essere per noi che il risultato delle nostre verifiche o delle nostre valutazioni nel contatto col mondo, alla presenza degli altri e nelle situazioni di conoscenza e di azioni date, così che queste nozioni perdono ogni senso fuori delle prospettive umane, ecco che allora il mondo prende il suo rilievo, gli atti particolari di verifica e di valutazione nei quali io raccolgo un'esperienza dispersa riprendono la loro importanza decisiva: cioè nella conoscenza e nell'azione possiamo allora dire che c'è dell'irrecusabile, del vero e del falso, del bene e del male, proprio perché io non pretendo di trovarvi l'evidenza assoluta. In altre parole, ossia in parole nostre, si deve dire che la distinzione di vero e falso, bene e male non si può dare in assoluto ma solo « in situazione », secondo le coordinate dell'esperienza presenti nella conoscenza di ognuno. Leggiamo infatti la formula esplicita che « ... la coscienza metafisica e morale muore al contatto dell'assoluto poiché essa stessa, al di là del mondo piatto della coscienza abituata o addormentata, è la connessione vivente dell'io con l'io e dell'io con l'altro » [16]. Di conse-

---

[15] Il punto è fondamentale: « La pluralité des consciences est impossible si j'ai conscience absolue de moi-même. Derrière l'absolu de ma pensée, il est même impossible de deviner un absolu divin. Le contact de ma pensée avec elle-même, s'il est parfait, me ferme sur moi-même et m'interdit de me sentir jamais dépassé... ». A quest'interpretazione idealista cioè chiusa sull'Assoluto (Dio che coincide col *cogito*), va sostitutita l'interpretazione fenomenologica dell'apertura del *cogito* sul mondo (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 428 ss.).

[16] « La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu parce qu'elle est elle-même, par delà du monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion vivante du moi avec moi et de moi avec autrui » (*Sens et non-sens*, ed. cit., p. 191).

guenza la metafisica non è più una costruzione di concetti con i quali noi tenteremo di rendere meno sensibili i nostri paradossi: essa è l'esperienza che noi facciamo di tutte le situazioni della storia personale e collettiva [17] e delle azioni, che assumendole noi trasformiamo in ragione. Il loro emergere nella coscienza è perciò la loro stessa giustificazione e la metafisica non si attua più in un edificio di conoscenze ma nella consapevolezza del loro apparire in tutta la sua precarietà o « contingenza » ch'è l'essenza stessa del loro essere e perciò la « condizione » ossia il fondamento di una visione metafisica del mondo.

Perciò egli si affretta a dichiarare — ma non c'era bisogno — che codesta metafisica non è conciliabile con il contenuto manifesto della religione e con la posizione ch'esista un pensatore assoluto del mondo: il fallimento della *Théodicée* di Leibniz, che pone il mondo come indispensabile per Dio, ne è la conferma. Ma Dio allora non è più il Creatore di questo mondo, ma al più come un'Idea nel senso kantiano e restrittivo del termine: termine di riferenza di una riflessione umana la quale, considerando il mondo com'esso è, precipita in quest'idea ciò ch'essa vorrebbe che fosse. È ancora il Dio come creazione del desiderio umano, secondo Feuerbach. Invece un Dio che non fosse concepito solamente « per noi », ma per sé, la metafisica non lo può creare che dietro la coscienza, al di qua delle nostre idee, come la forza anonima che sostiene ogni nostro pensiero e ogni nostra esperienza [18]. La religione non si pone perciò come conclusione di concetti, ma unicamente come forma di vita, come esperienza interumana: è stato il cristianesimo a mettere da parte il Dio dei filosofi per predicare il Dio che assume la condizione dell'uomo e muore per l'uomo. Al cristianesimo ovvero alla religione così concepita viene riconosciuto di far parte della cultura, non come dogma né come credenza, ma come un « grido » (*cri*), ed altro non può essere, così che alla fine esso si risolve nella negazione più risoluta dell'infinito com'è concepito dalle varie ideologie [19].

---

[17] Sul problema della storia, il Merleau-Ponty si rifà espressamente al *Sein und Zeit* di Heidegger (cf. *Phénoménologie de la perception*, ed. cit., p. 469 ss.).

[18] Giustamente, a nostro avviso, il Merleau-Ponty contesta a Husserl la possibilità d'introdurre una « trascendenza nell'immanenza » (*Phénoménologie de la perception*, ed. cit., p. 193, nota).

[19] Anche altrove in polemica con Maritain: « Le philosophe se demandera seulement si le concept naturel et rationnel de Dieu comme Être nécessaire n'est pas inévitablement celui de l'Empereur du monde, si sans lui le Dieu chrétien ne cesserait pas d'être l'auteur du monde, et si ce n'est pas la philosophie qui pousse

La ragione ultima e profonda anche di quest'ennesima forma di ateismo è sempre la medesima, ch'è qui sul piano più spiccatamente fenomenologico, ossia la chiusura o « apertura », che dir si voglia, dell'essere nell'orizzonte dell'uomo che va accettato così com'è. Il Merleau-Ponty, però, non è affatto entusiasta che la filosofia venga detta « umanesimo » come pensano Feuerbach, Marx e Sartre... L'uomo non è affatto un principio di spiegazione: con l'uomo non si spiega nulla, poiché l'uomo non è una forza ma una debolezza nel cuor dell'essere... e ritorna così il concetto di « contingenza » radicale la quale impedisce non solo qualsiasi religione ma qualsiasi discussione al riguardo. È al suo inizio allora, ossia nel suo primo costituirsi come riflessione sull'atto di coscienza, che la filosofia va giudicata ed allora si vedrà o che l'ateismo è diventato un termine privo di senso, oppure, quando si convenga che la coscienza da sola può fondare ogni giudizio di valore, che la filosofia è sempre stata e mai altro non potrà essere che ateismo [20]. Anche questa posizione, benché sotto qualche aspetto sembri meno radicale della dialettica sartriana del negativo, non è in realtà meno esplicita nel rivendicare l'orizzonte umano come definiente e costituente la libertà, come vuoto assoluto che fonda la possibilità di qualsiasi presenza [21] ed ogni sua rilevanza nel campo dell'essere e del valore.

Bisogna quindi dare atto all'ateismo esistenzialistico francese di essere risalito con maggiore consapevolezza alle implicazioni essenziali del *cogito* cartesiano per accettarne senza paura le conclusioni inevitabili: esse si ricongiungono idealmente all'illuminismo materialistico di

---

jusqu'au bout la contestation des faux dieux que le Christianisme a installée dans notre histoire » (M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris 1953, p. 65).

[20] « On passe donc à côté de la philosophie quand on la *définit* comme athéisme: c'est la philosophie vue par le théologien. Sa négation n'est que le commencement d'une attention, d'une gravité, d'une expérience sur lesquelles il faut la juger » (*Éloge de la philosophie*, ed. cit., p. 63). L'A. passa perciò alla difesa di Spinoza..., « le plus positif des philosophes » (p. 64).

[21] La determinazione dell'essenza della libertà è dominata da Sartre: « Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté. Une liberté qui n'a pas à s'accomplir parce qu'elle est acquise ne saurait s'engager ainsi: elle sait bien que l'instant suivant la trouvera, de toutes manières, aussi libre aussi peu fixée » (*Phénoménologie de la perception*, ed. cit., p. 499). Checché sia dell'ateismo di fondo dell'esistenzialismo francese e di Merleau-Ponty in particolare, va segnalato il saggio di quest'ultimo: *Christianisme et philosophie* (nel vol. *Signes*, Paris 1960, p. 176 ss.) per l'acuta disamina e lo sforzo di comprensione in esso mostrato circa il dibattuto problema della « filosofia cristiana ».

La Mettrie-D'Holbach-Helvétius del sec. XVII-XVIII [22] ma con analisi di esperienze più raffinate quali possono essere suggerite dall'idealismo, dal bergsonismo e soprattutto dalla fenomenologia di Husserl. Il *cogito* di Cartesio suggerisce a quest'esistenzialismo che il pensiero, l'*atto* di coscienza, costituisce ed esaurisce l'essere: il *cogito* di Husserl intende mostrare che quest'essere non è una « cosa ». Si tratta, ci sembra, come se questi esistenzialisti volessero mantenere il vuoto scavato dal dubbio nella sua radicalità assoluta, un vuoto perciò che riduce la coscienza al nulla (*rien*) e la libera dai gravosi impegni costruttivi di cui l'aveva caricata l'idealismo; accettando insieme il principio fenomenologico dell'essere come apparire puro o presentazione autodissolventesi, quest'esistenzialismo garantisce alla coscienza di conservare il proprio nulla, di non legarsi a nulla per mantenersi all'infinito aperta all'apparire [23] e fedele al nulla. La caratteristica anzi di quest'ateismo esistenzialistico è di essere andato al termine, di non aver tentennato di fronte alle conseguenze e di aver accettato che, se l'immanenza è partita dal dubbio come negazione radicale, anche l'essere dell'uomo che si riduce alla coscienza nel suo attuarsi si attua come negazione secondo la negatività scambievole di sé e dell'altro. A questo modo ogni atto di coscienza, come puro *phénomène d'être*, non solo è negativo dell'essere-altro della coscienza, secondo la trasposizione fenomenologica del dualismo cartesiano di anima-corpo, ma di rimbalzo si manifesta come una continua rinnovata manifestazione del nulla di coscienza che più si attua e più si potenzia nel suo nulla, che sempre più s'intensifica e si sprofonda nel suo nulla. L'espressione di Sartre che la « coscienza secerne il nulla » e l'altra che il « nulla frequenta l'essere » si corrispondono e si equivalgono: lungi dalla presuntuosa retorica dell'ateismo marxista, l'ateismo esistenzialistico non s'illude né vuole illudere alcuno sul destino del-

---

[22] Cf. l'accenno di M. Merleau-Ponty, in *Signes*, ed. cit., p. 186. Anche secondo un critico recente: « Ausdruck dieser Nichtigkeit ist der *Atheismus* Sartres [...]; denn er ist nur die Kehrseite der positive Behauptung einer von Grund aus bindunglosen Freiheit » (H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas*, Darmstadt 1962, p. 295).

[23] Quest'apertura della coscienza all'apparire esprime ed altro non è, è ovvio, che lo stesso principio d'immanenza e non un richiamo al momento essenziale del realismo antico, come vorrebbe qualche critico (cf. H. Van Lier, *L'existentialisme de J.-P. Sartre*, in *Philosophie-Religion*, « Encyclopédie Française », t. XIX, p. 19, 12.15*a*); quanto al fondo teoretico dei problemi non ci può essere dubbio sul sostanziale accordo di Merleau-Ponty con Sartre (cf. *La structure du comportement*, Préface di A. de Waelhens, Paris 1949, p. V ss.).

l'uomo che ha negato Dio. Ciò che distingue perciò l'ateismo dell'esistenzialismo francese nel suo ricupero fenomenologico del *cogito*, consiste nella rinunzia e denunzia della dialettica come dell'ultimo baluardo della positività e quindi nell'accettazione incondizionata del tragico dell'esistenza. L'espressione originale di questa negatività costitutiva del *cogito*, che a nostro avviso s'intensifica con l'intensificarsi del principio d'immanenza, è nel concetto esistenzialistico di libertà come puro « lasciarsi-essere » nella situazione così da « ridursi sempre al non-essere » (questa ci sembra la formula) ch'è proprio d'ognuno e l'uomo s'identifica con questa libertà [24]. È sintomatico però che la negazione di Dio sia solidale con l'idea o concezione di un essere-fenomeno concepito come non essere: « Il faut évidemment trouver le fondement de toute négation dans une néantisation qui serait exercée *au sein même de l'immanence*: c'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du *cogito* instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant » [25].

Quest'ateismo esistenzialistico può essere indicato come la realizzazione storica sempre in atto della caduta originale, della riduzione di questa caduta come un continuo... « cadere dell'ente nel nulla »: Sartre ha ragione allora di dire che in questa situazione Dio stesso, qualora esistesse, non potrebbe farci nulla, perché la coscienza dell'uomo è in uno stato di spogliamento totale: non solo è priva di tentacoli per agganciare l'essere e agganciarsi al mondo, ma si attua unicamente per dissolvere l'essere nell'apparire e per dissolversi di volta in volta anch'essa come apparizione apparente ch'è il vuoto del puro apparire. Non si tratta quindi di « conclusioni atee », in queste filosofie dell'immanenza radicale, se non in quanto l'immanenza stessa è *già*, cioè fin da principio e come principio, mediante la negazione dell'essere come fondamento, la negazione di Dio. È il nostro filo ermeneutico e non s'insisterà mai abbastanza: cercare altrove è divagare e disperdersi nell'accidentale.

Ormai l'essere, poiché non ha più fondamento, non può neppure

---

[24] « Cette entière liberté, précisement parce qu'elle ne comporte pas de degrés, il est visible qu'elle appartient également à tout homme. Ou plutôt — car la liberté n'est pas une qualité parmi d'autres — il est visible que tout homme *est* liberté » (J.-P. Sartre, *Descartes*, ed. cit., p. 18; *Situations*, I, p. 318). E nell'opera maggiore: « La liberté en effet, nous l'avons démontré au chapitre précédent, est rigoureusement assimilable à la néantisation: le seul être qui peut être dit libre, c'est l'être qui néantit son être. [...] La liberté est précisément l'être qui se fait manque d'être » (*L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 655).

[25] *L'Être et le Néant*, ed. cit., p. 83.

essere un fondamento. Abbiamo già visto che per Sartre l'*En-soi-pour-soi*, con cui s'indica Dio, è contraddittorio, è un'ipotesi inutile, anzi nociva, poiché il concetto di « causa » e tanto più di « causa prima » sta agli antipodi di quello di coscienza-libertà: ciò che invece non si comprende in questa concezione è come si possa in essa parlare di una « ... liberté positive et constructive », come si possa dire che l'assurdo sartriano non è nichilismo ma possibilità di salvezza [26]. Probabilmente tutto questo compiacersi del nulla e dell'ateismo da parte dell'esistenzialismo non è che dilettantismo, una pezza d'appoggio da parte di un mondo e di una cultura che ha portato alla superficie i tradimenti dell'essere e le ambiguità senza numero, accumulati nello sviluppo del pensiero moderno; ma appunto per questo la sua professione di ateismo assume il significato, non tanto di un semplice bilancio e risultato, quanto di attuazione integrale del principio e progetto originario. Perciò non sono allora queste forme di ateismo, ma le filosofie conservatrici che devono aggiornarsi ed abbandonare finalmente la tattica del compromesso: « L'athéisme ainsi entendu est d'une radicalité inouïe. C'est qu'il atteint non seulement le Dieu démiourge, mais tout ciel des Idées intelligibles, tout Sujet transcendental, et jusqu'à cet Eternel Retour ou ce Messianisme de l'Avenir qui chez Nietzsche et Marx consolaient encore l'homme de la mort de Dieu. Il s'en prend même à l'idée d'essence. Les *cogito* de Descartes et Husserl, bien qu'empiriques se fondaient sur une essence où ils puisaient leur raison d'être: celui de Sartre est non seulement contingent, mais injustifié, il est " absurde ", " de trop ", " fait absolu ". Et il en va de même de l'En-soi, de peur qu'indirectement il ne justifie le Pour-soi » [27].

Non c'è altra via d'uscita. Le oscillazioni o incoerenze interne della fenomenologia sartriana passano in secondo ordine di fronte alla coerenza del principio: « Pourtant nous retrouvons dans la recherche du Vrai comme dans la poursuite du Bien une véritable autonomie de l'homme. Mais c'est seulement en tant qu'il est un néant. C'est par son néant et en tant qu'il a affaire au Néant, au Mal, à l'Erreur que l'homme échappe à Dieu, car Dieu qui est plenitude infinie d'être ne saurait

---

[26] Cf. J.-P. Sartre, *Descartes*, ed. cit., p. 21; *Situations*, I, p. 320; H. Van Lier, *L'existentialisme de J.-P. Sartre*, l. c., p. 19, 14.1*b*.

[27] H. Van Lier, *L'existentialisme de J.-P. Sartre*, l. c., p. 19, 14.1*b*. L'analisi fenomenologica e teorica più radicale che Sartre fa della negatività della coscienza, dopo i romanzi e le commedie, ci sembra il suo: *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952.

concevoir ni regler le néant »[28]. È la conferma che l'uomo si autentica nel negativo e mediante la negazione, non più però come in Hegel — fondatore della dialettica della negatività — per risalire al positivo ma per disperderlo anche nel momento ancor innocente dell'immediatezza e dell'apparenza. Di qui forse, e il « forse » in questo campo è indispensabile, si spiegano gli accostamenti e gli scostamenti dal materialismo marxista da parte dell'ateismo esistenzialistico francese, bramoso di operare nella trasformazione della società ma senza voler accettare i rischi di una coerenza dell'azione esplicita e integrale[29].

Nell'ateismo dell'esistenzialismo francese, che ha in Sartre il suo più risoluto interprete, il tema dominante è la libertà, vale a dire la prima e l'ultima istanza in cui si attua la nuova concezione moderna dell'immanenza: il lungo e arduo itinerario della filosofia moderna è riportato così al suo « principio », all'essenzialismo del dubbio cartesiano come essenza del *cogito*. È il nuovo concetto di « gratuità dell'essere », per così dire, ossia di libertà gratuita: « Liberté cartesienne, infinie, informe, sans nom, sans destin, *toujours recommencée*, mais souveraine parce qu'elle peut refuser la sanction ». Al Mauriac il quale, dal punto di vista cristiano, introduce il riferimento a Dio, Sartre rimprovera che una siffatta libertà « ... ne saurait *construire*; un homme, avec sa liberté, ne peut point se créer lui-même, ni forger son histoire. Le libre arbitre n'est qu'une puissance discontinue qui permet brèves évasions mais ne produit rien, si ce n'est quelques événements sans lendemain... La liberté perd sa toute puissance et son indétermination, elle reçoit elle-même une définition et une nature, puisqu'on sait *contre quoi* elle est liberté »[30].

---

[28] J.-P. Sartre, *Descartes*, ed. cit., p. 33; *Situations*, I, p. 325. E più avanti, mostrando il capovolgimento della posizione (teologizzante) di Cartesio mediante il principio (d'immanenza) avanzata da Cartesio: « Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue, qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne faisaient qu'un. [...] Il faudra deux siècles de crise — crise de la Foi, crise de la Science — pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme: l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe » (*Descartes*, ed. cit., pp. 47 s., 51; *Situations*, I, pp. 332 s., 334).

[29] « Nous étions convaincus *en même temps* que le matérialisme historique fournissait la seule interprétation valable de l'histoire et que l'existentialisme restait la seule approche concrète de la réalité. Je ne prétends pas de nier les contradictions de cette attitude » (J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, p. 24).

[30] J.-P. Sartre, *M. François Mauriac et la liberté*, in *Situations*, I, p. 49.

Il Sartre trova invece completamente nel suo solco l'opera di ALBERT CAMUS (1913-1960) con la teoria dell'« uomo assurdo », esposta nei suoi drammi e nei saggi filosofici (*Le mythe de Sisiphe*) [31]: « Il suo eroe non era né buono né cattivo, né morale né immorale. Queste categorie non gli convengono: egli appartiene ad una categoria assai singolare alla quale l'autore riserva il nome di *assurdo* ». Questo assurdo può avere un doppio significato: anzitutto, come rapporto dell'uomo al mondo che si manifesta come un divorzio fra le aspirazioni dell'uomo verso l'unità e il dualismo insormontabile dello spirito e della natura, fra lo slancio dell'uomo verso l'eterno e il carattere *finito* della sua esistenza, fra la « preoccupazione » (*souci*) ch'è la sua essenza stessa e la vanità dei suoi sforzi. I poli di quest'assurdo sono la morte, la pluralità irriducibile della verità e degli esseri, l'inintelligibilità del reale, il caso... che sono i luoghi comuni dell'irrazionalismo e pessimismo filosofico di tutti i tempi: questo potrebbe esser detto l'« assurdo oggettivo » ossia l'uomo come passione dell'assurdo.

L'uomo assurdo, a differenza degli atei di Dostojevski, non si suiciderà: egli vuol vivere, senz'abdicare a nessuna delle sue certezze, senza domani, senza speranza, senz'illusione, senza neppure rassegnazione. Egli fissa la morte con un'attenzione appassionata e questo fascino lo libera: egli conosce la « divina responsabilità » del condannato a morte. Tutto è permesso, poiché Dio non c'è e poiché si muore. Tutte le esperienze sono equivalenti, si tratta solo di acquistarle nella maggiore quantità possibile. Perciò di fronte a questa « etica della quantità » crollano tutti i valori: l'uomo assurdo gettato in questo mondo, rivoltato [32], irresponsabile, non ha « da giustificare nulla ». È *innocente*. L'assurdo, ch'è l'uomo senza Dio, viene quindi prospettato prima come « sentimento », e poi come « nozione » ch'è frutto di riflessione: prima cioè come la presenza e l'avvertenza del flusso quotidiano e amorfo della realtà vissuta, poi la trasposizione razionale di tale assurdo mediante la ragione umana e il discorso.

Con molta penetrazione Sartre osserva che in questa concezione il discorso perde ogni senso di trascendenza ed il verbo « essere » non ha che il senso di una copula..., è traslucidità pura, passività pura, che si limita a registrare i fatti.

---

[31] Cf. *L'explication de « L'étranger »*, in *Situations*, I, p. 99 ss.

[32] *L'homme révolté* è anche il titolo di un volume di saggi di Camus (Paris 1951) posteriore allo scritto di Sartre ch'è dedicato al suo primo dramma *L'étranger*.

Qual è la natura di quest'assurdo? Il Camus lo concepisce con una trasposizione molto discutibile dell'assurdo kierkegaardiano, e lo chiama « suicidio filosofico » e « suicidio logico »; è il « peccato senza Dio », in quanto quest'assurdo, ch'è lo stato metafisico dell'uomo cosciente, non porta a Dio. È questo un modo comodo per designare un movimento con cui il pensiero si nega da se stesso e tende a superarsi in ciò che fa la sua negazione: « Pour les existentiels, la négation c'est leur Dieu. Exactement, ce Dieu, ne se soutient que par la négation de la raison humaine » [33]. Il « salto » quindi, lungi dal costituire un pericolo estremo come per Kierkegaard, è l'unica legge della vita come affermazione dell'assenza di ogni legge e la « libertà assurda » è la forza che la muove: vivere è far vivere l'assurdo ed è perciò la « rivolta » (*révolte*): « Elle est un comportement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigence d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes. [...] Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même. Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir » [34].

Ma si può notare che lo stesso Camus fondò poi una Collana dal titolo *Espoir*, nella quale apparvero saggi filosofici decisamente positivi, quali: B. Parain, *L'embarras du choix*, e la nota produzione d'ispirazione cristiana di Simone Weil, *L'enracinement, La connaissance surnaturelle, Lettre à un religieux, La condition ouvrière.* La « premessa » di questa collezione portava una dichiarazione programmatica che merita di essere meditata, perché indica qualcosa di più di un mutamento di stile. È una professione di fede nel valore dell'uomo, malgrado l'abisso del nichilismo a cui l'ha condotto la civiltà: « Nous sommes dans le nihilisme. Peut-on sortir du nihilisme? C'est la question qu'on nous inflige. Mais nous n'en sortirons pas en faisant mine d'ignorer le mal de l'époque ou en décidant de le nier. Le seul espoir est de la nommer au contraire et d'en faire l'inventaire pour trouver la guérison au bout de la maladie ». Scopo perciò della Collana è di suscitare siffatte speranze, sia ch'esse confermino il nichilismo sia che ne tentino il superamento, ma il programma sia ben chiaro: « Mais, à elles toutes, elles formeront une conscience commune, elles témoigneront d'un même effort pour définir ou surmonter la mortelle contradiction où nous vivons. Si le temps est venu

---

[33] A. Camus, *Le mythe de Sisiphe*, ed. cit., p. 61. E in nota si legge: « Ce n'est pas l'affirmation de Dieu qui est mise en cause ici, c'est la logique qui y mène » (p. 62).

[34] A. Camus, *Le mythe de Sisiphe*, ed. cit., p. 77.

où nous devons choisir, cette nécessité même est un progrès. *Reconnaissons donc que c'est le temps de l'espoir*, même s'il s'agit d'un espoir difficile ». Lo scopo della Collana è quindi — sia pure nel modo più semplice e modesto — di aiutare « ... *à dénoncer la tragédie et à montrer que la tragédie n'est pas une solution ni le desespoir une raison.* Ces épreuves nécessaires, il dépend de nous qu'elles deviennent des promesses » [35]. Non siamo certamente ancor giunti alla precisa posizione kierkegaardiana, ma non siamo neppure molto distanti, tanto la denunzia della *angustia* e della *pressura saeculi* si assomigliano nei due scrittori: non è facile dire se il Camus, tragicamente scomparso nel pieno delle sue forze (1960), sarebbe approdato alla certezza del bene, ma questa dichiarazione attesta che buona parte del cammino era già stata percorsa.

Il problema di Dio non è schivato dal Camus, come lo è invece dal Sartre, ma è posto con lucida consapevolezza: « Dès l'instant où l'homme soumet Dieu au jugement moral, il le tue en lui-même. Mais quel est alors le fondement de la morale? On nie Dieu au nom de la justice, mais l'idée de justice se comprend-elle sans l'idée de Dieu? Ne sommes-nous pas alors dans l'absurdité? » [36]. È il conflitto fra la posizione costitutiva d'immanenza, il letto di Procuste del pensiero moderno, e l'esigenza dell'uomo essenziale che il Camus qui onestamente propone e svolge sui pensamenti atei distruttivi di filosofi e poeti come Stirner, Nietzsche (« Nietzsche n'a jamais exalté que l'égoisme et la duréte... »), Lautréamont (« Le révolté avec Lautréamont fuit au désert »), Rimbaud, Breton... per concludere: « Aux crimes de l'irrationel, l'homme, sur une terre qu'il sait désormais solitaire, va joindre les crimes de la raison en marche vers l'empire des hommes » [37].

Il tono di questa diagnosi del pensiero moderno — ch'è forse la più lucida che abbiamo fin qui incontrata — e forse anche il suo significato, non ci sembra perciò più come quella sartriana condannata a compiacersi del nulla e dell'assurdo ma già un'attesa « au delà du nihilisme ».

---

[35] Leggo questa significativa e inattesa dichiarazione nella retrocopertina di *L'homme révolté* (il corsivo è mio).

[36] A. Camus, *L'homme révolté*, ed. cit., p. 84.

[37] A. Camus, *L'homme révolté*, ed. cit., p. 132. Su questa denunzia del nichilismo ci sembra implicita anche la critica al Sartre della *Liberté comme néantisation de l'être.*

6

ESSENZA ED ESISTENZA
(LA « VERGESSENHEIT DES SEINS »)

Nell'opera di chiarificazione proseguita da Heidegger per uscire dall'*impasse* in cui si è cacciata la metafisica dell'Occidente col predominio dato al formalismo, ed in particolare la filosofia moderna, ha preso sempre più rilievo il confronto *essentia-existentia* sul quale s'erano aspramente battagliate anche le scuole medievali post-tomiste ma senz'apprezzabili risultati [1]. Anzitutto nel *Brief über Humanismus* (1947) egli avverte che la *existentia* degli scolastici in quanto si contrappone a *essentia* non ha nulla a che vedere con la sua *Ek-sistenz*: quel binomio indica la diversità di realtà e possibilità, mentre quando in *Sein und Zeit* si parla del *Wesen* dell'uomo e si afferma che il *Wesen* della realtà-uomo (*Dasein*) sta nella sua *Existenz* ci si trova nella linea di Kant-Hegel-Nietzsche..., si proclama la stretta appartenenza dei due momenti all'interno della libertà dell'uomo ed in questo senso, immanentistico e attualistico (a nostro avviso), Heidegger può affermare che la sua nozione non ha nulla a che fare né con l'espressione scolastica del *Deus est suum esse*, né con la formula di Sartre « L'existence précède l'essence » (p. 72) [2]. Allora la formula di Heidegger (« Die *Substanz* des Menchen ist die Ek-sistenz »; cf. *Sein und Zeit*, pp. 117, 212, 314) significa solo questo: « La maniera come l'uomo si mostra nella propria natura all'essere è il suo star dentro ec-statico nella verità dell'essere » (*Op. cit.*, p. 74). Si tratta cioè di « realtà » dell'uomo, e non di essenza e di esistenza nel senso tradi-

---

1 Sull'equivoco degli scolastici, ved. i nostri studi sulla partecipazione tomistica: *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., Torino 1963; *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, ed. it., Torino 1961.

2 Le citazioni rimandano alla I ed.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Ueberlieferung und Auftrag 5, Bern 1947.

zionale, e tale realtà è configurata dal modo di essere e trovarsi dell'uomo « gettato nel mondo ». Fin qui niente di sostanzialmente nuovo rispetto alla dottrina fondamentale di *Sein und Zeit.*

In questa problematica Heidegger giustamente osserva che nella coppia scolastica di *essentia-existentia*, il termine *existentia* equivale ad *actualitas* ch'esprime il « fatto » del trovarsi realizzato in qualche cosa: nel suo *Da-sein* invece il « Da » significa il modo proprio di essere dell'uomo ossia ch'egli è nell'illuminazione dell'essere (*Lichtung des Seins*).

E non a torto ancora Heidegger critica in questo senso la definizione statica formale dell'essere dell'uomo come *animal rationale*, perché la vera caratteristica dell'uomo è il suo rapporto all'essere ed accusa la metafisica di questa incomprensione: « La metafisica si rifiuta alla semplice posizione essenziale che l'uomo si mostra soltanto nella sua essenza nella quale egli è chiamato dall'essere. Solo da questa chiamata egli " ha " trovato ciò in cui abita la sua essenza. Solo da questo abitare egli " ha " " linguaggio " come l'abitazione la quale custodisce alla sua essenza il momento ec-statico [la trascendenza come essere-nel-mondo]. Lo stare nell'illuminazione dell'essere io lo chiamo *Ek-sistenz* dell'uomo » (p. 66 s.).

Per Heidegger la celebre (e altrettanto vana) controversia di *essentia* e *existentia* ha avuto il suo inizio dalla distinzione aristotelica fra il « ciò che qualcosa è » e il « fatto » di essere, fra il τί ἐστιν, e lo ὅτι ἔστιν, fra il *was* e il *dass*... [3], senza mai venire in chiaro del problema perché la riflessione sul fondamento era bloccata in partenza. Infatti fin quando non è chiarito il rapporto dell'uomo all'essere e viceversa, il pensiero non è possibile, noi non sappiamo neppure cos'è pensare, qual è il rapporto di « essere e pensiero ». È chiaro da tutto questo linguaggio che Heidegger conosce solo l'*existentia* della tradizione nominalista-razionalista come « actus, quo res sistitur, ponitur

---

[3] *Brief...*, ed. cit., p. 69. Completo, in questa tematica altamente suggestiva, è il testo seguente più maturo: « Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen, als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ("Da") des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name " Dasein " gewählt. Dies geschah, trotzdem die Metaphysik diesen Namen für das gebraucht, was sonst mit existentia, Wirklichkeit, Realität und Objektivität benannt wird, trotzdem sogar die gewöhnliche Redeweise vom " menschlichen Dasein " in der metaphysischen Bedeutung des Wortes pflegt » (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, Frankfurt a. M. 1949, p. 13).

extra statum possibilitatis »[4]: *essentia* ed *existentia* come due « stati » diversi.

Nell'opera maggiore su Nietzsche *essentia* ed *existentia* (« *Was-sein und Dass-sein* ») sono espressamente riferite a ἰδέα e ἐνέργεια come ai loro antenati e Heidegger considera questa distinzione all'origine degli equivoci più gravi nella storia del pensiero già nel *cogito* cartesiano e giù fino alla discussione kantiana delle « prove dell'esistenza di Dio », alla « lotta per la vita » dell'evoluzionismo...[5]. Una siffatta distinzione non è quindi una tesi qualsiasi (*nur ein Lehrstück*) del pensiero metafisico. Essa rimanda ad un evento (*Ereignis*) nella storia dell'essere. Anche su questo giudizio possiamo volentieri essere d'accordo, ma con la riserva fondamentale: cioè ch'esso può valere per la filosofia formale, scolastica e moderna, non può valere per la posizione di S. Tommaso che si oppose — purtroppo invano — a quella piega. La sua posizione non conosce la coppia *essentia-existentia* ma quella di *quod est* (la sostanza) e l'*esse*; perciò è chiaro che l'*esse* tomistico non è il *Sein* heideggeriano che ricade a nostro parere — in quanto è la « presenza pura » (*Anwesenheit*)[6] — nel principio d'immanenza. Benché qui l'immanenza abbia un senso nuovo e originale, resta sempre immanenza nella formula di appartenenza *essenziale* e reciproca dell'essere all'essente e quindi dell'essere alla coscienza con la conseguenza — chiaramente ammessa del resto da Heidegger — che l'essere dell'essente è intrinsecamente finito e la nostra « conoscenza », in quanto evento apprensivo, concettuale, contemplativo... è intrinsecamente finita. Quindi chiamare Dio *esse ipsum, esse purum, esse per essentiam*... come *Ens perfectissimum, summum*, etc... non può avere alcun senso[7]. Non potrebbe allora anche la posizione di Heidegger,

---

[4] Cf. *Kants These über Sein*, Frankfurt a. M. 1963, p. 32.

[5] « Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und Dass-sein. Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik » (*Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 401; v. *Kants These über Sein*, l. c.; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 74 ss.).

[6] I richiami al tedesco medievale (*Althochdeutsch*) che sono stati fatti da Heidegger stesso e da filologi specialisti, per garantire il significato di *Sein-Wesen* come « presentarsi », non fanno che confermare l'ambiguità della sua posizione nella pretesa di una nuova via fra l'immanenza e la trascendenza; cf. E. Fraenkel, *Das Sein und seine Modalitäten*, Lexis II (1949), fasc. I, p. 146 ss. e fasc. II, p. 162; E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962, p. 92 ss. (*Wesen*), p. 94 ss. (*Sein*).

[7] Poiché Heidegger non ha mai distinto la posizione di S. Tommaso da quella di Suarez, quanto egli scrive sul concetto di *esse* e sui rapporti col concetto di cau-

senz'affatto pregiudicare e proprio all'interno della sua legittima e fondata denunzia della *Vergessenheit des Seins*, essere anch'essa (come la posizione di Nietzsche) un effetto della medesima? [8]. A nostro avviso inoltre, come si è accennato, essa anzi fornisce — nella sua estrema ambiguità — una delle formule più radicali del principio d'immanenza nella sua istanza inevitabile di reciprocità essenziale e di circolarità pura fra l'essere e il *Dasein* umano.

---

salità e quindi sul concetto di Dio *summum ens..., summum bonum...* (cf. *Nietzsche*, Bd. II, p. 415 s.) è molto sintomatico per cogliere la dimensione della sua svista. Per una rettifica di fondo ci permettiamo di rimandare ancora ai nostri studi sulla partecipazione tomistica (*La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., Torino 1963; *Partecipazione e causalità*, Torino 1961, ed. fr. Paris-Louvain 1960).

[8] Heidegger osserva giustamente che la nozione suareziana di *existentia* (*Disp. Metaph.*, XXXI, sect. IV, n. 6) ha influito sull'inizio della metafisica moderna (*Nietzsche*, Bd. II, p. 418), ma manca nella sua opera qualsiasi avvertenza dell'abisso che separa la posizione di Suarez, e della tradizione nominalistica ch'egli riassume, da quella di S. Tommaso. Nel tomismo autentico non si tratta (come fa Heidegger) d'identificare atto e potenza, ch'è un plesso metafisico, con materia e forma, ch'è un plesso fisico secondo la terminologia medievale. Parimenti, e di conseguenza, il plesso metafisico primario dell'ente è per S. Tommaso quello di *essentia* (« quod est ») ed *esse*, che si applica anche agli angeli (cf. *De spir. creat.*, a. 1); non quello di *esse essentiae* ed *esse existentiae* (da cui è derivata direttamente la deprecata coppia di *essentia-existentia*) che Heidegger giustamente condanna ma che incautamente ancora attribuisce a S. Tommaso (cf. *Brief über Humanismus*, ed. cit., pp. 57, 68 s.). D'accordo con Heidegger nel denunziare le conseguenze catastrofiche per il pensiero moderno della distinzione scolastica di *essentia-existentia*, ma più avveduto di lui nel mantenere l'originalità di S. Tommaso contro la posizione di Suarez e di buona parte della cosiddetta Seconda Scolastica, è un critico moderno: « En fait, de 1550 à 1650, un lien étroit unit les scholastiques espagnols à ce que nous avons appelé l'esprit de la philosophie moderne. Sans remonter aux Grecs, rappelons que Saint Thomas d'Aquin tenta de la résoudre nettement et harmonieusement par l'affirmation d'une *distinctio realis*. Bien que la crainte de l'avicennisme entraîne certains auteurs à diminuer l'importance de cette thèse dans la philosophie de Saint Thomas, il semble que l'oeuvre du " Docteur Angelique " n'est pleinement compréhensible qu'à la lumière d'une *distinctio realis* modérée » (J. Ferrater Mora, *Suarez et la philosophie moderne*, in: « Revue de métaph. et de morale », 1963, p. 66 s.).

APPENDICE

1 - LA NATURA E IL « SACRO » SECONDO HEIDEGGER

L'estraneità del problema di Dio (in filosofia) è presente in Heidegger fin dal 1929 quando afferma, a seguito delle analisi di *Sein und Zeit*, la circolarità o mutua appartenenza di *Seiende* e *In-der-Welt-sein*: « Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff* des *Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr *gefragt* werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist » (*Vom Wesen des Grundes*, III Aufl., Frankfurt a. M. 1949, p. 36 n. 1; cf. *Brief über Humanismus*, ed. cit., p. 101 s.). Il fondamento di questa posizione ci sembra assai pertinente all'ispirazione fondamentale del pensiero di Heidegger a sfondo ontico-fenomenologico: il problema dell'essere e dell'esistenza di Dio è un problema di « presenza » di quella che si deve dire la « realtà divina ». La realtà divina è espressa dal « Sacro » (*das Heilige*), la possibilità allora della presenza di Dio rimanda alla possibilità di un'esperienza del Sacro, come lo stesso Heidegger immediatamente dichiara (cf. *Brief...*, ed. cit., p. 102). Nel « Nachwort » a *Was ist Metaphysik?* leggiamo la seguente distinzione tra filosofia e poesia: « Il pensatore dice l'essere, il poeta nomina il Sacro » (*Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige* », l. c., p. 46); ma leggiamo anche che il pensatore e il poeta « abitano vicini sui più discosti monti » (Hölderlin) e noi nulla sappiamo del loro colloquio. Sappiamo però già che il senso dell'essere viene unicamente dallo scorrere o divenire della storia.

Come l'uomo entri in rapporto col Sacro, il mostrare cioè l'apertura (*das Offene*) mediante la quale il Sacro si apra agli uomini e agli dèi a un tempo, è opera più del poeta che canta la festa, che non del filosofo (cf. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, II Aufl., Frankfurt a. M. 1951, p. 139 s.; ved. a p. 57 s. l'espressione dei rapporti fra il *Das Heilige* e il *Das Offene* in conformità della concezione poetica di Hölderlin secondo il quale la Natura è « al di sopra » degli dèi, perché essa è il Sacro e quindi più antica dei tempi e sopra gli dèi). Non stupisce perciò la definizione del Sacro come fondante rispetto alla natura degli dèi: « Das Heilige ist nicht heilig, weil es göttlich, sondern das Göttliche ist göttlich, weil es in seiner Weise " heilig " ist; denn " heilig " nennt Hölderlin in dieser Strophe auch " das Chaos ". Das Heilige ist das Wesen der Natur » (*Op. cit.*, p. 58).

Il Sacro, indicato da Hölderlin come oggetto della poesia, è la letizia

festiva dell'incontro o commercio dell'uomo con la divinità che tuttavia non toglie la differenza di natura, come non la toglieva per il semidio che veniva assunto fra gli dèi. Il Sacro o il divino a cui si fa appello non ha carattere teologico ma fenomenologico-ontico, nel senso della poesia greca rinnovata da Hölderlin: divinità son dette la terra e la luce, gli angeli della casa e dell'anno.. ovvero i principi che infondono la serenità e invitano al saluto. Non si deve perciò confondere il Sacro con Dio: « Il Sacro è ciò che appare, ma Dio resta lontano e il mondo (la natura) che mostra il Sacro attesta insieme la " mancanza " (*Fehl*) di Dio » (« *Heimkunft / An die Verwandten* », in *Erläuterungen...*, pp. 19, 27). Il Sacro sembra quindi legato alla natura (φύσις), al manifestarsi arcano delle sue forze all'esperienza dell'uomo. Leggiamo pertanto che per Hölderlin il Sacro è lo stesso « Chaos » da cui emerge ogni realtà di esperienza: esso è il « futuro », ciò ch'è primordiale, esso rimane in sé intatto e sano e a tutto e a tutti concede la sanità: rimane in sé inattingibile per ogni realtà singola, sia essa « un Dio o un uomo ». Il Sacro è nascosto nel « mistero » (*Geheimnis*) ed è perciò l'elemento che « priva di posizione » (*ent-setzend* = spazieggiato da Hölderlin) e così ciò che incute spavento (*das Entsetzliche*) e che si fa presente alla coscienza nella forma del « presentimento » (*ihr Wissen ist das Ahnen*). In questo senso al Sacro compete di conservare il tutto nella intatta immediatezza della sua presenza: esso indica la calma presenza di ciò che deve venire, una presenza che ha il suo luogo nell'anima del poeta. Quel che importa rilevare è che nel Sacro avviene l'incontro degli uomini con gli dèi e degli dèi con gli uomini, i quali fuori di questo rapporto (di mediazione, per dirla con Hegel!) non avrebbero da sé soli un rapporto immediato al Sacro: la mediazione è precisamente la poesia del poeta che ne opera la « rivelazione », che lo rende manifesto con la poesia stessa. Il Sacro è detto anche « l'interiorità stessa » (*die Innigkeit selbst*): Hölderlin lo dice « il cuore » (*das Herz*) ed è detto « più antico dei tempi e sopra gli dèi » (« *Wie wenn am Feiertage* », in *Erläuterungen...*, pp. 61 s., 71). Ad esso appartiene la decisione iniziale circa gli uomini e gli dèi e chi essi sono e come sono e quando sono. Il Sacro dona la parola e viene esso stesso in questa parola: la parola è l'avvenimento (*Ereignis*) del Sacro. Heidegger riconosce alla poesia di Hölderlin, più che a qualsiasi altra poesia, il potere di evocare il Sacro di cui è penetrato il divenire della natura per la coscienza dell'uomo.

La radice o ragione propria dell'assenza del problema di Dio dalla filosofia sembra ancor più radicale. Per Heidegger il *Sein* nella sua realtà di *Anwesenheit des Anwesenden* non è e non ha un contenuto ossia non può mai diventare oggettivo come l'essente. Esso è perciò l'altro dell'essente, il non-essente, il nulla quindi... quel nulla ch'è disvelato dall'angoscia. Non si tratta perciò del nulla di nulla, ma di quel nulla che rende possibile dall'interno della « angoscia essenziale » il presentarsi o apparire dell'essente: Heidegger ha perciò reagito energicamente all'accusa di nichilismo. Nel « Nachwort » a *Was ist Metaphysik?* del 1943 dice che il nulla, quello che l'angoscia determina nella sua essenza, non ha funzione di « negazione vuota » ma si potrebbe quasi dire fenomenologica trascendentale in quanto è ciò che deve emergere dalla rimozione di ogni essente e da esso si distingue ed è quindi « ciò che noi chiamiamo essere »: perché il nulla è l'Altro dell'essente, che non si lascia rappresentare come questo e si presenta (*west*) perciò come l'es-

sere (*Was ist Metaphysik?*, « Nachwort », p. 41). Qui va segnalato che mentre la IV ed. (1943) ha: « ... das Sein *wohl* west ohne das Seiende », ora nella V ed. (1949, p. 41) si legge: « ... *nie west ohne das Seiende* » (il Carlini nella sua versione [Milano 1953, p. 47] segue ancora il testo del 1943 e chiosa in nota: « ... Il che fa pensare al concetto cristiano di Dio che, in quanto creatore, esiste per sé, anche senza il mondo »). Heidegger però pensa esattamente il contrario, perché pone la perfetta reciprocità di *Sein* e *Seiendes*. Secondo un tentativo di concordare le due varianti, esse s'integrerebbero a vicenda: « L'essere si mostra bensì (*wohl*) senza l'essente (IV ed.) in quanto esso stesso non " ha " ma " è " la differenza dell'essente e con la differenza esso porta insieme con sé il differente. L'essere in questa considerazione non comporta nessun " fuori " di sé e in questo non ha nessuna indigenza. Ha però una storia. Se io lo considero da questo punto di vista come l'altro dall'essente (come la realtà in tensione del reale ch'è *distinto* da esso), pertanto esso abbisogna dell'essente ed allora salta agli occhi quella che noi abbiamo chiamata la sua contingenza, cioè che esso *non* si mostra *senza* l'essente (V ed.). Così l'essente (*Seiende*) può, rispetto all'essere (*Sein*), a volte essere considerato ciò ch'è distinto dall'essere, dall'essere al quale è riferito, e a volte ciò che non è separato, ciò ch'è contenuto nell'Essere stesso: d'altronde è invece chiaro che, considerata rispetto all'essente, la differenza non si dilegua, che considerato rispetto all'essente l'essere è sempre " sopra " (*über*) l'essente poiché l'essere sovrasta ogni tale essente ed ogni particolare esistenza (*Das-sein*), ed ogni partecipazione dell'essente e dell'esistenza particolare all'essere è precisamente *aver-parte* e la differenza non può svanire; anche là, dove come nell'essere particolare, non è sempre presente l'essere intero (*das " ganze Sein "*), l'essere come totalità, poiché questa presenza si compie in modi diversi, come l'esige l'ambito del finito e della storia. Considerata invece dal punto di vista dell'essere, la differenza può ben poi, come differenza, apparire anche come indifferenza » (M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, p. 50 s., nota). L'acuta spiegazione conferma il pericolo di « chiusura » di Heidegger verso ogni trascendenza teologica in senso proprio. Ma si può osservare che già nel testo primitivo della *Conferenza* (1929) l'uomo era indicato come il « luogotenente del Nulla » (*Platzhalter des Nichts*, p. 34). L'espressione nella forma più compiuta è del 1946: « Der Wahrnis als der Hut des Seins entspricht der Hirt, der mit einer idyllischen Schäferei und Naturmystik so wenig zu tun hat, dass er nur Hirt des Seins werden kann, insofern er der Platzhalter des Nichts bleibt. Beides is das Selbe » (*Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, p. 321).

È infatti grazie al nulla, ch'è l'oggetto dell'angoscia, che si compie quell'esperienza pura dell'essere di cui si è detto e si supera l'ente: cioè il nulla è il fondamento della trascendenza stessa. Nel 1947 si fa un passo avanti col richiamo esplicito al « non » come negazione della negazione nell'essenza dell'essere: quindi « il nientificare si mostra nell'essere stesso e per nulla affatto nel *Dasein* dell'uomo, esso si realizza nell'essere stesso. Il principio nientificante nell'essere è l'essenza di ciò ch'io chiamo il nulla. Pertanto, poiché pensa l'essere, il pensiero pensa il nulla » (in *Vom Wesen des Grundes*, 1931, p. 39, nota): si spiega ch'è mediante la « nientità » (*Nichtigkeit*) nel tutto dell'essere che si può e deve porre il problema della « trascendenza »

dell'uomo. (Sulla funzione critica del « nulla », cf. il nostro: *Dall'essere all'esistente*, II ed., Brescia 1965, p. 380) [1].

L'ultimo scritto di Heidegger, dedicato al problema dell'essere in Kant, rimane fedele a questa problematica, anzi si potrebbe quasi dire che siamo di fronte ad una nuova *Kehre* che per noi ha una strana parvenza di ritorno ad Aristotele secondo il quale l'essere si divide e si disperde negli enti e significa nella diversità dei predicamenti così che l'essere come tale « non è » né come tale significa nulla. La differenza, ed ha certamente la sua importanza, è che per Heidegger come si è visto l'essere significa proprio sul fondamento del nulla (dell'ente). Infatti nello scritto recente dedicato al significato dell'essere in Kant, trattando dei rapporti fra « essere e pensiero » (*Sein und Denken*), Heidegger alla fine si esprime come segue: « Im unscheinbaren " ist " verbirgt sich alles Denkwürdige des Seins. Das Denkwürdigste darin bleibt jedoch, dass wir bedenken, ob " Sein ", ob das " ist " selbst sein kann, oder ob Sein niemals " ist " und dass gleichwohl wahr bleibt: Es gibt Sein. Doch woher kommt, an wen geht die Gabe im " Es gibt ", und in welcher Weise des Gebens? Sein kann nicht *sein*. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes » (*Kants These über das Sein*, Frankfurt a. M. 1963, p. 35).

Comunque si voglia interpretare tutto questo e quale possa essere il significato più o meno recondito di questi passaggi nell'evoluzione di Heidegger, bisogna ammettere che c'è tuttavia un'unità innegabile di sviluppo e Heidegger fa bene — a nostro avviso — a difendere tale unità.

---

[1] La trad. it. di *Was ist Metaphysik?* di A. Carlini (*Cos'è la Metafisica?*, Firenze 1953, p. 47) non conosceva ancora la modifica del testo del *Nachwort* qui segnalata e dà ancora il testo del 1943. La ristampa della citata versione del Carlini del 1967 assume il testo della V ed. del 1949 ch'è spiegato in un'ampia nota (p. 41) ma senz'alcun rimando alla nostra precisa rettifica del 1957 nel vol. cit. che fu oggetto anche di uno scambio epistolare fra me e il Carlini. Quindi l'attuale ed. della versione Carlini non può essere presentata come semplice ristampa della versione del 1953!

VIII

CARATTERE FONDAMENTALE DELL'ATEISMO MODERNO

1

L'ATEISMO VIRTUALE DEL PRINCIPIO D'IMMANENZA

Sull'interpretazione di fondo del pensiero moderno, ossia sul nuovo cammino del pensiero che ha avuto origine col principio dell'immanenza, si trovano d'accordo fautori ed avversari: esso è fatto consistere in un rovesciamento di direzione dall'oggetto al soggetto, dal mondo all'io, dall'esterno all'interno...

L'accordo non sembra difficile neppure sul significato sempre più deciso che il nucleo teoretico dell'immanenza ha assunto nello sviluppo del pensiero moderno, da Cartesio ai nostri giorni, ossia dalle molteplici forme di razionalismo, al fenomenismo inglese (Hume), al criticismo kantiano, alle forme più sontuose dell'idealismo metafisico, fino al marxismo, all'esistenzialismo, al pragmatismo, al neopositivismo... della filosofia contemporanea: si tratta di articolazioni ovvero di espansioni della virtualità speculativa del principio d'immanenza mediante le quali esso avrebbe raggiunto — dopo tre secoli ormai — la purezza originaria della sua esigenza speculativa ossia — per usare l'espressione di Hegel — sarebbe « ritornato al fondamento ».

Non dovrebbe neppure essere difficile trovare l'accordo nell'ammettere che sul piano critico-teoretico lo sviluppo storico del principio d'immanenza non segue tanto una linea retta quanto una spirale: si vuol dire che in una stessa epoca, senza attendere gli sviluppi ulteriori, si contendono il campo interpretazioni disparate e antitetiche del principio d'immanenza: basti pensare al contrasto di Malebranche-Spinoza-Leibniz nello sviluppo del cartesianesimo, al contrasto dell'empirismo inglese e del razionalismo tedesco di Wolff-Baumgarten-Thomasius da cui scaturì la rivoluzione kantiana, all'opposizione Fichte-Schelling-Hegel... nell'idealismo metafisico, come anche nel pensiero contemporaneo all'opposizione degli esistenzialisti più rappresentativi come Jaspers, Heidegger, Camus, Merleau-Ponty, Sartre...

Tuttavia, se questo deve mettere in guardia da semplificazioni affrettate e rendere più attenti alle differenze, deve tanto più crescere l'impegno di applicarsi all'approfondimento del principio stesso dell'immanenza nel suo significato originario, considerato cioè dall'interno dell'istanza filosofica ch'è la fondazione della verità dell'essere. In questo senso radicale, e non storico o polemico, noi sosteniamo che il principio moderno d'immanenza è intrinsecamente ateo, poiché coincide con l'affermazione radicale dell'Io in quanto preclusione ed espulsione di Dio secondo l'intera qualità intenzionale della coscienza. Con una formula ancora più tecnica si vuol dire che l'essenza del principio moderno, in quanto è l'affermazione di posizione dell'immanenza riferita all'essere è, e altro non può essere, che la negazione della trascendenza riferita al conoscere in cui consiste ad un tempo la prima valenza della libertà e il primo passo del teismo nel suo significato fondamentale. Perciò, a differenza dell'ateismo negativo dei secoli precedenti, ch'è un derivato del materialismo metafisico e dello scetticismo critico, l'ateismo moderno si è venuto qualificando per *strutturale*, *costitutivo* e quindi *positivo* in virtù del nuovo principio d'immanenza...: in quanto la rimozione o assenza della possibilità di una « presenza » (esistenza) di Dio è l'essenza (esigenza) stessa del *cogito* nel suo porsi in atto. Ossia, è lo stesso porsi in atto del *cogito* che deve porre la verità dell'atto (di coscienza) a fondamento della verità del contenuto (di essere) derivando la verità del contenuto da quella dell'atto. E poiché l'atto, quando si pone come inizio, non ha altra verità che quella del (suo) porsi e farsi, ecco che il contenuto è il suo stesso divenire e la sua verità è dissolta nella pura storicità dell'essere umano o *Dasein*. Che la storicità (o contenuto dell'atto, la qualità dell'essere) s'incarni poi nell'attività estetica, nella scienza, nell'economia, nella politica... e qualche volta nel richiamo alla stessa religione (alludo a quei teologi protestanti ed anche ai cosiddetti spiritualisti cristiani che pretendono di piegare il metodo dell'immanenza all'affermazione della trascendenza) non ha più importanza, perché è solo questione di gusto personale e di scelta arbitraria e non più di fondamento teoretico nell'« andare con sé della verità » come dice Hegel.

Si vuol dire che sotto la « storia esterna » del principio d'immanenza, la quale è fatta dai contrasti dei sistemi moderni, idealisti e empiristi, fra di loro e del loro succedersi, c'è una « storia interiore » la quale consiste e si attua in una consapevolezza crescente dell'esigenza originaria del *cogito*: essa è causa prima dell'opposizione dei « sistemi contemporanei » e poi del continuo « passar oltre »... a forme più essenziali, o credute tali, del principio d'immanenza, di cui l'idealismo è stato il

portatore e risolutore più rappresentativo. È in questo senso che consideriamo l'ateismo del marxismo, dell'esistenzialismo, del neopositivismo, del pragmatismo... nell'epoca contemporanea, come la soluzione autentica del principio dell'immanenza: ciò non toglie, e sarà compito della riflessione filosofica il rilevarlo, che a questo modo lo stesso principio d'immanenza, per usare ancora l'espressione di Hegel, « vada a fondo » e con la scomparsa o trasformazione del principio stesso sia la filosofia come tale a scomparire dalle attività dell'uomo, come espressamente si ammette e si afferma oggi dalle citate filosofie. Strana nemesi davvero di quello che fu annunziato come principio dell'interiorità della verità, il quale oggi ha portato a concepire l'uomo completamente estroverso nella realtà storica, economica, operazionale... delle coordinate di spazio-tempo che unicamente lo definiscono!

In questa « lotta » o « corsa » alla coerenza durata ben tre secoli, la filosofia moderna ha attuato la propria essenza ch'è quella di *esperienza radicale del dubbio* ossia di *esperienza del dubbio radicale*, ch'è la formula storico-negativa del principio d'immanenza; il *dubbio* infatti non riguarda l'apparire ma l'essere e la verità dell'essere, l'apparire anzi si afferma come stimolo e ragione del dubbio per attingere la verità di cui il dubbio espone non tanto l'esigenza, com'è per qualsiasi conoscenza riflessa e per la filosofia come tale, ma il fondamento stesso. Ciò significa, si badi bene, che la *conoscenza è concepita come negatività attiva*: ossia ch'è la negazione il momento costitutivo dell'affermazione, ch'è la mediazione del non-essere a rendere possibile l'affermazione dell'essere. Il non-essere (o dubbio radicale) può avere riferimenti vari, può portarsi cioè sull'oggetto secondo aspetti diversi: Cartesio cominciò a dubitare dell'esperienza immediata e delle scienze fisiche, poi passò a dubitare della stessa matematica e di qualsiasi conoscenza acquisita, per ottenere l'assoluta « disponibilità dell'*atto* semplice della coscienza », ma riebbe tutto con la fiducia nella ragione teologica alla quale, sia pure con movenze diverse, rimasero fedeli i grandi rappresentanti del razionalismo come Spinoza, Malebranche, Leibniz, Wolff... Il non-essere che sostanziava il dubbio nel razionalismo e convalidava in proporzione diretta, mediante l'opposizione, la verità del suo contrario, era riferito all'esperienza immediata, al « dato », al finito empirico, al momento transeunte...

Ciò non impedì, anzi stimolò, l'opposizione dell'empirismo inglese il quale affermò — e precisamente in virtù del principio dell'immanenza e non senza ragione, anzi con maggior ragione del razionalismo — che il non-essere, che doveva sostanziare il dubbio, era invece

da riferire al pesante e gratuito bagaglio degli universali e che il principio di ogni affermazione valida doveva riportarsi all'*atto singolo dell'esperienza* ch'è nell'impressione momentanea dell'atto del sentire. Sono queste due opposte interpretazioni del dubbio e del *cogito* le quali sostentano, e ad un tempo corrodono, dall'intimo il pensiero moderno spingendolo, come si dirà, fuori della filosofia nell'azione pura o all'inazione pura, come lo mostrano oggi per l'appunto il marxismo e l'esistenzialismo.

Da una parte quindi — dalla « parte del *contenuto* » — la filosofia moderna si è sviluppata come un grandioso « concerto teologico », come una serie di variazioni sul tema dell'« argomento ontologico » e ciò con precisa e ferma consapevolezza a cominciare da Cartesio, e con Malebranche, Spinoza, Leibniz, fino almeno ad Hegel che costituisce il vertice dell'ambiguità, cioè dell'estraneazione teologica dell'uomo e dell'intraneazione antropocosmica di Dio: perché qui il Vero è soltanto l'Assoluto, il Necessario (razionalismo), il Tutto (Kant, idealismo...) e l'atto si « verifica » all'interno di tale Necessario, del Tutto, come presentarsi e presentificazione del medesimo. Questo non toglie la differenza ch'esiste fra l'olimpico mondo del razionalismo e l'agitato mare del criticismo e dell'idealismo: ma la differenza, ch'è qui in causa, riguarda unicamente il modo e il metodo di raggiungere e di affermare l'Assoluto e non la sua « funzione di fondamento » noetico-ontico per il passaggio dall'esperienza alla metafisica. Non deve sorprendere allora che questa linea classica del pensiero moderno in « tono maggiore » si sia presentata proprio con Cartesio in funzione esplicitamente polemica contro l'ateismo e il materialismo [1] per fondare le

---

[1] Mentre il *Discours de la Méthode* (1637) si propone lo scopo di « bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences », le *Meditationes de prima philosophia* (1641) attribuiscono alla metafisica uno scopo ben preciso: « ... in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstratur »; ciò che Cartesio spiega ampiamente nella lettera al Decano e ai Dottori della Facoltà di Teologia di Parigi. Nella *Praefatio* poi spiega chiaramente il suo scopo di opporsi agli atei le cui posizioni nascono o da rappresentazioni troppo ingenue di Dio oppure dalla pretesa di penetrare la sua natura e attività: « Tantumque generaliter dicam et omnia, quae vulgo jactantur ab Atheis ad existentiam Dei impugnandam, semper ex eo pendere, quod vel humani affectus Deo affingantur, vel mentibus nostris tanta vis et sapientia arrogetur, ut quidnam Deus facere possit ac debeat, determinare et comprehendere conemur; adeo ut, modo tantum memores simus mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem et infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura » (*Meditationes*..., ed. Adam-Tannery, t. VII,

certezze dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima e che lo stesso Hegel respinga con sdegno l'accusa di ateismo — quasi generale — lanciata da tutte le parti contro Spinoza e indirettamente anche contro di lui il quale aveva affermato che « l'essere spinoziano è il primo passo verso la filosofia » [2]. La difesa di Hegel, come si è visto, è quanto mai energica e illuminante: si è potuto accusare Spinoza di panteismo e di ateismo soltanto da parte di coloro che attribuiscono al mondo finito « una vera realtà », una *realtà* affermativa. Coloro che così pensano, possono certamente accusare Spinoza a quel modo perché essi si muovono nel « mondo delle rappresentazioni finite », ma è questo che Spinoza (e Hegel, con lui!) nega: il mondo nei suoi aspetti fondamentali, l'estensione e il pensiero, si risolve in Dio così che in realtà e verità « solo Dio è » (*nur Gott ist*) [3]. Quest'accusa di ateismo fatta allo spinozismo — *ed alla filosofia come tale* — gli sembra però, alla fine, più ovvia — se non la più fondata — di quelle di acosmismo e panteismo, poiché il modo come Spinoza (e Hegel) e come la filosofia (secondo Hegel) deve rappresentarsi l'Assoluto sta agli antipoli della rappresentazione dell'uomo comune e delle filosofie che si fondano sull'intelletto (*Verstand*) per il quale anche il finito è vero e reale e si distingue perciò dall'Infinito [4].

Dall'altra parte invece — dalla « parte dell'atto » — il principio dell'immanenza ha cercato di svolgersi e di autentificarsi come « principio della coscienza » secondo una esigenza altrettanto essenziale ed originaria ch'è quella della verità come *immediatezza* dell'atto. Il dubbio che nel *cogito* cartesiano corre a rifugiarsi nell'Assoluto, corre troppo presto: se la certezza attestata dal dubbio è la presenza del-

---

p. 9). Gli atei sono qualificati per « sciocchi » (*Athei, qui scioli magis quam ingeniosi aut docti esse solent*, p. 6). Nella *Praefatio* Cartesio precisa che dimostrerà l'esistenza di Dio dall'« idea » che ho di « una Cosa più perfetta di me » e che ha visto « ... duo quaedam scripta satis longa », ma inefficaci, contro gli atei.

[2] Cf. *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1844, S. W., Bd. XV, p. 337: « Spinozist zu sein, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens ».

[3] *Enc. d. philos. Wiss.*, § 50, ed. Hoffmeister, Leipzig 1949, p. 76. Nella celebre Prefazione alla II ed. del 1827 Hegel definisce la storia della filosofia come « la storia della scoperta dei *pensieri* sull'Assoluto, ch'è il suo oggetto », e prende l'occasione per associarsi a Lessing (accusato a suo tempo, com'è noto, da Jacobi di spinozismo!) nel difendere Spinoza (*Op. cit.*, p. 12 ss.).

[4] Cf. spec. *Enc. d. philos. Wiss.*, § 573, ed. cit., p. 477 ss. L'allusione alla « teologia pietista » intende colpire certamente il teologo Tholuck, ch'è espressamente citato e criticato nella Prefazione alla II ed. (ed. cit., p. 15 s.) come il « rappresentante entusiasta dell'indirizzo pietistico ».

l'atto del dubitare ch'è il *cogito*, l'affermazione del *cogito* non può trascendere l'atto stesso e la certezza stessa del *cogito* è in proporzione del dubitare, ossia dell'escludere e del negare, rispetto a tutto ciò che « trascende » l'atto del momento ossia rispetto ad ogni contenuto che non sia l'atto stesso nella sua momentanea presenzialità. La verità del *cogito*, se esclude al suo primo porsi il contenuto (l'*altro* e l'Assoluto), lo deve escludere per sempre se vuol mantenere la verità della propria presenza. Pare quindi che l'immanenza non possa abbracciare e fondare simultaneamente l'atto e l'oggetto e che debba fare una « scelta »: la storia della filosofia moderna è la tensione di questa scelta che continuamente si rinnova. La lotta che si esercita in questa tensione può essere detta una controversia di famiglia, poiché ambedue le direzioni — l'empirismo e l'idealismo — affermano di partire dal medesimo principio ch'è il principio di coscienza o d'immanenza dell'essere: in realtà però è la lotta che lo stesso principio d'immanenza sostiene con-e-contro se stesso in quanto ogni volta che tende e intende di radicalizzarsi, ossia di ridursi al fondamento, è costretto a perdere, ed a riconoscere la perdita, dell'altro polo della dialettica: se va all'Assoluto, scegliendo il contenuto, perde l'atto e con esso la presenza come immediatezza fondata-fondante; se va invece all'atto, scegliendo l'immediatezza della presenza, perde il contenuto e con esso il fondamento di struttura e di significato.

In ogni caso, la filosofia — per usare ancora un termine hegeliano, ripreso da Heidegger — la quale « va a fondo » del principio d'immanenza [5], è portata a confessare e a riconoscere il suo « tramonto » (*Untergang*), per cedere il posto alla volontà e all'azione.

---

[5] Abbiamo ripetutamente accentuato, e non a caso, il posto di privilegio che spetta ad Hegel nello sviluppo del principio d'immanenza che ha portato al livellamento fenomenologico-prassistico del pensiero contemporaneo così che la penetrazione dei motivi profondi dell'hegelismo è la chiave indispensabile per afferrare lo spirito della cultura del nostro tempo e la precisa situazione del suo ateismo di struttura. Si può affermare che Hegel è stato l'idealista più criticato in quanto ci si voleva impadronire più a fondo della genuina sostanza del suo pensiero e perciò non sembra affatto esagerata l'affermazione del Morton Price: « Not only did [Hegel] influence the originators of marxism, existentialism and instrumentalism now three of the most popular philosophies in the world, but at one time or another he dominated the founders of the more technical movements, logical positivism, realism, and analytic philosophy. The point is that Karl Marx, Kierkegaard, John Dewey, Bertrand Russell and G. E. Moore were at one time or another close students of Hegel's thought and some of their distinctive doctrines reveal

Ed è sintomatico che quest'ammissione della fine del « pensiero puro » ch'è il filosofare, com'è oggi esplicitamente affermata nella filosofia contemporanea, abbia preso il suo avvio dall'eliminazione di Dio con le affermazioni di Feuerbach-Marx che la religione è il prodotto di un'illusione psicologica e di Hegel-Nietzsche che nella vita dell'uomo moderno « Dio è morto! ».

In un'interpretazione teoretica del principio d'immanenza, la sua « risoluzione » nell'ateismo del pensiero contemporaneo non è un evento casuale o « facoltativo » ma inevitabile e immanente per l'appunto, ossia esso è costitutivo della risoluzione al fondamento. E mentre, nel momento del « metodo », si possono distinguere ed opporre fra loro le varie filosofie contemporanee, la struttura dell'atto ed il suo contenuto restano per tutte sullo stesso piano: quello della finitezza ossia di una coscienza ch'è definita nel suo essere come « rapporto al mondo ». L'espulsione di Dio è solidale quindi con il dubbio radicale, con il *cogito*, con lo *Ich denke überhaupt*..., nella sua accezione fondamentale di *actus ponens* rispetto alla determinazione della verità: in questo senso Spinoza è più coerente di Cartesio e di Malebranche, e Hobbes più di Bacone e di Locke [6]. A differenza dell'ateismo antico o rinascimentale che traeva la negazione da elementi negativi cioè o dal materialismo o dalla polemica sul problema del male, sulla provvidenza, il pensiero moderno arriva all'ateismo con l'affermazione di principio ch'è la soggettività umana trascendentale, l'atto del *cogito* in quanto scaturisce dal soggetto, a dare struttura ed attualità all'oggetto nel rapporto di fondamento e di ciò ch'è fondato.

IL PRINCIPIO DELL'IMMANENZA E LA FINITEZZA DELL'ESSERE

C'è immanenza e immanenza: anche il pensiero classico conosce l'immanenza, ma il pensiero moderno rivendica un nuovo concetto dell'immanenza che ha segnato un nuovo punto di partenza del pensiero

---

the imprint or the scars of previous contact or struggle with that strange genius » (apud: H. Wein, *Realdialektik*. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie, 1957, p. 14).

[6] Si è già visto l'accusa esplicita di ateismo lanciata subito al razionalismo ontologista e cartesiano dal gesuita, illustre storico dei Concili, J. Hardouin nel trattato: *Athei detecti* (ossia « atei smascherati ») e dal teologo calvinista Gisberto Voezio.

che dovrebbe per l'appunto essere definitivo per la fondazione della riflessione speculativa. Anche per il pensiero classico il conoscere era un processo immanente, anzi ogni processo vitale, in quanto ogni azione dei viventi scaturisce dall'interno del principio vitale e in esso ha il suo compimento come perfezione delle sue facoltà operative, va detto immanente e ciò in contrasto con i processi di divenire del mondo inorganico che sono di semplice trasformazione. L'immanenza del pensiero classico indica l'« incremento in se stesso » (*De An.*, II, 4, 417 b, 7): è quindi il conoscere un processo perfettivo, non costitutivo, dell'essere.

Nel pensiero moderno invece l'immanenza è costitutiva e fondante rispetto all'essere. Si tratta, secondo la formula più semplice, che mentre nel realismo è l'essere, il suo darsi e presentarsi alla coscienza, che fonda e porta all'atto la coscienza stessa la quale diventa perciò coscienza dell'essere e configura la verità come conformità all'essere; nel pensiero moderno — grazie al dubbio radicale — la coscienza fa l'inizio con e da se stessa, dal proprio atto di « cogitare », così che l'essere esprime l'essere-in-atto della coscienza, s'identifica col suo attuarsi e si configura a seconda del modo che viene attribuito al suo attuarsi: le idee chiare e distinte (Cartesio, Spinoza, razionalismo...), la visione di Dio (Malebranche), le monadi come centri attivi del Tutto (Leibniz), le categorie come attuazioni e le Idee come proiezioni totalizzanti dell'*Io penso* trascendentale (Kant e l'idealismo); altrettanto dicasi della linea empirista nella quale il principio dell'immanenza, proprio per una più aderente interpretazione del *cogito* come « atto » del *percepire*, è arrivata più radicalmente e sollecitamente all'eliminazione della metafisica dell'Assoluto.

Da un certo punto di vista si può dire che il principio dell'immanenza percorre in ognuno dei filosofi moderni più rappresentativi l'intero suo ciclo, in quanto ogni sistema è per l'appunto l'attuazione del principio stesso; ma da un altro punto di vista, da quello cioè della coerenza risolutiva del principio, si deve riconoscere che proprio il sistema, l'idea e il proposito del sistema, è ciò che più direttamente avversa e impedisce quell'attuazione ed in questo senso si deve riconoscere che soltanto nella filosofia contemporanea si osserva quella radicale « mancanza di presupposti » (*Voraussetzungslosigkeit*), quel semplice cominciare della coscienza da se stessa, che il dubbio costitutivo e il *cogito* puro in sé esigono. La purezza del principio dell'atto è in tutti i filosofi moderni e basta addentrarsi nel loro discorso per convincersene: il *cogito* cartesiano, l'*entelechia* della monade leibniziana, il *nisus* o *conatus* spinoziano sono

certamente in questa linea, ma tale linea diventa senza dubbio assai più risoluta con lo *Ich denke überhaupt* di Kant e, più ancora, con l'Io assoluto metafisico degli idealisti trascendentali, prescindendo — come si è accennato — dalla sistematica propria che costituisce la « cadenza » del principio stesso. Quel che importa è l'elevazione (*Erhebung*) dell'Io ad atto, è l'ascesa (*Aufstieg*) per cogliere l'atto allo stato nascente come divenire e fondamento di se stesso.

Un esempio eccellente per la nostra diagnosi, forse il più insigne, ci è offerto dalla piccola *Einleitung* della *Phänomenologie des Geistes* di Hegel [7]: essa, e non la magniloquente e più celebre *Vorrede*, costituisce la vera « introduzione » all'opera più originale, se non la più potente, di Hegel, ch'è la Fenomenologia perché Hegel in essa fa il vero inizio concreto del proprio filosofare muovendo dall'identità costitutiva di essere e pensiero e tuffandosi nel suo movimento. Crediamo di dare l'indicazione dei momenti più significativi, perché in questo testo il *cogito* cartesiano e lo *Ich denke* kantiano hanno tolto i ceppi e ottengono lo slancio della libertà pura e integrale. Ma l'affermazione di questa libertà ha faticato a presentarsi: infatti, nel prologo, Hegel intende sbarazzare il terreno dagli ostacoli e critica la concezione funzionale del pensiero come « strumento » e mezzo per attingere l'essere e l'Assoluto qual era la concezione kantiana nella sua elaborazione sistematica. Per respingerla Hegel si richiama all'oggetto del suo « sistema », che in sé era il meno adatto a entrare subito in gioco, cioè l'Assoluto il quale non poteva di certo essere accessibile ad un pensiero di quella specie [8]. Ma un pensiero che si stabilisce di per sé nell'Assoluto richiama quella pseudoteologia hegeliana di cui si è fatto cenno e su cui si tornerà a suo luogo e manifesta l'evidente scambio dell'immanenza come presenza con l'immanenza come contenuto. Per nostra fortuna il richiamo all'Assoluto cessa qui di colpo e l'analisi hegeliana del principio dell'immanenza scorre come un filo d'acqua tersa, scandendo con rara perizia i momenti più salienti: non senza ragione l'Heidegger ha accostato quest'analisi hegeliana dell'atto alle considerazioni aristoteliche dello ὂν ᾗ ὄν. Quest'analisi è lo sfondo comune della finitezza trascendentale della filosofia contemporanea.

---

[7] Questa piccola introduzione è stata da noi tradotta nel vol. *La dialettica hegeliana*, II ed., Brescia 1966, pp. 13-27.

[8] Hegel, pur criticando Schelling che faceva l'inizio con l'Assoluto, ripete questo richiamo iniziale all'Assoluto anche nella *Enciclopedia* (§ 14).

Il significato del dubbio e della negazione

Un altro piccolo indugio è l'affermazione di Hegel, anch'essa di derivazione razionalistica e kantiana, che la verità si possa configurare soltanto come sistema ossia come *formazione* della coscienza iniziale o *apparente*: questa è non-vera, quella è vera, ma è proprio la consapevolezza della non-verità della coscienza apparente, è l'avvertenza della non-verità di ogni immediato che come tale si risolve nel nulla, ed è quindi il *dubbio* stesso nella forma attiva ossia nientificante a costituire perciò la scoperta del negativo ch'è la forza segreta della dialettica.

Il primo passo della riflessione è quello di riconoscere e affermare l'identità di coscienza e realtà, di pensare ed essere, ossia di fare il superamento, come dice Hegel, dell'opposizione fra pensare ed essere ch'è « il supremo sdoppiamento » (*die höchste Entzweiung*). Il secondo passo è il « passaggio all'Assoluto » che in Hegel costituisce il termine della dialettica ed il suo « risultato » e si presenta come definitiva fondazione metafisica della verità dell'essere: il primo è il momento onti-ontologico che si mantiene come un filo continuo nel neohegelismo e attualismo moderno fino alla filosofia contemporanea (marxismo, esistenzialismo...), il secondo è il momento sistematico che cade subito con la denunzia della pseudoteologia hegeliana.

L'identità di pensiero e di essere non è che la formula riflessa del *cogito*, come l'inizio che la coscienza fa in se stessa [9]. Non solo quindi l'oggetto del pensiero non si riferisce ad una realtà fuori del pensiero stesso, ma il concetto ch'è identico all'essere è a sua volta identico alla coscienza. Ritrovando perciò se stessa in ogni oggetto e atto, la coscienza « è l'atto di oltrepassare il limitato e, poiché questo limitato le appartiene, è l'atto di oltrepassare se stessa », ed è precisamente questo continuo « superamento del limitato » che costituisce la « ragione » la quale, comunque si muova, resta sempre in se stessa così che « il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto ». Ogni preteso « al di là » (*Jenseits*) della coscienza cade alla fine nella coscienza stessa, in quanto l'essere della coscienza è l'autocoscienza come un ritornare in sé e nel fondamento ch'è un riportarsi a quella che Hegel ha chiamato la « seconda immediatezza » (*zweite Unmittelbarkeit*).

---

[9] Cf. C. Fabro, *La dialettica hegeliana*, Brescia 1963, Introduzione, p. XLI s.

La finitezza dell'essere e la negazione di Dio

Una volta che l'essere è concepito come presenza ch'è l'atto di coscienza, il quale prova, verifica, attesta se stesso..., il principio dell'atto va mantenuto fino in fondo: l'essere è l'atto nell'estrema concretezza della sua singolarità e storicità temporale — come l'impressione e avvertenza pura (di sensazione e di riflessione) di Hume — ed è in questo senso unicamente che la coscienza, secondo il principio d'immanenza, è concretezza e libertà. Parlare di un doppio mondo, dell'apparenza e della realtà, del fenomeno e del noumeno, del finito e dell'Infinito, non ha più senso: se l'antitesi, l'opposizione onde sorge e si sostenta la dialettica, non è presente fin dal primo momento e non costituisce la struttura del medesimo — com'è nella metafisica classica — non può esserlo più se non costrettavi dall'esterno e quindi non valida. In questo senso la filosofia si risolve nel semplice « prender atto del principio dell'atto », che Hegel esprime nella più schietta formula fenomenologica ch'è lo « stare a vedere ». Come in Cartesio, così in Hegel, Dio è invocato come l'*ultimo* fondamento della verità (*das Wahre ist das Ganze*): ciò si può spiegare a partire dalla formazione spirituale che li guida entrambi ossia nell'atmosfera di una precisa situazione teologica che opera « dietro le spalle » [10], per usare ancora un'espressione felice che Hegel stesso mette a fondamento dell'avanzare dialettico del pensiero. In realtà l'unico fondamento del *cogito* è il *cogitare*, l'atto di coscienza nel suo attuarsi che non può e non deve mediarsi con un contenuto (l'oggetto) ma soltanto con se stesso nell'esperienza storica che lo sospinge. Su questo punto le posizioni dell'ultima ontologia fenomenologica di Heidegger e Sartre si presentano convergenti: la « presenza del presente » (*die Anwesenheit des Anwesenden*) del primo ha senza dubbio preparato e suggerito il *phénomène d'être* del secondo, benché Heidegger continui a respingere l'accusa di ateismo. Il « trasferimento » che Hegel ha voluto fare del finito nell'Infinito distinguendo una dialettica della vera infinità da quella della « cattiva infinità » ovvero il « salto » (*Sprung*) nell'« Essere stesso » (*Sein selbst*) significherebbe che il *cogito* non è l'essere, perché postulare un *cogito* che non sia l'atto di coscienza, ossia il suo presentificarsi, non ha alcun senso. La formula della fenomenologia ontologica — della radicalità della finitezza dell'essere e della

---

[10] *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, ed. Hoffmeister, p. 74; cf. anche: *Enc. d. philos. Wiss.*, § 15; *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, Lasson I, p. 30 s.

negazione di Dio — si trova del resto nello stesso Hegel quando scrive seguendo l'impeto interiore: « Il fenomeno [l'apparizione] è il cominciare e il finire, il quale per suo conto né comincia né finisce, ma è in sé e costituisce la realtà e il movimento della vita della verità »[11]. Il concetto di fenomeno o apparizione (*Erscheinung*) ha perso qui ogni carattere di negatività che gli venga dal suo contrapporsi alla cosa in sé: al noumeno e all'Assoluto, per assumere quello semplice e ulteriormente non risolubile di presenza e di farsi presente nel quale la coscienza dell'uomo esprime il suo attuarsi nel tempo. L'identità perciò di coscienza ed essere è l'identità di essere e tempo e di essere e storia « senza residui ». Se allora si può dire che nessun filosofo ha mai parlato tanto di Dio né si è tanto richiamato a Dio, come ha fatto Hegel, si deve subito riconoscere che nessuna filosofia — neppure quella di Spinoza — ha stimolato la negazione di Dio come quella di Hegel che sta effettivamente al vertice del divaricarsi delle forme estreme dell'ateismo contemporaneo, l'esistenzialismo e il marxismo.

Questa riduzione di fondo della filosofia moderna all'ateismo (formula negativa) e all'umanesimo (formula positiva) non è una novità ed ha una data di nascita che risale a più di un secolo fa: la « positività » però di questa riduzione è una rivendicazione della filosofia contemporanea in quanto essa ha voluto riportarsi al *cogito* nella sua purezza originaria. Combattere perciò l'ateismo della filosofia contemporanea rimanendo all'interno del principio dell'immanenza è mostrare di non aver afferrato proprio quell'originalità che si attribuisce al *cogito* rispetto all'essere, ossia di non afferrare nella sua estrema purezza la « teoreticità » nel senso originario di contemplazione o presenza pura ch'è il « lasciar-essere-l'essere » o di attività pura quando sia preso come l'« attuarsi » o il *Wille* puro, che sono i due sensi antitetici ma egualmente portati dal *cogito* i quali, uniti nell'idealismo metafisico, si sono successivamente separati ed ora oppongono fra loro l'esistenzialismo e il marxismo. Ma si tratta di un'opposizione irrilevante sul puro piano del « fondamento » ch'è l'atto di coscienza, anche se a rigore l'esistenzialismo possa pretendere un netto vantaggio nella coerenza del principio, la quale va perduta nel marxismo col suo ritorno alla concezione hegeliana della verità come un « tutto » (la collettività, la classe operaia, l'umanità come un « tutto ») e come un « risultato » (l'eliminazione delle classi, in questo stato). D'altra parte non si può non riconoscere che se l'esito reale del *cogito* si attua nella perenne rimo-

---

[11] *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, ed. Hoffmeister, p. 39.

zione di ogni contenuto ovvero nel presentarsi del presente, come afferma logicamente l'esistenzialismo, esso è giunto allora ad un risultato diametralmente opposto a quello per cui è stato invocato ossia il fondare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Perciò nella filosofia contemporanea o si accetta l'annientamento del pensare (e dell'essere) o bisogna riconoscere che tocca ricominciare da capo.

Il significato del *cogito* è quindi strettamente metafisico. Perciò i suoi sviluppi ovvero le sue interpretazioni, sia soggettivistiche nel senso fenomenista, sia assolutistiche cioè nel senso teologista, costituiscono una remora del principio stesso: il soggettivismo fenomenista implicherebbe la rinuncia proprio a quella verità in sé che il *cogito* è chiamato a fondare, l'assolutismo teologista (di un Hegel, per esempio) implicherebbe non meno la rinuncia a comprendere quell'Assoluto ch'è il Tutto il quale ha la sua totalità nel divenire in divenire del mondo e della storia. Il parlare di una « cadenza » realistica del principio d'immanenza può essere legittimo, ma unicamente in quanto dev'essere lasciato nella sua intenzionalità sgombra di qualsiasi riferimento dell'atto a qualcosa che non sia il proprio attuarsi.

La forma più radicale di questo attuarsi in assoluta libertà non è, a nostro avviso, quella delle varie riforme della dialettica hegeliana, le quali restano ferme sul principio del Tutto e dell'Assoluto, fosse pure soltanto la storicità e circolarità dello Spirito crociano o la comprensione dell'Atto puro di Gentile, ma unicamente come « esistenza » o decisione di essere nel momento rispetto alla fine ch'è la morte. La storia, non meno che la realtà della natura che sta di contro l'uomo, sono senz'altro accolte; ma questo non costituisce affatto una professione di dualismo e tanto meno di realismo nel senso classico di questi termini. La forma estrema e finalmente autentica d'immanenza è proprio nel riferimento costitutivo, ch'è affermato, della coscienza finita ad un mondo finito ossia del proiettarsi senza residui della coscienza nel mondo, del suo attuarsi totale e puntuale nel momento dell'accadere puro... È questa coscienza che si dà come intrinsecamente finita in quanto rileva un mondo intrinsecamente finito ch'è la formula pura dell'immanenza: l'immanenza è proprio nella finitezza di questo essere presente della coscienza per un mondo che la definisce e che rende possibile la presenza precisamente mediante la finitezza ch'è essenziale al presentarsi. Quest'intenzionalità allora definisce trascendentalmente la finitezza della coscienza e della libertà come possibilità di essere: per questo Sartre afferma giustamente, nella logica del principio d'immanenza, che l'esistenzialismo non è ateismo in quanto si esaurirebbe

a dimostrare che Dio non esiste, ma esso dichiara piuttosto che anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla [12]. Basta rifarsi al *cogito*, basta determinare in funzione del *volo-cogito* per avere l'essere dell'uomo, e il gioco è fatto. E si può riconoscere che questa derivazione o fondazione dell'ateismo è l'unica veramente radicale, perché è l'unica ch'è dedotta analiticamente dal principio della coscienza senza deviazioni naturalistiche, metafisiche o teologiche: essa è molto più radicale del materialismo antico o illuministico che deve sgobbare assai per ridurre il pensiero e il conoscere ad attività della materia; più del monismo e panteismo che deve ridurre la pluralità dei soggetti a mera parvenza e accidentalità; più dell'idealismo teologico-metafisico che riduce ovvero rapporta la vita divina alla totalità storica intensiva dell'attività dello spirito umano; più dello stesso ateismo dichiarato di Stirner e Nietzsche che trasferisce la pseudotrascendenza o emergenza del Dio idealistico nel Superuomo e nel Singolo. Nella nostra terminologia la filosofia contemporanea è certo tutta, più o meno, antidealistica, ma non perché abbia fatto ritorno al realismo e al dualismo metafisico bensì perché ha saputo con coraggio « andare al fondo » del principio dell'immanenza in quanto ha « definito » l'essere in funzione esclusiva dell'uomo ossia dell'essere umano che si manifesta unicamente nell'atto di coscienza come dialettica dell'essere temporale.

Dall'immanenza gnoseologica all'immanenza ontologica

La problematica dell'immanenza circola in tutta la filosofia. La polemica o antitesi di Platone e Aristotele, nella sua configurazione teoretica più direttamente pertinente alla determinazione del *locus veritatis*, riguarda la trascendenza o immanenza della verità rispetto alla realtà sensibile: qui « immanenza » ha significato ontologico non ancora metafisico al quale si avvicinerà soltanto con la dottrina neoplatonica delle triadi (οὐσία, ζωή, νοῦς) [13]. Il significato metafisico dell'immanenza si annunzia con le speculazioni filoniane e patristiche sulla creazione e sull'onnipotenza di Dio che attinge l'essere ultimo e totale della realtà fino alla materia in basso e fino alla stessa volontà dell'uomo

---

[12] *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 95.

[13] Su queste triadi, v.: J. Pepin, *Histoire de la philosophie ancienne*, in *Hist. de la philos. et de la métaph.*, Paris 1955, I, p. 235; cf. anche C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1961, p. 190 s.

e degli spiriti al vertice della mirabile *machina mundi*: questa concezione piena e adeguata della immanenza ha la sua formula teoretica risolutiva nella speculazione tomistica della partecipazione che ha certamente ispirato l'Eckhart e il Cusano, ma ch'è stata prima avversata dalle potenti direzioni antitomistiche della scolastica ed è rimasta quasi del tutto ignorata in seguito.

L'ignoranza quasi completa che i filosofi moderni, ad eccezione di Feuerbach, ostentano verso la scolastica ed il suo dramma interiore, traviati dalle sue esposizioni più brillanti e superficiali, ha prodotto una frattura profonda nel pensiero occidentale il cui prolungarsi non è sopportabile più a lungo nell'interesse di ambedue le parti.

Il significato più corrente d'immanenza è quello « gnoseologico » portato dal *cogito* moderno e significa che la coscienza ha per oggetto se stessa [14] e non ha da cercarlo « fuori » di sé e che quindi un « aldilà » della coscienza e del pensiero, una realtà trascendente, come si dice, è impensabile. Ma questo significato d'immanenza gnoseologica è stato modulato secondo una gamma di significati che difficilmente si possono mantenere al vaglio di un rigoroso giudizio speculativo, poiché finisce — come si è visto — per capovolgersi e contrapporsi totalmente a quello ch'era stato il suo significato nell'immanentismo classico con l'affermazione dell'estraneazione o mondanità completa della coscienza. È ciò che noi abbiamo detto la dissoluzione totale dell'immanenza nell'autenticazione del principio d'immanenza e con essa la perdita dello stesso questionare filosofico che voglia riportarsi ad un Principio che trascenda l'uomo e ne vigili il destino.

---

[14] Hegel lo precisa fin dalla *Fenomenologia*: « Begriff und Gegenstand, der Masstab und das zu Prüfende, in dem Bewusstsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so dass, indem das Bewusstsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt ». E segue l'identificazione dei due momenti, dell'atto e del contenuto: « Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, anderseits Bewusstsein seiner selbst; Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein Wissens davon » (*Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 72). Un aristotelico di tendenza realista esprimeva perciò l'essenza dell'idealismo con la formula: « Was ausserhalb und jenseits jedes möglichen Bewusstseins liegt ist nicht einmal ein möglicher Gegenstand des Denkens sondern ein reines Nichts und umgekehrt; nur was ein möglicher Gegenstand des Denkens ist kann existiren, und es kann nur existiren gerade durch und für das Denken » (Th. Waitz, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, Braunschweig 1849, p. 2 s.).

L'immanenza gnoseologica risale al Berkeley, si continua con Hume-Kant-Fichte e può essere detta la « dottrina della realtà come rappresentazione »: essa è il tema della cosiddetta *filosofia dell'immanenza* la quale si era proposta di pensare il *cogito* nella sua assoluta purezza di riflessione completa dell'atto in se stesso [15]. Nella sua lotta contro la metafisica, nell'opporsi ad ogni posizione di una realtà che trascenda la sfera della coscienza come nel riconoscimento dell'immanenza di ogni contenuto alla coscienza, questa filosofia è solidale con tutto il complesso movimento del neokantismo sia idealista (Eucken, Natorp, Rickert...) come positivista (Laas, Mach, Avenarius) che ha caratterizzato gli ultimi decenni del secolo scorso: la sua caratteristica è stata di resistere ad ogni tentativo di metafisicizzazione dell'Io e di concepire la coscienza unicamente come atto nella sua immediatezza. Bisogna perciò prescindere dalle opposizioni artificiali, come realismo e idealismo, perché nel conoscere non c'è né un *fuori* né un *dentro*: tocca fermarsi al carattere essenziale e fondamentale del conoscere stesso ch'è « l'immediatezza del dato » (*das unmittelbar Gegebene*) qual è appreso nell'autoriflessione sul conoscere, su ciò che la coscienza ha come il dato immediato e nell'analisi del medesimo.

Il nucleo di quest'analisi è il seguente: il « dato » è trovato soltanto nel rapporto all'Io, al soggetto o coscienza, come ciò che la coscienza ha, quindi soltanto come contenuto nei dati di coscienza, come risultato dell'atto di coscienza (*als etwas Bewusstes*). L'essere dato rispetto alla coscienza non significa affatto un'inclusione spaziale (*ein räumliches Eingeschlossensein*) nella coscienza. Rispetto all'esser-dato in generale non c'è infatti nessun dentro o fuori, ma soltanto un esser-condizionato dalla coscienza, che il Non-Io o oggetto non può esser posto senza l'Io o soggetto, che il dato non può essere accolto senza il conoscente o soggetto e viceversa. Soggetto e oggetto sono i due momenti da distinguere nel dato come un tutto originario che si presuppongono l'un l'altro e che possono essere isolati soltanto nell'analisi logica. La formulazione precisa è quella dell'appartenenza essenziale (*wesentliche Zusammengehörigkeit*) di soggetto e oggetto, ovvero della correlazione di coscienza e contenuto (*Bewusstsein und Inhalt*), di Io e Non-Io. Perciò — è il momento cruciale — essere (*Sein*), esistenza.... possono significare soltanto: oggetto di coscienza (*Bewusstseinsobjekt*), contenuto di

---

[15] Ved. in particolare: W. Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlin 1894. Come esposizione complessiva: R. Ettinger-Reichmann, *Die Immanenzphilosophie*, Darstellung und Kritik, Göttingen 1916.

coscienza (*Bewusstseinsinhalt*), essere di coscienza (*bewusstes Sein*). Di qui ogni realtà trascendente che non abbia nessuna relazione alla coscienza, nel senso che si possa pensare come esistente indipendentemente dalla coscienza cioè esistente in se stessa, sia o non sia tale realtà riconosciuta come conoscibile, implica una contraddizione: in quanto si pensa una realtà, questa non è più indipendente dal pensiero, non è più un essere non-pensato. Allora il concetto di « trascendenza » (*Transzendenz*) nel senso di un esistere senza un rapporto alla coscienza o Io, nel senso di una realtà indipendente dalla coscienza, significherebbe non solo il superamento dell'esperienza ma senz'altro il superamento del rapporto di coscienza (*das Ueberschreiten der Bewusstseinsbeziehung*): ma questo sarebbe un aprire la porta al dualismo metafisico.

L'Io pertanto si mostra nella coscienza immediata come qualcosa che può essere soltanto soggetto, che può avere solo proprietà, che può esercitare attività, ma non può avere mai qualcosa di cui sia sostrato, che gli si aggiunge come sua proprietà o attività: non solo non abbisogna di nessun sostrato, ma neppure può averne alcuno. È del tutto vano quindi chiedersi che cosa possa significare l'essere fuori della coscienza, se si dia qualche altro essere, o se questo e quello [di coscienza] possano accordarsi come due specie coordinate in certe proprietà astratte le quali costituiscano il concetto generico di essere [16]. Appartiene all'Essere stesso — in quanto esprime precisamente l'essere in atto della coscienza — di mostrare in sé in quest'unità ambedue le parti, il punto dell'Io e il mondo degli oggetti (anzitutto in essa il « proprio » corpo), così che ognuno di essi senza l'altro svanisce nel nulla, l'uno è posto con l'altro [17]. E questo non è né può essere detto idealismo, dichiara Schuppe, e tanto meno solipsismo: io ho identificato coscienza con pensiero in generale e le particolari forme e determinazioni del pensiero non possono perciò secondo me derivare da

---

16 « Was Sein, ausser dem Bewusstsein, noch heissen soll, ob es noch anderes Sein gebe, und ob jenes und dieses wie 2 koordinierte Arten in gewissen abstrakten Merkmalen, welche den Gattungsbegriff Sein ausmachen, übereinstimmen, ist die Frage. Man wird vergeblich nach solchen Merkmalen suchen » (*Grundriss der Erkenntnistheorie...*, p. 17).

17 « Es gehört zu dem Sein selbst, dass es in sich die beiden Bestandteile, den Ich-punkt und die Objektenwelt (zuerst in ihr den "eigenen" Leib), in dieser Einheit zeigt, dass jedes von ihnen ohne das andere sofort in Nichts verschwindet, eines mit dem anderen gesetzt ist » (*Grundriss der Erkenntnistheorie...*, p. 22).

questo il carattere universale. Non ci può essere dubbio pertanto che tutto ciò ch'è soggetto del pensiero *eo ipso* io lo calcolo come contenuto di coscienza [18].

Venendo quindi al problema della « esistenza », nella filosofia dell'immanenza si distingue la percezione dell'esistenza propria da quella delle altre cose: l'esistenza propria noi l'abbiamo soltanto nella coscienza, cioè nell'autointuizione, ossia nel trovare se stessi, nell'essere oggetto di se stessi; l'esistenza delle altre cose è data in quanto esse hanno relazione all'Io ossia in quanto esso trova le loro determinazioni come contenuti della sua coscienza: il punto quindi di partenza e di consistenza per il concetto di esistenza va trovato nella medesima coscienza ossia nella propria esistenza.

Si comprende già, da questa prospettiva fondamentale della filosofia dell'immanenza, che il problema dell'esistenza di Dio è privo di senso: si noti che lo Schuppe prende in considerazione unicamente l'argomento ontologico. Infatti l'essere puro ha soltanto funzione di predicazione puramente funzionale, senz'alcun contenuto, e perciò come tale non significa nulla. La nozione di essere non ha contenuto alcuno e perciò non può essere o costituire predicato alcuno, come ha mostrato Kant. L'essere non è nulla se non è l'essere di qualche cosa, per esempio qualcosa di percepito oppure pensato o come oggetto di un sentimento e di una tendenza della volontà: l'essere si presenta perciò sempre come qualcosa di particolare, di cui l'Io prende coscienza come contenuto delle sue attività di coscienza, dalle quali Dio esula per definizione [19]. Questa concezione quindi, partendo da Hume secondo l'interpretazione di Kant, si attesta come una « fenomenologia trascendentale », quale già si veniva delineando nell'ultimo Fichte quando attribuiva come oggetto-fenomeno della filosofia il « sapere » (*Wissen*), il quale manifesta sé in se stesso in un nuovo sapere. Il sapere è anche coscienza di se stesso in quanto è cosciente di un qualche altro oggetto.

---

[18] « Bewusstsein habe ich mit Denken im Allgemeinen identificirt und die besonderen Arten und Bestimmungen des Denkens können somit bei mir nicht aus diesem ihrem allgemeinen Charakter heraustreten. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass ich Alles, was Object des Denkens ist, eo ipso zum Bewusstseinsinhalte rechne » (W. Schuppe, *Bergmann's reine Logik « und die Erkenntnistheoretische Logik » mit ihrem angeblichen Idealismus*, in *Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie*, III, 1879, p. 473).

[19] Cf. *Grundriss der Erkenntnistheorie...*, § 153, p. 167 s., § 159, p. 176 ss.

La coscienza si pronuncia anche a riguardo di sé: essa è: io so senz'altro che so. Fondare questo sapere che qui c'è un fenomeno, cioè un oggetto del sapere effettuale, è l'affare della filosofia [20]. Ma Fichte, dopo aver posto il primo fatto (del pensiero), fa per suo conto il primo passo — come già Cartesio — con la posizione dell'Assoluto, e il procedimento è di un semplicismo sconfortante che solo il richiamo a Spinoza poteva in qualche modo spiegare: come solo l'Assoluto è, così è la sua apparizione (*Erscheinung*), e l'apparizione è l'intelletto in cui l'Assoluto comprende se stesso e così si fa oggettivo [21]. È *in nuce*, come si è visto, la posizione hegeliana: ma il neokantismo, ed anzitutto la « filosofia dell'immanenza » hanno lasciato Spinoza facendo ritorno alla rigida ortodossia kantiana. L'intelletto umano si può pronunciare solo mediante sintesi che operano nel campo della finitezza.

Nello sviluppo pertanto del principio d'immanenza si è fatta sempre più chiara la convinzione che il « ricorso a Dio » in cui si rifugiò il fondatore dell'idealismo gnoseologico, Berkeley, e dopo, ma dall'interno del principio del Trascendentale, gli idealisti e lo stesso Fichte benché accusato di ateismo, non è soltanto superfluo o inopportuno ma senz'altro nocivo al principio stesso. Si tratta di prolungare Berkeley con Kant, ma senza ritornare al teologismo di Berkeley o magari di Leibniz-Spinoza-Cartesio. La schietta concezione immanentistica deve far fronte sul concetto di « coscienza in generale » (*Bewusstsein überhaupt*) che non è a sua volta « contenuto di coscienza » (*Bewusstseinsinhalt*) ma soltanto « forma di coscienza » (*Bewusstseinsform*). « Realtà » allora è l'esser dato ad una coscienza: esser-reale significa *essere conte-*

[20] « Die Philosophie insbesondere hat zu ihrem Phänomen das *Wissen*, welches sich in sich selbst, in einem neuen Wissen offenbart. Das Wissen ist auch *seiner* sich bewusst, so wie es sich bewusst ist irgend eines anderen Objekts. Das Bewusstsein spricht auch in Beziehung seiner: es ist; ich *weiss* eben, dass ich weiss. Dieses Wissen, welches darin ein Phänomen, d. i. Gegenstand eines faktischen Wissens ist, zu *begründen*, ist die Sache der Philosophie » (J. G. Fichte, *Die Tatsachen des Bewusstseins*, 1813, Nachgelassene Werke, ed. cit., Bd. I, p. 403).

[21] Il testo è lapidario, nello stile di Fichte: « Ausser dem Absoluten aber ist nur des *Verstand* absolut, wie Gott selbst, denn er ist seine Erscheinung. Diese Erscheinung aber ist nur im Verstande ihrer selbst, indem dieses verständige d. h. sich verstehende Sein eben absolut ist das Sein der Erscheinung » [è in sostanza l'*Esse est percipi* di Berkeley!] (*Die Tatsachen des Bewusstseins*, Nachgelassene Werke, ed. cit., Bd. I, p. 408). È facile per Fichte dedurre — « sulla carta » direbbe Kierkegaard! — da questa nozione del « fenomeno » o apparizione la molteplice varietà del reale (cf. p. 418 ss.).

nuto di una coscienza in generale [22]: astraendo, nell'atto del conoscere, da tutti i contenuti che formano i momenti particolari dell'Io, resta la coscienza in generale, la coscienza universale. Le varie scuole dell'immanenza si differenziano a seconda del modo mediante il quale spiegano la connessione del contenuto coll'atto di coscienza e secondo la natura che viene attribuita a cotesta « appartenenza » del contenuto all'atto che lo sorregge. Così, mentre il neokantismo della scuola badese (Windelband, Rickert) ha sviluppato l'apriorità costruttiva della Ragion pratica elaborando la « filosofia dei valori », la scuola di Marburg si è applicata all'apriorità strutturale della Ragion pura, tentando di trasformare l'Io universale in Ragione o Logos che ha la missione di generare in un processo infinito anche il materiale di sensazione e le forme di esperienza.

Ciò che preme segnalare in queste scarne indicazioni sulle sorti dell'immanenza è ancora la constatazione della continuità di fondo che si osserva nei suoi molteplici e, all'apparenza, discordanti indirizzi: in sostanza nel procedere diretto dall'empirismo inglese all'*a priori* kantiano, all'Io assoluto idealista, ciò che cade o diversifica è l'elemento accessorio — imposto dalla particolare situazione della cultura — mentre l'essenziale ch'è la priorità dell'atto come fondante sul contenuto come fondato si mantiene costante e si purifica nella sua istanza di fondamento dell'essere. Lo notava espressamente un insigne maestro, il Rickert, per lo sviluppo del suo pensiero. Egli fa osservare, in uno degli ultimi scritti [23], una mutazione essenziale di terminologia (*eine wesentliche Änderung des Sprachgebrauches*) rispetto al termine che più c'interessa nella discussione del problema di Dio: quello di

---

[22] « *Wirklich sein* heisst *Inhalt eines Bewusstseins überhaupt sein* » (H. Maier, *Philosophie der Wirklichkeit*, Tübingen 1926, Bd. II, 1, p. 197 s.).

[23] Rickert ivi afferma di professare una « dottrina dell'essere » (*Seinslehre*) ch'è in contrasto con ogni concezione metafisica. Anche per lui vale l'equivalenza di « immanenza = contenuto di coscienza », soltanto che ai contenuti di coscienza dell'essere si appaiano i contenuti superiori del valore: « Es gibt noch eine " andere Welt " als die immanente wirkliche, und zwar liegt in der Sphäre des Wertes oder tritt uns als ein *Sollen gegenüber*, das sich nie auf ein Seiendes zurückführen lässt. Sie besteht " unabhängig " von jedem Realen und ist insofern *transzendent*, ja erst in ihr haben wir die letzte Grundlage des Theoretischen überhaupt oder den " Gegenstand " der Erkenntnis... ». E conclude che tali rapporti logici non sono degli esistenti, ma dei valori: « Doch kann man bei *keiner* Ontologie als dem Letzten stehenbleiben. Das Logische existiert nicht, sondern es *gilt* » (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, Vorwort z. III Aufl.; cito dalla IV-V ed., Tübingen 1921, p. IX).

« essere » (*Sein*). Nella terza edizione della sua opera *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Einführung in die Transzendentalphilosophie (Tübingen 1915), *Sein* ha un significato più ristretto che non negli scritti seguenti e nelle edizioni seguenti dell'opera. « Essere » sta ivi espressamente in contrasto a « valere » (*Gelten*) ed ha quindi il significato di « valore » (*Wert*), di « senso o significato » (*Sinn*) e di « dovere » (*Sollen*) e vi si dice espressamente che non ci si può fermare ad una « ontologia » come all'ultimo punto. Ma questa terminologia col procedere della riflessione gli si rivelò inadatta a causa di malintesi. Nella prefazione alla quarta edizione si mostra che la situazione circa il concetto di « essere » è cambiata: il termine *Sein* gli appare ora il più importante di tutti. Il termine non è più usato per indicare l'effettuale o il reale in contrasto con l'irreale e col valore ma come la più densa espressione (*als umfassendste Ausdruck*) per tutto ciò ch'è oggetto del pensiero in generale e pertanto dappertutto con un'aggiunta per cautela, dove ci potrebbe essere discussione, se s'intende significare l'essere reale o irreale [24]. È quasi un avanzamento, almeno nella semantica diretta del *Sein* come tale, da Kant a Hegel. *Sein* così si dice di tutto ciò che è, di ciò che in generale c'è, ossia di ciò che in generale si lascia pensare come qualcosa e quindi anche il valore, il significato, la validità e il dovere. Pertanto la « ontologia » può ora ben essere il « momento ultimo » della scienza che cerca una conoscenza del mondo nella sua totalità [25]. Di qui l'interesse speculativo di ricercare i vari significati del termine « ente » - « essere ». Soprattutto « essere » va distinto da « esistere », aggiunge subito Rickert: « esistere » è più ampio di « essere » poiché esistere si dice non solo rispetto alla sfera reale ma anche di quella ideale, per esempio delle figure della matematica. Il *Seiende* (l'ente) può, in questa terminologia, essere sia esistente o non-

---

[24] « Dabei war vor allem der Begriff des " Seins " wichtig. Das Wort ist jetzt nicht mehr für das Wirkliche oder Reale im Gegensatz zum Unwirklichen, Geltenden oder Werthaften, sondern als umfassendster Ausdruck für alles Denkbare überhaup gebraucht, und daher überall mit einem Zusatz versehen, wo es fraglich sein konnte, ob reales oder irreales Sein gemeint war » (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, Vorwort z. IV und V Aufl., ed. cit., p. XII).

[25] « Daher sei schon an dieser Stelle bemerkt: ich nenne jetzt alles " seiend ", was es überhaupt " gibt ", oder was sich als " etwas " denken lässt, also auch das Gelten, den Sinn, den Wert und das Sollen. Insofern kann jetzt die " Ontologie " sehr wohl " das Letzte " in der Wissenschaft sein, die eine Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität anstrebt » (H. Rickert, *Die Logik des Prädikat und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930, p. 8 s.).

esistente, per esempio ciò che ha valore; l'esistente reale infine può essere o di realtà sensibile (fisico o psichico) o di realtà sovrasensibile ed è l'oggetto della metafisica [26]. E con la metafisica si accede al Tutto in senso assoluto, come la « cosa in sé », a partire dal quale si può parlare del mondo come dell'aldiqua.

L'attuazione o espansione dell'immanenza, com'è forse il termine più esatto in quest'ulteriore sviluppo del principio kantiano, ha il suo fuoco o centro intenzionale nell'attività del giudizio il cui espandersi esprime l'attuarsi stesso dell'essere, è una ripresa di Kant, ed un ritorno alla sintesi predicativa come di una posizione del reale, muovendo da Hegel e dal fermento che Hegel ha suscitato nelle più recenti filosofie. Di qui si comprende l'elevazione che il Rickert fa della « proposizione » (*Satz*) alla dignità di *ens realissimum* di ogni scienza, anzi di ogni conoscenza in generale che sia accessibile ad ogni uomo di scienza. Senza proposizioni non c'è intesa teoretica alcuna degli uomini fra loro. Fin quando la scienza esiste, la proposizione forma il pezzo più importante della consistenza della realtà sensibile; poiché senza proposizioni, le quali siano state prima oggetto di percezione da parte degli uomini che lavorano nella scienza, non c'è fra gli uomini intesa alcuna e la scienza non è possibile [27]. D'altronde — e qui il motivo kantiano riprende il sopravvento — ogni uomo che forma la proposizione, che si pronuncia sull'essere ed aspira alla conoscenza della Totalità del mondo, non esprime in realtà che qualche parte ed aspetto: perciò la proposizione nel momento che apre, chiude anche l'orizzonte dell'essere, come direbbe Jaspers che ha certamente presente queste movenze del neokantismo più progredito. Quel che importa rilevare è il progresso avvenuto rispetto all'« essere » il quale da copulativo, qual era in Kant, è diventato costitutivo [28], anche se la situazione fonda-

---

[26] A questo superamento della posizione neokantiana del primato della logica e della dottrina della conoscenza in filosofia, Rickert riconosce l'importanza del pensiero di N. Hartmann e M. Heidegger (*Die Logik des Prädikat...*, p. 10).

[27] Cf. H. Rickert, *Die Logik des Prädikat...*, p. 44.

[28] Rickert dà alla questione dell'essere, negli ultimi scritti, un'importanza decisiva, per superare l'accusa di scetticismo a cui è esposta la filosofia critica: « Das führt zu der weiteren Frage, was das Wort " Sein " in einer gegenständlichen Erkenntnis überhaupt zu sagen hat. Wir sind gewohnt, von einer " Copula " zu sprechen. Bedeutet die Verbindung von Subjekt und Prädikat durch das Wort " ist " in allen Fällen nur eine solche " Verbindung ", oder wird nicht, wenigstens bisweilen, damit zugleich ausgesagt, dass etwas noch in einer anderen Bedeutung des Wortes " ist "? Schon der Satz: dies ist braun, setzt, falls er eine gegen-

mentale prospettata da Kant resta intatta: ossia ciò che noi ci facciamo presente sono concetti e non cose, così che cento talleri reali non contengono di più di cento talleri possibili. In questa ontologia del conoscere — ch'è un'eco della *Metaphysik der Erkenntnis* di N. Hartmann ed esprime una forma più evoluta d'immanenza, assente dal testo kantiano come Rickert stesso dichiara — si rinsalda a sua volta la prospettiva kantiana della soggettività trascendentale che attua il proprio mondo di oggetti nella sua totalità [29]. Messo al centro della proposizione, non come semplice copula ma come principio attuante la presentazione del mondo, l'essere è essenzialmente finito come sono finite di volta in volta le attuazioni della coscienza: è questa forma di immanenza come l'attuarsi di un mondo per la coscienza, che si realizza come un essere-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*: Heidegger) della coscienza, il denominatore comune della filosofia contemporanea come mondanità e finitezza radicale dell'essere.

Il tentativo del Rickert di accentuare l'essere dell'ente, che ha colto e stimolato a sua volta lo sviluppo delle nuove ontologie, non supera ma rinsalda l'immanenza [30], la quale però si configura ora con movimento contrario a quella dello Schuppe in quanto fa leva sull'« essere » come principio dell'oggettività e non sulla semplice soggettività che si attuava nell'oggettività statica di pura rappresentazione del « contenuto o atto di coscienza ». Coll'allentarsi, nella progressiva determinazione dell'« essere », tanto della determinazione della Realtà come Totalità teologica (idealismo trascendentale) quanto della sua proiezione nella Totalità del mondo costruito dalla nuova scienza e

---

ständliche Erkenntnis sein will, voraus, dass " dies " überhaupt *ist*, und ein solches Sein geht über die blosse Verbindung von " dies " und " braun " hinaus » (*Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, nel vol. *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, Estratto, Berlin 1934, p. 22).

[29] Leggiamo infatti di lì a poco: « Die Vielheit der Bedeutungen, die das Wort " sein " in den verschiedenen Urteilen hat, legt den Gedanken nahe, dass auch das *Sein der Welt* selber mannigfaltig ist, und dass daher eine Ontologie nur dann sich wahrhaft universal gestalten kann, wenn in ihr die *Pluralität* des in den Wissenschaften ausgesagten Weltseins Berücksichtigung findet » (*Die Heidelberger Tradition...*, p. 22 s.). Il Rickert ha sviluppato questo nuovo corso del *Sein*, come plurisignificativo della Totalità del mondo, in forma sistematica nella ultima sintesi del suo pensiero (*Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen 1934, cf. p. 54 ss.).

[30] Ved. la critica al Rickert della « prima forma » (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, I ed.) che vale anche per la seconda, da parte del caposcuola dell'ala volontarista del neokantismo, L. Nelson: *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908, p. 506 ss.

dalle nuove tecniche di esperienze, per risolverla nell'attuarsi senza posa della coscienza del mondo reale e storico che la circoscrive come fanno le filosofie contemporanee, l'immanenza ha raggiunto il suo significato più radicale e paradossale a un tempo. Ora infatti la coscienza si definisce come « rapporto al mondo » ch'esprime la finitezza essenziale dell'essere stesso: poiché l'essere-nel-mondo non può essere per la coscienza nella sua temporalità e storicità che secondo progetti e prospettive finite, non comunque, ma nella forma costitutiva ch'è data non soltanto dal tempo storico, ma dalla fine sempre incombente all'esistente ch'è la « morte ». Così il termine « immanenza » è pressoché scomparso per far posto a quello di « trascendenza », il quale però esprime contemporaneamente non tanto il superamento dello *hortus conclusus* dell'immanenza nel suo significato trascendentale ma la sua risoluzione-dissoluzione radicale. Ma « trascendenza » quand'è intesa, come in queste filosofie residue del *cogito*, come essere e attuarsi della coscienza nel mondo, significa esattamente l'opposto della trascendenza nella metafisica classica [31]: indica cioè il proiettarsi del soggetto in un mondo che la coscienza non può progettare che per forme e contenuti finiti, rinsalda cioè l'esclusione di qualsiasi possibilità di attingere comunque l'Assoluto e ribadire le catene del finito in cui si attua, raccogliendosi e disperdendosi, il pensier mio e quello di ciascuno. A questo modo l'Essere non è guadagnato ma perduto per sempre e la stessa immanenza ha perduto ogni senso: è il « mondo » che avanza a fondamento della presenza dell'essere ed assale l'uomo da tutte le parti così che non dispone più di alcuna possibilità di difesa.

L'esito catastrofico del *cogito* moderno non va però attribuito all'immanenza come tale, ma al fatto che il *cogito* le ha attribuito un *locus indebitus*, di averla prima avulsa dall'essere e poi impegnata a farlo, a costruirlo, a farsene sede, scopo e progetto... L'immanenza autentica, qual è concepita nella linea classica di Aristotele e S. Tommaso, è la presenza intenzionale dell'essere alla coscienza, quella cioè che attua la particolare potenza o capacità degli esseri conoscitivi come

---

[31] Questa coincidenza equivoca nel termine di « Trascendenza » può spiegare la tendenza di certa « filosofia cristiana » e di qualche fautore della cosiddetta « Neoscolastica » ad accordarsi sul fondo del problema con la filosofia dell'immanenza, che pur volevano combattere: di qui l'incomprensione della portata metafisica del principio di causa e la crisi in cotesti neoscolastici delle prove tomistiche dell'esistenza di Dio.

un passaggio di atto ad atto ossia dell'anima nell'acquisto delle sue perfezioni, una mutazione che non comporta alcuna perdita o distruzione ma ch'è invece conservazione e accrescimento del soggetto in se stesso [32]. Mentre allora nel pensiero moderno si deve parlare di una *immanenza costitutiva* la quale di volta in volta, nei vari sistemi, risolve l'essere nelle forme e nei modi di attuarsi della coscienza e finisce, come già il « principio » (*cogito*) esigeva, nella dispersione totale del « puro stare a vedere » o del puro agire; nel realismo classico tomista si deve parlare di una *immanenza perfettiva* in quanto sia il soggetto della presenza (la coscienza) come anche l'oggetto che si fa presente (il mondo) quando s'incontrano nel conoscere si elevano nell'essere, cioè ciascuno di essi sale di grado nella gerarchia ontologica, la coscienza col possesso intenzionale della forma dell'essere e l'essere stesso con la spiritualità dell'anima a cui si congiunge [33]. Giustamente allora, nel pieno fervore dell'idealismo trascendentale, il von Baader richiamava a quest'essenza originale del conoscere ch'è posizione simultanea d'immanenza e trascendenza ossia la « simultaneità e inseparabilità di un esser dato e di un esser ricevuto » (*Simultaneität und Untrennbarkeit eines Gegeben- und Aufgegebenseins*), quasi ricalcando il concetto aristotelico-tomistico del conoscere: « Il conoscente si rapporta quindi verso questo principio come ricevente, approfondentesi, non come ponente se stesso ma come continuante se stesso ». E rivolgendosi direttamente all'*Aufhebung* hegeliana, egli osservava che se il conoscere è anzitutto un ricevere, è come avere un dono (*Gabe*) che esige di riconoscere nel momento stesso il donatore (*Geber*). Sta bene riconoscere l'immediato esistente che entra nel processo di mediazione subordinato al conoscente, ma insieme bisogna porre anche l'Immediato in sé che sta al di sopra del conoscente e l'intelletto dell'uomo subordinato alla sua Ragione ma questa soggetta a sua volta all'Intelligenza architettonica di Dio [34]. Ossia: non c'è imma-

---

[32] Θεοροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστι ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως (*De Anima*, II, 5, 417 *b* 5). Per un maggior sviluppo di questo cenno, v. il nostro: *Percezione e pensiero*, II ed., Brescia 1962, p. 48 ss.

[33] Questa dottrina attirò, fra i moderni, in particolare l'attenzione di Hegel che l'espose in alcune pagine mirabili (cf. *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1840, Bd. I, p. 252 ss.).

[34] F. von Baader, *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, IV Heft, Münster 1836, p. 94 s. Il von Baader aveva una conoscenza diretta delle opere e del pensiero di S. Tommaso al quale si richiama, all'occasione, nelle discussioni con l'idealismo. Sembrano appartenere all'età matura le *Erläuterungen zu Auszügen aus den Werken*

nenza senza trascendenza ed il passaggio alla trascendenza è insito nell'immanenza in quanto ne esprime a un tempo e il fondamento (la spiritualità) e il compimento (l'Assoluto).

---

des hl. Thomas von Aquin, S. W., XIV, pp. 197-348. Quanto al principio tomistico che in Dio « ... intelligens et quo intelligit et intellectum sint omnino idem » (*Compendium Theologiae*), il von Baader commenta risoluto: « Falsch hat die neuere Philosophie diese Identität des Erkennenden und Erkannten von Gott auf die Creatur ausgedehnt » (p. 199). E un po' più sotto, con più precisione: « Die Identität des Wissenden und Gewussten (Seins) findet nur im Selbstbewusstsein statt, und auch hier par excellence nur in Gott. In uns ist natürlich Sein (*esse*) und Verstehen (*intelligere*) nicht eins, und unter gefasster Wort, welches nur intelligibles Sein hat, ist seiner Natur nach von unserm Verstande (welcher natürliches Sein hat) verschieden. Wovon aber in Gott das Gegentheil statt hat. Weswegen der Sohn consubstantialis Patri heisst, weil er nicht verbum prout in mente nostra quasi accidentaliter intellectui supervenit » (p. 202 s.).

Questa dipendenza e accordo di von Baader con S. Tommaso sono riconosciuti espressamente, p. es. per la dottrina sull'essenza del peccato come « privazione » (*Beraubung, Abwesenheit...*), da H. Spreckelmeyer, *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader* (Würzburg 1938) il quale conclude: « Doch sei damit nicht entschieden, wieweit die Kenntnisnahme der Lehre des Aquinaten im Anerkennen durch Baader bereits ihre theologisch-vitalistische Umdeutung erfahren hat durch inhaltliche Assimierung » (p. 207).

2

LA DISGIUNZIONE DI ATTO E CONTENUTO NELLA RISOLUZIONE ATEA DELL'IDEALISMO (J.G. FICHTE - G.W. HEGEL - F. VON BAADER)

L'*Ich denke überhaupt* di Kant è estremamente illuminante non solo perché sta al centro del pensiero moderno, sul crinale delle scuole metafisiche del razionalismo e dell'idealismo, ma anche per la « priorità » ch'esso ha attribuito all'atto sul contenuto e quindi per la rivendicazione del valore costitutivo della sintesi del soggetto sul contenuto cioè della forma sulla materia. Sulla scia di Cartesio, Spinoza svolge il *cogito* dalla parte del contenuto ch'è l'Assoluto di perfezione e sorge il sistema chiuso nella necessità *aeterno modo*: Leibniz, introducendo la monade come « microcosmo » tutto azione, tenta di rompere il circolo affermando la coesigenza o appartenenza essenziale di atto e contenuto e di garantire a un tempo l'assolutezza del contenuto e l'originalità della libertà dei soggetti. L'empirismo inglese, prima con la polemica Locke-Leibniz e poi con la dissoluzione del razionalismo causale operato da Hume, ha permesso a Kant di liberare il dinamismo leibniziano dalle sovrastrutture contenutistiche per riportare l'atto di coscienza alla sua funzione costitutiva originaria. Ma subito, con l'idealismo trascendentale, Spinoza si è preso una rivincita clamorosa [1] in quanto lo stesso Io dell'« Io penso » è stato elevato ad Assoluto e trattato come l'Essere stesso così da convergere e fondere i due momenti che finora sembravano re-

---

[1] Il Dilthey parla quasi di « ... una risurrezione dai morti » di chi d'un colpo diventa il capo dei viventi: « So trat plötzlich Spinoza, wie aus seinem Grabe, neben den transzendentalen Idealismus Kants, der eben in seiner letzten Entwicklung und in seinen ersten Einwirkungen begriffen war. Ja es schien, als ob er des Lebendigen Herr werden sollte » (*Das Leben Schleiermachers*, II Aufl., hrsg. v. Mulert, Berlin 1922, p. 183).

spingersi, l'Assoluto dell'atto e l'Assoluto dell'oggetto o contenuto; il conoscere si rivelava come un fare e il fare diventava un conoscere così come i finiti si presentavano momenti dialettici dell'Infinito e l'Infinito come la realtà e la verità dei finiti. Di questa nuova primavera spinoziana Hegel è il più convinto assertore [2] ma tutto l'idealismo ne è pervaso: è stato l'idealismo trascendentale una *coincidentia oppositorum* come un'infinita « contrazione » ch'era insieme un'infinita « espansione » — per dirla con termini böhmiani — la quale di lì a poco, dopo la morte di Hegel (1831), avrebbe portato, proprio per la sua estrema tensione, alla risoluzione atea definitiva del principio d'immanenza. Si può quindi dire che se, ad un primo aspetto, i vari tentativi di fondare l'Assoluto nella filosofia moderna, nelle epoche post-cartesiana e post-kantiana, sembravano e volevano anche essere delle remore per arrestare quella cadenza atea, quando si guarda più a fondo nel giro dei problemi che si viene stringendo sempre più, essi invece si manifestano come le tappe nelle quali il principio d'immanenza vince di volta in volta le resistenze della tradizione metafisica e prepara l'avvento definitivo del *regnum hominis*. Non a caso, in questo processo di « risoluzione metafisica » del *cogito* operata dall'idealismo trascendentale, sono assunti a paradigma gli stessi dogmi fondamentali del cristianesimo, che vengono dispiegati come momenti dell'attuarsi della soggettività umana trascendentale (specialmente Hegel) all'interno del mondo e della sua storia.

Si deve quindi ammettere che le « remore » metafisiche realistiche o teologiche assunte dal pensiero moderno sono insostenibili nella misura precisa in cui il *cogito* si afferma come il « nuovo principio » del filosofare, come il capovolgimento radicale dell'asse della fondazione speculativa dell'essere. Si è voluto avvicinare il *cogito* di Cartesio a S. Agostino, per salvare la metafisica cartesiana e distinguerla dal seguente panteismo spinoziano e poi dagli sviluppi di quello idealistico. Ai fini della nostra indagine basta osservare che Cartesio afferma, ed era convinto, di fare col *cogito* un inizio assolutamente nuovo e che

---

[2] Cf. soprattutto, e come inquadramento complessivo di tutto il nostro problema in Hegel, *Enc. d. philos. Wiss.*, § 50 (nel quale si difende, come si è visto, Spinoza dall'accusa di ateismo). Secondo l'Hirsch (*Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh 1926, p. 44 s.) l'influsso di Spinoza è stato decisivo per la formazione del « sistema » come unità: ... « dass alle Wirklichkeit eine einzige grosse Lebenseinheit ist, dass nur Eines ist in allen Dingen », così da riuscire il *Zerstörer der Ethik* perché proprio la sua « Ethica » geometrica ha distrutto nell'idealismo il profondo impulso morale del *Sollen* kantiano.

di fatto — come nota Hegel [3] — la filosofia che da lui, per tramiti vari, è seguita non ha fatto che svolgere e approfondire con tappe decisive tale capovolgimento. È inutile divagare: la filosofia moderna è separata da un abisso dalla filosofia classica.

Il ricupero di Dio (argomento ontologico) di Cartesio e della metafisica moderna (Malebranche, Spinoza, Leibniz, ecc.) può essere anche d'ispirazione agostiniana e anselmiana — lo stesso Hegel si richiama con ammirazione a S. Anselmo [4] — ma esso è un passo arbitrario che non lega con la *vis arguens* del *cogito* ch'è e altro non può essere che « situazionalità » dell'uomo nel mondo.

Il diversivo dell'empirismo inglese con Bacone, Hobbes, Locke e seguaci, lungi dal significare un ritorno al realismo, è stato invece il primo passo dell'affermazione esplicita della priorità dell'atto di esperienza ed anche qui il giudizio di Hegel (da noi sopra riportato) ha fatto centro: l'empirismo e il deismo inglese hanno un'importanza per la risoluzione del *cogito* nell'ateismo, altrettanto decisiva dell'*Ich denke* kantiano che ai medesimi, del resto, espressamente li connette. Immanentismo quindi, e non realismo; il principio lockiano dell'« idea » come riflessione sull'atto di esperienza (o *impression* di Hume) e la celebre ipotesi della « materia pensante » (Locke, Toland) attestano all'evidenza il notevole cammino fatto dal principio d'immanenza in terra inglese rispetto al razionalismo continentale. Esso consiste nella rivendicazione dell'appartenenza dell'interiorità dell'atto nella sua singolarità individuale come presenza o esperienza pura. Senza la migrazione in Inghilterra, dal *cogito* cartesiano non sarebbero venuti prima l'attivismo della filosofia illuministica e poi l'Io trascendentale attivo dell'idealismo del continente come fu iniziato da Kant. Il termine « empirismo » non deve sviare dal senso profondo di questa filosofia e dal balzo in avanti da essa provocato.

L'importanza (e la « caduta ») del problema di Dio nel pensiero moderno si vede chiaramente in questo punto ossia nella cambia-

---

[3] « In der *Philosophie* hat Cartesius eine ganz neue Wendung genommen; mit ihm beginnt die neue Epoche der Philosophie. [...] Cartesius ging davon aus, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen » (*Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlin 1844, Bd. III, p. 304).

[4] Cf. *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Leipzig 1930, Bd. III, 2, p. 172 s. Quest'introduzione porta la data del 1831, l'anno della morte di Hegel (cf. anche *Enc. d. philos. Wiss.*, § 193; *Geschichte der Philosophie*, ed. cit., Bd. III, p. 147 ss.). Sull'argomento torneremo fra poco.

ta struttura dell'argomento ontologico dal razionalismo all'idealismo trascendentale: si può dire, in un certo senso, che il pensiero moderno si risolve e si dissolve proprio per la dialettica intrinseca all'*argomento ontologico.* Non è S. Anselmo certamente responsabile dell'immanentismo moderno, ma non c'è dubbio tuttavia che il suo celebre argomento ha fornito un ponte di passaggio ed anche un punto di partenza per il principio d'immanenza: infatti il dubbio ed anche il *cogito* sono espedienti propedeutici e fenomenologici, il vero inizio è — per Cartesio come per Malebranche, Spinoza e Leibniz — il *cogito Deum*... e il razionalismo come ricerca dell'Assoluto non è se non un grande concerto di un tema con variazioni sull'argomento anselmiano. È stata rilevata la differenza notevole fra la forma di S. Anselmo, il quale nel *Proslogium* tutto impregnato di elevazione mistica premette al suo argomento una fervida preghiera e quindi parte da una pienezza di esperienza, e la forma razionalistica che fa il suo inizio dal vuoto di tale esperienza per stabilirsi d'*emblée* con la riflessione totale nella pienezza dell'Assoluto. Le ripetute critiche di Hegel all'argomento anselmiano sono significative e non fanno distinzione essenziale dalle sue forme razionalistiche fino a Kant che le ha demolite: ridotta alla terminologia hegeliana, la critica afferma che l'argomento è valido nel suo contenuto (*der Inhalt ist wohl richtig*) ma la forma è difettosa (*die Form aber mangelhaft*) ossia la forma anselmiana, e così le altre, si svolgono sul piano dell'intelletto (*Verstand*) statico e astratto e non su quello concreto e dinamico della ragione (*Vernunft*). I difetti del procedimento intellettualistico astratto sono anzitutto quello di presupporre sempre la determinazione del « pensiero di un che di Supremo » come un *prius*; poi, che si diano due sorte di pensati, l'uno che sia e l'altro che non sia, cioè all'inizio il finito solo « è » e l'Infinito — che ancora non è per la conoscenza — viene poi dedotto mediante l'identità di essenza ed esistenza e perciò l'esistenza del Sommo è una deduzione in astratto; soprattutto per Anselmo il Sommo deve anche « essere » e l'identità (in Dio) di pensiero ed essere è considerata soltanto nella sfera dell'intelletto cioè soggettiva secondo Hegel [5]. In questa considerazione, osserva, anche il finito « è », ma in

[5] Secondo Hegel, la ripresa dell'argomento fatta da Cartesio e Spinoza non si discosta molto dalla forma di Anselmo di cui partecipa anche i difetti e specialmente quello che l'unità in Dio di essere e pensiero viene presupposta cioè presa in astratto..., invece di essere il « risultato » della dialettica o movimento della negatività della coscienza (cf. *Enc. d. philos. Wiss.*, § 193, ed. Hoffmeister, p. 175 s.: qui Hegel cita il testo latino del *Proslogium*).

esso si distinguono l'essenza e l'essere e così l'essere resta puramente estrinseco.

Nella trattazione ultima del 1831 Hegel rimprovera a Cartesio, Leibniz, Wolff... di aver riportato la prova ontologica sempre « accanto » (*neben*) alle altre, mentre essa è l'unica vera (*obgleich er allein der wahrhafte* [*Beweis*] *ist*). E critica a fondo, dal punto di vista della sua metafisica teologizzante, la critica di Kant all'argomento ontologico mostrando che la distinzione kantiana di essenza ed esistenza, di possibile e reale, dipende dalla limitazione intellettualistica, dal voler mantenere l'essere (*Sein*) distinto dal « concetto » (*Begriff*). Ma questo è l'essere puramente accidentale (*zufälliges Sein*) dell'immediatezza estrinseca o empirica che dir si voglia, non quello proprio del « concetto » poiché la verità dell'essere è la necessità come ha mostrato Spinoza secondo il quale Dio è detto *Causa sui.* Il concetto contiene necessariamente l'essere: questo è semplice relazione a sé, « mancanza di mediazione » (*Vermittlungslosigkeit*), poiché la mediazione vale per il finito soltanto. Il concetto, quando noi lo consideriamo, è ciò in cui ogni differenza si è assorbita, in cui tutte le determinazioni sono soltanto come ideali. Quest'idealità è la mediazione tolta, differenza tolta, chiarezza perfetta, pura luminosità e appartenenza (lett.: « essere con sé »); la libertà del concetto è anche l'assoluta relazione a sé, l'identità ch'è anche immediatezza, unità senza mediazione. Il concetto ha così l'essere in lui stesso; lui stesso è questo, di togliere la sua unilateralità ed è una semplice opinione il credere di aver separato l'essere dal concetto [6]. L'errore della critica di Kant all'argomento ontologico è quello di dire che dal concetto non si può estrarre la realtà, così il concetto è allora concepito come finito. Ma il finito è questo che toglie se stesso...: il concetto è quest'attività eterna di porre l'essere identico con se stesso e così Hegel si avvia alla fondazione della propria posizione. Nell'intuire, sentire, ecc., noi abbiamo oggetti esterni davanti a noi: ma noi li assumiamo in noi e così essi sono gli oggetti idealmente in noi. Il concetto è così quest'attività di togliere la sua distinzione. Considerando allora la natura del concetto, quest'identità del concetto con l'essere non è più un presupposto (come in Anselmo) ma il risultato. Il cammino [della dialettica] è questo, che il concetto si oggettiva e così esso è la verità, unità di soggetto e oggetto.

---

[6] Cf. l'ultima discussione di Hegel dell'argomento ontologico nel 1831 in *Die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. Lasson, 1930, p. 172 ss. (cf. il nostro: *L'uomo e il rischio di Dio*, ed. cit., p. 303 ss.).

È questo per Hegel il punto di vista cristiano: noi abbiamo qui il concetto di Dio in tutta la sua verità, questo concetto è identico con l'essere. L'essere è l'astrazione più povera, il concetto non è così povero che non abbia in sé questa determinazione. L'essere noi non lo dobbiamo considerare nella povertà dell'astrazione, nella cattiva immediatezza, ma l'essere come l'essere di Dio, come l'essere del tutto concreto, distinto da Dio. La coscienza dello spirito finito è l'essere concreto, il materiale della realizzazione del concetto di Dio. Qui non si parla di un'aggiunta dell'essere al concetto o soltanto di un'unità del concetto e dell'essere... L'unità è piuttosto da concepire come processo assoluto, come la vitalità di Dio in modo che anche ambedue gli aspetti sono in essa distinti ma ch'essa è l'attività assoluta di prodursi eternamente. Noi abbiamo qui, conclude Hegel, la rappresentazione concreta di Dio come Spirito (*Geist*). Il concetto dello spirito è il concetto ch'è in sé e per sé, il sapere; questo concetto infinito è il rapporto negativo a sé. Posto questo, allora è anche il giudicare, il distinguersi; ma il distinto, che prima appare come l'estrinseco, l'aspirituale, ciò ch'è fuori di Dio, è identico al concetto. Lo sviluppo di quest'idea è la verità assoluta. Nella religione cristiana diventa cosciente che Dio si è rivelato e che Dio è precisamente questo, di rivelarsi; il rivelato è pertanto questo, che Dio è il manifesto [7]. La religione dev'essere per tutti gli uomini, per coloro i quali hanno purificato il loro pensiero in modo ch'essi sanno ciò che è nel puro elemento del pensiero, che sono arrivati alla conoscenza speculativa di ciò ch'è Dio, come anche per coloro i quali non hanno superato il sentimento e la rappresentazione.

---

[7] Così nel testo: *Op. cit.*, p. 176. La « rivelazione » quindi per Hegel è l'approfondirsi dell'immanenza, poiché « Dio non è invidioso » (*dass Gott nicht neidisch sei*) come ama ripetere, così ch'egli presenta la formula che lo Spirito di Dio si attua e si conosce nell'uomo, poiché esso è « ... l'autocoscienza di Dio che si conosce nel sapere dell'uomo » (*Gottes Selbstbewusstsein, welches sich in dem Wissen des Menschen weiss*). È questa la vera « mediazione » sempre in atto, che fonda la seconda immediatezza, quella autentica, del circolare o scambievole appartenersi del finito e dell'Infinito (cf. *Op. cit.*, p. 49. Un po' prima, a p. 44 s., Hegel cita e loda il saggio del Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen*, Berlin 1829, per aver difeso questa sua concezione « ... über das Selbstbewusstsein Gottes, das Sich-Wissen seiner im Menschen, das Sich-Wissen des Menschen in Gott ». Il Göschel è ricordato nello stesso contesto anche nella *Enc. d. philos. Wiss.*, § 564. Questo paragrafo, che inizia la trattazione della « Religione rivelata », riassume con vigore tutta questa dottrina decisiva per la « caduta atea » dell'hegelismo).

Ed Hegel, quasi a siglare il proprio testamento speculativo, distingue con tutto l'impegno la sfera della religione dalla filosofia, per mostrare la superiorità di questa su quella. L'uomo, continua, non è soltanto un puro pensante, ma il pensiero si manifesta come intuire, come rappresentare; la verità assoluta ch'è rivelata all'uomo dev'essere anche per l'uomo come intuente e rappresentante, come dotato di sentimento e di sensazione. Questa è la forma secondo la quale in generale la religione si distingue dalla filosofia. La filosofia pensa ciò che altrimenti è solo per la rappresentazione e l'intuizione. L'uomo nella rappresentazione è anche pensante. Soltanto il pensante può avere religione e il pensiero è anche rappresentazione. Quella però [del pensiero] è la sola libera forma della verità. Anche l'intelletto è pensante, ma rimane fermo all'identità: il concetto è concetto e l'essere è essere (*der Begriff ist Begriff und das Sein ist Sein*). Siffatte unilateralità in esso permangono; nella verità invece queste finitezze non valgono più come identiche per sé, in modo ch'esse siano, ma sono soltanto momenti (*Momente*) di una Totalità. Ed Hegel si scaglia contro la pseudoumiltà (*Demut*) della religione che si ferma al mistero e difende invece la filosofia che dall'alto del movimento della ragione dissipa e scioglie ogni mistero nel processo del divenire. Coloro che si scandalizzano della filosofia, ch'essa pensa la religione, non sanno ciò che desiderano. L'odio e la vanità hanno qui buon gioco sotto l'apparenza esteriore di umiltà; la vera umiltà consiste in questo, nello sprofondare lo spirito nella verità, nel più intimo, nell'avere l'oggetto soltanto in sé. Così si dilegua ogni soggettività ch'è ancora presente nella sensazione. Noi dobbiamo considerare l'idea solo dal punto di vista speculativo e giustificarla contro l'intelletto che si ribella ad ogni contenuto della religione. Questo contenuto si chiama mistero, poiché è un che di nascosto per l'intelletto, poiché esso non giunge al processo ch'è questa unità: perciò ogni [contenuto] speculativo è per l'intelletto un mistero.

Fin qui Hegel, e tutto il suo discorso ha un'evidente coerenza. Esso dice e riassume ciò che Hegel ha sempre detto: che la concezione che la religione ha del rapporto dell'uomo a Dio come di due « realtà distinte », e quindi della dipendenza dell'uomo da Dio, è un modo di pensare imperfetto e che il vero modo di pensare è quello della filosofia mediante il « concetto » in cui si unificano gli opposti e i distinti, in cui lo Spirito assoluto è l'Essere e gli spiriti finiti sono le sue manifestazioni. Quanto Hegel qui dice in forma positiva che « ...la coscienza dello spirito finito è l'essere concreto, il materiale della realizzazione del concetto

di Dio » equivale all'altra formula negativa che « ...senza il mondo Dio non è Dio ». Ma a dire che Dio è soltanto in quanto è il mondo e che pensa soltanto in quanto l'uomo pensa è lo stesso che negare a Dio l'essere e il pensare. È la critica di Feuerbach. In realtà allora quella che Hegel spesso chiama la « elevazione dello spirito umano a Dio » (*die Erhebung des Menschengeistes zu Gott*) non è in realtà che l'abbassamento di Dio nella realtà umana senza residui ed è così che Hegel del resto ha inteso il dogma cristiano dell'Incarnazione, come si è visto.

La radice più evidente quindi dell'ateismo risolutivo di Hegel e dell'idealismo trascendentale è presa dalla parte del *contenuto* ossia dall'identificazione dialettica del finito e dell'Infinito. Franz von Baader, contemporaneo degli idealisti trascendentali, non ha esitato a denunziare questa cadenza atea di origine spinoziana già in Fichte nel quale, prima e forse più ancora di Schelling e Hegel, si consuma il destino del *cogito* in quanto l'affermazione dell'Io, come ponente dell'essere, è di per sé espulsiva di Dio. Per von Baader la nuova filosofia è diventata empia (*gottlos*), separata da Dio (*los von Gott*) e senza Dio (*ohne Gott*), ha strappato la religione dall'intimo dell'uomo ch'è il pensiero per metterla nella idea o rappresentazione (*Vorstellung*) come Hegel o nel sentimento (*Gefühl*) come Schleiermacher [8]. La corruzione della filosofia è individuata in tre errori fondamentali che imperversano nel mondo della cultura. Il primo — von Baader dice « uno » — di questi filosofemi, causato da Kant, ma espresso con determinatezza da Fichte pone un falso concetto di spontaneità delle nature intelligenti in contrasto con le non intelligenti affermando che questa spontaneità non consiste in questo che per esempio l'uomo ha *in sé* la legge (ragione-*Vernunft*) e grazie a questa capacità può ricevere la stessa causalità in sé, ciò che l'animale non può, pertanto [l'uomo] si chiama intelligente; ma che questa spontaneità sia assoluta e che l'uomo abbia completamente da se stesso la fonte e sia l'autore della legge (autonomo), quindi non sia come insegna la religione organo della legge (immagine di Dio - *Gottes Bild*) ma come legislatore, Dio stesso [9]. È l'autonomia dell'imperativo categorico (*Du sollst*) che anche noi abbiamo indicato come radice di ateismo e che Fichte ha trasformato con la sua dottrina dell'Io autopo-

---

[8] F. von Baader, *Vorlesungen über religiöse Philosophie*, im Gegensatz der irreligiösen älterer und neuerer Zeit, S. W., hrsg. F. Hoffmann, rist. Aalen 1963, Bd. I, p. 155.

[9] *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, 1824, S. W., ed. cit., Bd. II, p. 445.

nentesi fin dal 1794 quando afferma: « L'Io è ed esso pone il suo essere, mediante il suo puro essere. Esso è insieme l'agente e il prodotto dell'azione; l'attivo e ciò che mediante quest'attività è prodotto: azione ed operazione sono la stessa e medesima cosa e pertanto l'*Io sono* è l'espressione di un'attività operante » [10]. Tutto questo è posto con lo: Io sono Io (*Ich bin Ich*).

L'Io come soggetto e l'Io come predicato, spiega Fichte, coincidono e quindi la formula si può invertire: l'Io pone se stesso *poiché* esso è. Esso si *pone* mediante il suo puro essere ed *è* mediante questo puro *esser-posto*. Questo significa che l'Io è il Soggetto puro: è il capovolgimento del *cogito* cartesiano e kantiano con la mediazione di Spinoza e quindi si può dire uno spinozismo kantiano o un kantismo spinoziano (meglio, forse, questa seconda formula) in quanto l'Io prende da Spinoza l'unità della Sostanza assoluta costitutiva e da Kant l'attività assoluta produttiva, realizzando così la doppia immanenza o riduzione metafisica all'unità nella sfera sia della sostanza come dell'attività. Nulla di più estraneo, a prima vista, sia da Kant come da Spinoza, ma nulla anche di più consono all'istanza più profonda dell'uno e dell'altro ossia il proposito di dare al pensiero, ossia alla coscienza nel suo stato puro, il fondamento della propria attività. Così l'Io — un termine kantiano completamente assente nell'opera spinoziana — è qui nella veste e funzione della Sostanza unica: « Ciò il cui essere (essenza) consiste puramente in questo ch'esso pone se stesso come essente, è l'Io come Soggetto assoluto. In quanto *pone* se stesso, *è*, e in quanto *è*, *pone* se stesso; perciò l'Io è semplicemente per l'Io, e necessariamente. Ciò che non è per se stesso, non è un Io » [11]. L'essere è identico al pensiero senza residui e l'Io come coscienza pura (autocoscienza) è per essenza soggetto e oggetto, inizio, medio e termine: solo l'intelletto astratto, osserva Fichte, li può distinguere. In realtà è assurdo pensare l'Io nel senso di autocoscienza come sostanza inerte passiva, non è possibile astrarre dalla

---

[10] J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. W., Medicus I, p. 290.

[11] « Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend, setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich » (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. W., Medicus I, p. 291). Fichte si pronuncia spesso sulla sua aderenza allo spinozismo, ch'era stato diffuso in Germania specialmente da Lessing e Goethe.

propria autococienza e quindi non c'è un fondamento e non c'è da chiedere qual è il principio dell'autocoscienza, perché essa stessa è, ed essa soltanto, il fondamento. L'Io, continua Fichte, è in quanto pone se stesso. Così esso è soltanto per il ponente e pone soltanto per l'essente — l'Io è per l'Io — ma se esso pone se stesso, semplicemente com'esso è, allora pone se stesso necessariamente ed è necessariamente per l'Io. Io sono soltanto per me (*Ich bin nur für Mich*), ma per me io sono necessariamente (*aber für Mich bin ich notwendig*).

La deduzione trascendentale dell'identità di Io e essere non ha incertezze. « Porre se stesso » (*sich selbst setzen*) ed « essere » (*sein*), detti dell'Io, sono del tutto uguali. Il dire: Io sono, poiché ho posto me stesso, equivale a dire: Io sono semplicemente; poiché Io sono e l'Io che si pone e l'Io che è sono completamente identici. Di qui la formula: Io sono semplicemente, cioè Io sono semplicemente, *poiché* Io sono; e Io sono semplicemente ciò ch'Io sono: ambedue *per l'Io*. La conclusione allora di questa deduzione della *Tathandlung*, che sta al vertice della *Wissenschaftslehre*, è la seguente: « L'Io pone originariamente semplicemente il suo proprio essere » [12]. Ed è Fichte stesso, con il richiamo e la critica delle filosofie precedenti, a ricordarci l'*iter* speculativo della sua deduzione. Egli riconosce che la sua formula c'è già in Kant, ma solo come principio fondamentale di tutto il sapere, non però come principio fondamentale [dell'essere] cioè gli manca l'identità spinoziana. Prima di lui, continua Fichte, anche Cartesio aveva enunciato un principio simile: *cogito, ergo sum*, che non è però la minore o la conclusione di un sillogismo, la cui maggiore sarebbe: *quodcumque cogitat, est*, ma ch'egli ha potuto benissimo riguardare come un fatto immediato di coscienza. Allora quella formula dice press'a poco: *cogitatus sum, ergo sum* (come noi diremmo: *sum, ergo sum*). Ma l'aggiunta *sum* è allora del tutto superflua: non si pensa necessariamente se si è, ma si è necessariamente se si pensa. Il pensiero infatti non è l'essenza, ma soltanto una particolare determinazione dell'essere e ci sono, oltre ad essa, ancora parecchie altre determinazioni del nostro essere. Un passo più avanti è fatto dal Reinhold che pone il principio della « rappresentazione » (*Vorstellung*) il quale, ridotto alla formula cartesiana, suona: *repraesento, ergo sum*, o meglio ancora:

---

[12] « *Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein* » (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. W., Medicus I, p. 292). E in nota Fichte spiega: « L'Io è necessariamente identità di soggetto e oggetto: è soggetto-oggetto, ed è questo semplicemente, senza mediazione ulteriore (*ohne weitere Vermittlung*) ».

repraesentans sum, ergo sum. Ma anche di questo « rappresentare », osserva Fichte, si può dire ch'esso non è l'essenza dell'essere, ma una particolare determinazione di essa, oltre la quale ci sono altre determinazioni del nostro essere, anche se esse devono passare attraverso il *medium* della rappresentazione per arrivare alla coscienza empirica [13]. Diversa è la situazione di Spinoza, ch'è l'unico a superare il limite a cui si arresta il criticismo di Kant: Spinoza ha prodotto la più alta unità nella coscienza umana e il suo errore era di concepirla già come fatta, mentre essa (come farà la deduzione della *Wissenschaftslehre*) è qualcosa che dev'essere prodotto. Ma tocca ammettere che quando si oltrepassa l'*Io sono* [psicologico] di Cartesio, si deve arrivare necessariamente allo spinozismo [14]. Potremmo quindi dire che nella risoluzione di Fichte dell'essere nel pensiero e del mondo nell'Io, il contenuto viene da Spinoza (l'unità-totalità dell'essere) e la forma o qualità dell'essere da Kant (l'egoità pensante universale) ed è ciò che nella critica di von Baader è detto lo « spinozismo rovesciato » (*ein umgekehrter Spinozismus*) ed è giudicato « puramente ateo » (*rein gottesleugnerisch*) [15]. E la radice prima di questa deviazione è già in Cartesio, in quanto ha separato la conoscenza della natura dalla conoscenza di Dio, il naturalismo dal teismo nella terminologia di von Baader.

Infatti Cartesio ha posto la tesi che per filosofare con ordine bisogna prima di tutto dubitare di tutte le cose: ciò esclude *a priori* ogni

---

[13] Fichte rimanda per la dimostrazione a S. Maimon, *Ueber die Progressen der Philosophie.*

[14] Quest'elemento o fondamento spinoziano è passato sotto silenzio nella difesa di Fichte figlio: « Fichte's Behauptung, welche ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog, eben nur die war, Gott könne nichts " Obiektives ", kein in den (sinnlichen) Formen der Objectivität zu denkendes Ding, nach seinem Sprachgebrauch keine " Substanz " sein, in welcher Verneinung und in deren Gründe er unstreitig recht hatte » (J. H. Fichte, *Psychologie.* Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, Vorrede, § XXVI, Leipzig 1864, p. XXV, nota).

[15] F. von Baader, *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, ed. F. Hoffmann, S. W., II, 447. Il secondo « filosofema » erroneo è la posizione deista la quale afferma che la Ragione (*Vernunft*) è data dall'uomo come principio attivo (*Anlage*) ma che nell'uso e nell'esercizio di questo principio l'uomo è solo, quindi principio agente totale (*Alleinwirker*), non collaboratore (*Mitwirker*) della Ragione divina. Il terzo « filosofema », proprio della *Naturphilosophie* (Oken, Schelling, Oersted) è d'ispirazione materialistica: concepisce l'essenza del mondo come la materia che procede immediatamente ed eternamente da Dio, come l'eterna uscita ed estraneazione (*Ausgang, Entäusserung*) di Dio di cui condiziona eternamente l'eterno ritorno (come Spirito) e pretende perciò di spiegare il Tutto, Dio compreso, senza Dio (*Op. cit.*, II, p. 445 ss.).

filosofia cristiana in quanto esige che ogni e ciascuna filosofia sia del tutto indipendente da ogni rivelazione e da ogni religione. Ed ecco, lamenta von Baader, che i teologi per contrastare questo razionalismo pretendono che per cominciare ad essere un buon teologo sia necessario smettere di essere razionali. È questa salomonica infantile scissione cartesiana ch'è stata fatta valere del resto nella rivoluzione francese, così come anche Jacobi ha affermato ch'è nell'interesse della ragione d'ignorare o di negare Dio poiché col riconoscimento di Dio cessa l'uso della ragione [16]. E nella posizione di Fichte il von Baader vede la deficienza radicale nel suo procedere direttamente dalla posizione pura alla negazione pura ch'è una « fatica di Tantalo », quando non ha per fondamento un superiore positivo. Da questo però non si deve senz'altro concludere, come ha fatto Jacobi, che la speculazione porta all'ateismo: in effetti la conoscenza adeguata è la sintesi della conoscenza pratica e speculativa. L'ateismo sorge allorquando vien rotto, negato o ignorato questo nesso, oppure — come nell'idealismo trascendentale — quando si vuol dedurre la conoscenza di Dio, come quella delle altre intelligenze e non-intelligenze, dall'autoconoscenza dell'uomo, dall'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*) [17].

Nella spinta data da Fichte, come si è visto, Schelling sviluppa genialmente il processo dell'identità dell'essere e del conoscere sul doppio fronte della natura e della libertà della vita dello spirito rimanendo quasi in bilico, mentre Hegel approfondisce la sfera dello spirito mediante la dialettica della negatività ossia attribuendo all'Io trascendentale non la semplice posizione di sé come Fichte, ma il dominio attivo su ogni particolare determinazione del reale così da fare il « superamento » (*Aufheben*) degli opposti ed elevarsi, mediante la negazione, alla Totalità dell'Assoluto. Ricordiamo ancora, per non perdere di vista la complessità ed insieme la linearità dello sviluppo del principio d'immanenza, che questo decisivo progresso di Hegel su Schelling e Fichte (qui, ci sembra, nel senso di Fichte quanto alla « forma » e più in quello di Schelling quanto al « contenuto ») è dovuto al principio comple-

---

[16] F. von Baader, *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule*, Stuttgart 1839, p. 187 s.

[17] F. von Baader, *Vorlesungen über speculative Dogmatik*. Zweites Heft, Münster 1830, pp. 31, 39. Per questo Fichte non ha superato il « cattivo spiritualismo e il cattivo naturalismo », quando si rifiutò di attribuire a Dio la personalità in quanto identifica la personalità con la finitezza, ignorando che la Chiesa concepisce le personalità in Dio come *proprietates* (*Op. cit.*, p. 82).

mentare spinoziano: *omnis determinatio est negatio*, il quale, trasferito all'*Ich denke überhaupt*, costituisce la molla di propulsione della dialettica hegeliana [18]. Grazie quindi alla scambievole « intraneazione » o necessaria appartenenza del finito all'Infinito proclamata dall'idealismo trascendentale, anche l'uomo ed ogni soggetto libero non è che un modo (Spinoza) o momento (Hegel) della Sostanza unica o Soggetto-Oggetto assoluto. L'azione come l'essere è unico e il rapporto dell'azione umana è quello dell'Assoluto: non è quello di Causa Seconda a Causa Prima, bensì quello di parvenza o fenomeno (*Schein, Erscheinung*) all'unica Realtà o essenza (*Wesen*) la quale considerata come un Tutto è la sfera dello spirito (*Geist*) e l'oggetto proprio del Concetto (*Begriff*). Una simile concezione come esclude Dio, quale Principio trascendente nell'ordine naturale, così esclude la mediazione di Cristo in quello della Redenzione dal peccato. Tale per il von Baader l'errore delle teologie d'ispirazione idealistica: « L'uomo, secondo questi teologi, possiede non soltanto la forza per sé, ma egli ha anche il dovere, con la sua volontà corrotta, ribelle ed egoista d'impossessarsi del Regno di Dio e non c'è né un bisogno e neppure, come almeno afferma Kant, un mezzo (*Mittel*) per liberarlo e per uccidere questa volontà perversa che gli sbarra l'ingresso in questo Regno di Dio. La radice di questa perversione risale alle origini stesse dell'umanità. Dopo che il " serpente dottrinario " (*die doctrinäre Schlange*) ha insegnato ai nostri progenitori l'espediente di diventare simili a Dio senza Dio, anzi contro la volontà di Dio, e dopo che tanti filosofi c'insegnano in fondo la medesima scienza (ossia di conoscere Dio senza Lui, ossia di sapere Lui e di Lui senza Lui) — essi infatti in tutte le loro dimostrazioni e costituzioni di Dio cominciano sempre da qualcosa che non è Dio e poi vogliono alla fine portarci a Dio — così non può sorprendere il vedere alla fine questi che si chiamano teologi cristiani i quali vogliono farci cristiani senza un Cristo e demoni senza un demonio » [19], così come i filosofi pretendono professarsi teisti senza un Dio.

Per von Baader l'errore fondamentale dell'idealismo moderno è lo spinozismo ossia l'identificazione del finito coll'Infinito. La filosofia moderna (dopo Kant) non ha più concepito chiaramente la distinzione dell'agire centrale (totale) dal cooperare e dall'agire strumentale, così ha

---

[18] Il von Baader fa una critica a fondo del celebre principio spinoziano che Hegel pone a fondamento della dialettica, come presto diremo.

[19] F. von Baader, *Ueber die sich so nennende rationelle Theologie in Deutschland*, S. W., II, p. 499 s.

dovuto, per mantenere gli uomini al di sopra della regione dell'agire puramente strumentale (non libero, cieco), sollevarlo nella regione suprema dell'agire assoluto, cioè, per non lasciarlo essere o rimanere un giumento, ha dovuto farne un Dio. Così col presupposto di un essere divino (*Gottsein*) dell'uomo... si deve ora o negare apertamente la degradazione dell'uomo [col peccato] oppure postulare (come ha fatto Kant) un'autoliberazione e un'autoelevazione (*Selbstbefreiung und Selbsterhebung*) grazie all'imperativo della sua assoluta autonomia ovvero del suo essere divino, in altre parole una simile filosofia deve presentarsi insieme aperta e chiusa, ardita e vile, atea e anticristiana. E conclude: « L'uomo è nulla se non è un organo (immagine) di Dio e chi pertanto nega l'originale, nega anche l'immagine, così come con la negazione di questa nega anche l'originale » [20].

In questa diagnosi l'ateismo della filosofia moderna viene soprattutto dal monismo che scivola nel materialismo: se la polemica è meno aperta contro Hegel che non contro Fichte è forse per quella tinta misticheggiante, derivata da Eckhart e da Böhme, che Hegel accoglie nel suo pensiero, ma sul fondo del problema von Baader non tentenna. Il principio spinoziano: *omnis determinatio est negatio* è falso tanto rispetto al *determinans* (*producens*) — che distinguendo un che di diverso da sé oppure distinguendo sé da questo si determina perciò liberamente (pone o afferma: *dans sibi mundum*) — quanto rispetto al *determinatum* poiché anche questo diventa qui parimenti da ciò che non è un che di determinato come qualcosa. Come l'Io non potrebbe essere senza il Non-Io, così questo non potrebbe essere senza quello. Con il termine « differenza » si può comprendere allora soltanto il contrasto del determinare e dell'essere determinato la cui soluzione (come la salvezza

---

[20] F. von Baader, *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit,* § 18, S. W., II, p. 475. Più avanti (§ 25) von Baader accusa Hegel di materialismo, in quanto fa procedere la materia da Dio *ab aeterno* e così fa della materia il « corpo eterno di Dio » (*der ewige Leib Gottes*) in contrasto con la dottrina paolina del « corpo di morte » (*Rom.* 7, 18, 24), dimenticando perciò l'opposizione della carne allo spirito e prendendo l'angoscia per allegria, la morte per vita: « ... diese Philosophie nimmt das Angstleben für Freudeleben, den Tod für das Leben! » (*Op. cit.*, S. W., II, p. 484; cf. anche § 25, ibid., p. 488 s.). L'errore fondamentale risale a Spinoza che nega la « personalità » di Dio (cf. *Ueber die Notwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge*, Erlangen 1842, p. 5). In una lunga nota della prefazione alla II ed. della *Enciclopedia* (1827) Hegel risponde con garbo e in modo conciliativo ed evasivo insieme a questa critica di von Baader (cf. ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1949, p. 16), il quale però, come stiamo mostrando, la manterrà fino in fondo.

dell'essente da questa lotta di formazione) entra con la « articolazione » (*Gliederung*) che i filosofi della natura confondono con la differenza e con cui l'essente è determinato libero nella sua determinatezza e libertà. Al principio di Spinoza si sostituisce quindi quest'altro: *omnis determinatio immediata est contradictio seu turbatio, et omnis determinatio mediata est organisatio.* E conclude: « La mediazione avviene infatti mediante l'introduzione dell'Idea nell'inizio della natura »[21]. È in fondo il principio agostiniano-tomistico della creazione, come presto diremo.

Benché nell'accusa di ateismo all'idealismo moderno sia lo spinozismo in primo piano, il von Baader non dimentica la « identità di essere e pensiero », affermata con rigore crescente dal *cogito* nelle tappe del pensiero moderno. La rigida coerenza, egli osserva, ha portato in filosofia gli stessi vantaggi che essa ha nelle malattie mentali cioè giova a rendere più evidente (*éclatant*, nel testo) l'assurdità di un principio nelle sue necessarie conseguenze. Così allora per un immanentista, grazie all'identità di essere e sapere, dev'esser vero che l'essere e il conoscere siano la stessa cosa in modo che conoscere Dio significa essere Dio. Poiché però, aggiunge, a questo modo Dio e l'uomo non riuscirebbero mai a trovarsi insieme — infatti dove ci fosse l'uomo, Dio non ci sarebbe ancora e dove fosse questo, non ci sarebbe quello — ecco che questa dottrina non ci lascia in fondo alcuna speranza di conoscere Dio. Perciò von Baader parla della « pazzia latente » che sta al fondo di questa filosofia che promette all'uomo di diventare uguale a Dio senza e contro

---

[21] F. von Baader, *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule*, ed. cit., p. 178. Così la dialettica hegeliana deve partire da un positivo autentico, se non vuol finire nel nulla e il principio di Spinoza dev'essere capovolto: *Omnis determinatio est positio* (*Ueber den Begriff des Gut — oder positiv Nichtgut — oder negativ gewordnen endlichen Geistes*, § 5, Luzern 1829, p. 10 s.). Ved. anche § 22 dove mostra che il principio spinoziano porta al materialismo e denunzia l'annientamento di Dio nella filosofia hegeliana: « Der von Hegel weiter durchgeführten Naturphilosophie lag derselbe Begriff Gottes als einer positiven Substanz zum Grund, deren aktive Kausalität nicht in den göttlichen Personen, sondern in den kreatürlichen gesucht ward, und welcher Gott darum schläft, bis und wenn er nicht durch, in und am Geschöpf erwacht, und als Geist zu sich selber kommt » (p. 28). Nel § 24 ritorna sull'argomento osservando che Hegel ha ragione quando dice che « ... l'Idea non è così impotente da non essere reale » ma si deve anche aggiungere che quest'Idea (com'è in Dio ed è Dio stesso) non è così arida e povera d'aver bisogno della realizzazione delle creature (p. 29 s.). Sulla « chiusura » e sterilità del principio spinoziano v. anche: *Ueber die Notwendigkeit einer Revision...*, ed. cit., p. 17.

Dio e che pretende d'insegnarci a conoscere Dio... senza Dio[22]. Due quindi sono anche per von Baader le radici dell'ateismo del pensiero moderno: il principio spinoziano dell'unità dell'essere che immerge non tanto la creatura in Dio quanto Dio nel mondo, ed il principio-base dell'identità di essere e pensiero che rende impossibile ogni trascendenza e confonde Dio con l'uomo.

È chiaro pertanto che il principio d'immanenza sfocia e si esprime nel « principio di appartenenza » ch'è la formula più progredita del panteismo monistico il quale si risolve poi in ateismo per la conclamata realizzazione di Dio nel mondo: così infatti l'Infinito si realizza nel finito, il Necessario e l'Assoluto nei contingenti, l'Eternità nel tempo, l'Uno nei molti...: brevemente l'Essere negli essenti come l'Universale nei particolari. La realtà dell'Infinito come costituita dal suo calarsi nel finito, dalla sua *relazione* al finito, è la formula spinoziana dell'ateismo. La realtà di Dio come Spirito (assoluto), costituita dal suo attuarsi nelle istituzioni umane, è la formula dell'ateismo hegeliano. La realtà del mondo e dell'uomo, svincolata dall'Assoluto ch'è condannato ad attuarsi nel finito, è la formula dell'ateismo ridotto all'istanza essenziale del principio d'immanenza che si riscontra — dopo l'opera di Feuerbach-Kierkegaard-Marx-Nietzsche... — nella filosofia contemporanea e su questa via, dell'immanenza, non è possibile alcuna manovra di ritorno. Per questi massimi epigoni e critici del pensiero moderno un'affermazione di teismo, a partire dal principio d'immanenza, è una cosa non solo ridicola ma soprattutto disonesta: nel campo del pensiero, come in quello dell'essere ch'esso manifesta, non è ammessa alcuna *sanatio in radice*. Fin quando e in quanto siffatti idealisti-teisti e spiritualisti cristiani fanno credito al *cogito* e gli mettono a guinzaglio l'essere, anch'essi devono cadere, se sono metafisici, nel « principio di appartenenza » del panteismo; oppure, se sono attualisti, nel « principio dell'atto » e quindi della finitezza dell'essere ch'è la posizione dell'umanesimo ateo contemporaneo. A tutta questa filosofia dell'immanenza si può applicare ciò che von Baader rimprovera giustamente all'*Aufhebung* del metodo hegeliano: ch'essa lungi dal togliere il finito ed elevarsi all'Infinito finiva per togliere e abbassare l'Infinito nel finito e quindi per perdere l'Infinito stesso e dissolvere la personalità Dio nelle per-

---

[22] F. von Baader, *Bemerkungen...*, § 33, S. W., II, pp. 493, 495; v. a p. 494 la nota di critica a Jacobi il quale cadeva nello stesso errore rimproverato ai « filosofi » di ridurre Dio ad una realtà di pensiero, benché in diverso modo.

sonalità create condannandolo ad un perpetuo letargo senza rimedio [23]. Il carattere ateo dell'idealismo nel suo aspetto metafisico e del principio moderno dell'immanenza nella sua essenza era stato visto e denunziato senza equivoci ben prima della sinistra hegeliana da chi aveva vissuto tutto il dramma della nuova filosofia.

A questo modo, per una nemesi strana ma inarrestabile, la pretesa rivendicazione dell'interiorità del principio d'immanenza si è dissolta nell'esteriorità che lascia alla coscienza le sole dimensioni del tempo e il nuovo tipo di *Transzendenz*, ch'è il rapporto al mondo, si risolve in un continuo processo di « alienazione » nel quale scompare lo stesso Io assorbito dalla finitezza che è limitata come contenuto nel suo darsi storico, ma che è illimitata come processo nel suo darsi nella storia. Si potrebbe dire che lo sviluppo del pensiero moderno è un susseguirsi di capovolgimenti dell'asse della coscienza nella determinazione del reale: di qui l'originalità e la ricchezza delle sue analisi della soggettività umana come analisi della « situazione dell'uomo nel mondo ». D'altra parte, poiché in questi capovolgimenti i due termini o protagonisti — che sono la coscienza e l'autocoscienza — rimangono invariati, anche il risultato resta invariato: l'uomo si « definisce » di volta in volta a partire dalla sua posizione nel mondo. Non sorprende allora che in questi capovolgimenti si arrivi ad una concezione della coscienza nella quale l'Io, da cui si era fatto il punto di partenza, si è completamente svuotato di se stesso per dissolversi nel rapporto al mondo: il « mondo » diventa a sua volta il complesso dei rapporti che l'uomo viene in esso attuando e svolgendo e nel quale gli « universali » si eclissano e scompaiono in proporzione dell'obliterarsi dell'Io stesso. L'essere si risolve ormai nella pura attività dell'uomo e nulla meglio della parabola idealistica ha contribuito, con la sua pseudoteologia, a far emergere il *locus*

---

[23] Il testo è della piena maturità di von Baader il quale, a dieci anni dalla morte di Hegel, preferisce rivolgersi alla sua Scuola che in questo punto essenziale era fedele al Maestro: « ... nach Spinoza gesagt werden müsste, eine solche Bestimmtheit eine *negatio vitae* wäre, so hat auch die Naturphilosophie, Spinoza folgend, die Wirklichkeit des Lebens nur als dessen Verendlichung, d. i. als Aufhebung eines unendlichen, unbestimmten-Nichtlebens sich vorgestellt, welches letztes als nicht schon Gott, sondern die *prima materia* zu einem persönlichen Gott sey. Wie denn die Hegel'sche Schule behauptet, dass Gott seine Persönlichkeit gewinnt, wonach diese Schule sich Gott als einen Schlafenden vorstellt, welcher aus dem Schlaf seiner Persönlichkeit nur durch das endliche persönliche Selbstbewusstsein geweckt wird, im Erwachen aber sofort letztes aufhebt, hiemit aber freilich auch seines Weckers verlustig wird, welcher Prozess zwischen Geschöpf und Schöpfer *in indefinitum* fortgeht » (*Ueber die Notwendigkeit einer Revision...*, ed. cit., p. 20).

ponens della soggettività umana nell'interpretazione del reale[24]. La coscienza da parte sua, a causa dello svuotamento di ogni consistenza di essere e della caduta dalla sua pseudoelevazione a Dio, si è capovolta anch'essa in un *locus positus*, in un semplice scenario dello spettacolo del mondo od in un'arena delle battaglie e zuffe della storia privata o pubblica. Il « dover essere », a cui mirava con Kant la filosofia dell'immanenza, oggi, e ormai da più di un secolo a partire da Feuerbach e Nietzsche e già in Hegel stesso, si attua come semplice essere ch'è l'accadere[25]. E la libertà, invece di costituire il centro intensivo nella struttura e posizione del soggetto, non è che il punto dispersivo, trascinato di volta in volta nel puro accadere: è precisamente questo essere trascinato e questo tenersi sempre disponibile per il puro accadere. E ciò si può dire una nuova nemesi — ma in fondo è sempre la medesima, la nemesi dello spirito ch'è stato costretto a negare se stesso proprio all'inizio — quella che la libertà è posta nell'al di qua di ogni rapporto all'essere (il *cogito* vuoto come identico al *volo* vuoto) ossia nel riportare e fondare la realtà semplicemente nella possibilità.

---

[24] Si tratta di quel che si potrebbe dire il nuovo « sillogismo dell'identità » della ragione: « In allem, was wir für gegeben erachten, steckt schon unsre Vernunftarbeit; und nur darauf beruht unser Erkenntnisrecht auf die Dinge, dass wir sie für uns erst schaffen [...]. Die Welt, die wir erleben, ist unsre Tat » (W. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, in *Präludien*, VII-VIII Aufl., Tübingen 1921, Bd. II, p. 282 s.).

[25] Che lo *Atheismusstreit* debba essere fatto risalire a Kant è la precisa tesi di Hugo Bund (*Kant als Philosoph des Katholizismus*, Berlin 1913) secondo il quale « Kant ha pasticciato nel modo più frivolo con le convinzioni più sante della religione e della moralità » e lungi dall'essere « il più grande figlio del protestantesimo » (p. 26) è all'opposto « un difensore del gesuitismo nella sua peggiore forma » (p. 11) e rimprovera Kant di « slealtà di carattere » (p. 38). Ha preso la difesa di Kant e della propria interpretazione dell'*a priori* kantiano dalle accuse pesanti rivoltegli dal Bund, senza però toccare il nocciolo teoretico della questione, il fondatore della filosofia del « come se » (cf. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob und das kantische System gegenüber einem Erneuerer des Atheismusstreites*, in « Kantstudien », XXI, 1, p. 1 ss.; II ed. ampliata col titolo: *Der Atheismusstreit gegen di Philosophie des Als Ob und das Kantische System*, Berlin 1916. Cf. spec. pp. 12 ss., 20 ss.).

3

PRINCIPIO MODERNO D'IMMANENZA O DI APPARTENENZA E PRINCIPIO TOMISTICO DI TRASCENDENZA O DI CAUSALITÀ

Nel romanzo-fiume ch'è lo sviluppo del pensiero moderno il suo protagonista (la coscienza) va soggetto ai travestimenti più opposti, ma una cosa resta e deve restar salda cioè il *cogito* o principio d'immanenza espresso da Hegel con la formula che « la verità della coscienza è l'autocoscienza ». Esso può essere riconosciuto come il « principio di appartenenza » che si esprime di volta in volta mediante il « sillogismo dell'identità » o del ritorno della coscienza in se stessa ossia nel riconoscimento che il molteplice e il vario non sono che le apparenze o presentazioni dell'Uno e dell'identico e che gli « appartengono » necessariamente. Così il principio di appartenenza esprime in fondo la stessa istanza del *cogito* considerata nel suo compimento ovvero nel suo compiersi e attuarsi e quindi la coincidenza del « risultato » col principio e della sintesi con la tesi, quel che spesso abbiamo indicato come « ritorno » (*Rückgang*) dello spirito in se stesso. Il *cogito* nel suo progressivo svolgersi e nell'articolarsi vario e contrastante che forma il dramma del suo avventuroso romanzo è sempre daccapo, il lato più pungente è che la soluzione è data sempre e mai, essa è sempre presente e sempre dilazionata, *nusquam et ubique*.

Si prenda ancora il problema di Dio in Cartesio nella sua situazione paradossale: Dio è precluso fin dall'inizio, nel modo più radicale, a causa del dubbio che investe l'intero campo dell'essere e dell'intenzionalità: e Dio è posto cioè ammesso subito come il *primum cognitum* e come il garante del seguente conoscere. Dio è ammesso in virtù del principio dell'idea chiara e distinta: si parte, è vero, dall'idea dell'Ente perfettissimo, ma ciò che decide la promozione di Dio alla prima posizione nella conoscenza della verità è l'evidenza del « contenuto » dell'idea, la sua chiarezza e distinzione, è l'appartenenza primaria ed essenziale, nella posizione di Cartesio, della chiarezza e distinzione all'idea

di Dio. Lungi dal fondare una trascendenza, la prova cartesiana è introdotta precisamente per consolidare l'immanenza e saldare la coscienza con se stessa ad ogni tappa della sua attività di appropriarsi del reale. Così ciò ch'è l'ultimo, il più arduo, il più distante, e per noi il più indeterminato e confuso com'è Dio..., è preso qui per primo, per ciò ch'è più chiaro e distinto, per il più vicino ed evidente; non solo, ma quel che più importa per Cartesio ed anche per la nostra ricerca, come il principio di presenza ch'è *fondante* la presenza o evidenza di tutte le seguenti conoscenze che alla coscienza piacerà ammettere. Non a caso quindi Cartesio ha potuto essere accusato di fare un doppio inizio prima col *cogito* e poi con l'Idea di Dio e di cadere anche non una ma due volte nell'ateismo prima col *cogito* che opera il sequestro totale dell'essere e poi coll'Idea di Dio, come *prius cognitum fundans cognitionem*, che dovrebbe restituire l'essere perduto alla coscienza, l'essere finito che *in ratione essendi et cognoscendi* sta agli antipodi di Dio: un metodo davvero bizzarro, ma di un fascino immenso.

Lo sviluppo del principio d'immanenza mostra la fedeltà a quel fascino dell'appartenenza della verità alla coscienza e lo sforzo di liberare il *cogito* dal doppio « salto » cioè prima dal salto del *cogito* a Dio e poi dal *cogitare* Dio al *cogitare* le creature.

Non a torto quindi la storiografia moderna ha dato sempre maggior risalto al trapasso operato da Spinoza con il concetto di Dio *causa sui*, col quale supera l'ambiguità dell'inizio cartesiano e dà al principio di appartenenza la prima e fondamentale formulazione. Essa infatti esplicita da una parte in modo radicale l'argomento ontologico, abbozzato da Cartesio, e dall'altra — e di conseguenza — questa formula dell'appartenenza essenziale prende il posto del principio di causalità che vuol fondare la dipendenza. Non a caso infatti l'*Ethica* di Spinoza si apre con la definizione di *causa sui* come punto di derivazione del sistema: « Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id cuius natura non potest concipi nisi existens » [1]. Questa definizione, che apre la metafisica moderna, richiama all'estremo opposto della caduta definitiva del divino nella realtà umana la corrispondente definizione sartriana secondo la quale « l'esistenza precede l'essenza »: una definizione che sembra agli antipodi di quella, ma tale non è se non all'apparenza e piuttosto si può considerare come l'altro polo dell'arco intenzionale da quella prodotto. Del resto la dottrina finale dell'*Ethica*

---

[1] *Ethices*, P. I, Def. 1, ed. Gebhardt II, p. 45.

spinoziana sull'*amor intellectualis* contiene già in forma esplicita il principio di appartenenza in uno stadio di trasformazione già avanzato per la risoluzione del fondamento dell'essere nella realtà umana: « Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus seipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat » [2]. Il punto ha una particolare importanza nella discussione del « fondamento » dell'ateismo moderno. Nella prima definizione, sotto l'apparente veste di una terminologia scolastica corrente, si contiene invece il superamento e la negazione più radicale di quella trascendenza che finora, bene o male, aveva formato lo sfondo del pensiero occidentale. Già il semantema di *causa sui* annunzia il nuovo cammino: « causa » dice dipendenza *in esse* e non può avere luogo nell'Assoluto ch'è in se stesso la pienezza di ogni perfezione. L'Assoluto può esser detto « causa » solo rispetto al finito, alla molteplicità degli esseri che da lui dipendono e non rispetto a se stesso: nell'Assoluto ci sono, secondo la teologia, le emanazioni trinitarie del Verbo e dello Spirito Santo, ma esse sono « processioni » nell'identità di natura e quindi non pongono dipendenza ma derivazione pura ove Dio è detto « principio » e non causa: se il Padre fosse « causa » del Verbo ch'è il Figlio, il Figlio sarebbe creatura e così anche lo Spirito Santo, come sostenevano gli ariani. Ma la definizione spinoziana mira ancor più lontano ossia all'identificazione in Dio del finito con l'Infinito, ch'è subito avanzata con le successive definizioni di *sostanza*, *attributo*, *modo*..., le quali esprimono rispettivamente i due momenti di concentrazione e di espansione del reale od anche il suo interno e il suo esterno nella coesistenza ch'è scambievole fondazione dell'Uno e dei molti.

Causa sui ha per spiegazione il semantema *cuius essentia involvit existentiam*, ch'è il principio di appartenenza nella sua formula essenziale, apparentemente ovvia ma invece carica delle tempeste che travolgeranno dall'intimo il pensiero moderno portandolo al suo « momento di verità », nella logica dell'immanenza ch'è l'espulsione di Dio. « Causa » è termine relativo rispetto all'effetto e quindi qui Dio viene ad essere l'effetto di se stesso, non in qualsiasi modo come per le altre cose di cui ciascuna deriva dall'altra, ma nel modo assoluto che è proprio di Dio ossia « ... in quanto l'essenza divina implica l'esistenza ». La scolastica decadente diceva che « ... in Dio c'è l'identità di essenza e di esi-

---

[2] *Ethices*, P. V, Prop. 36, ed. cit., II, p. 302.

stenza » e la formula era assai maldestra perché « esistenza » (*ex-sistentia*) è il fatto di « star fuori » della propria causa — ciò che non può avere alcun senso plausibile in Dio —; è a questa balorda terminologia quindi che Spinoza attinge. Accortamente Spinoza dice ... *cuius essentia involvit existentiam* e non semplicemente ... *cuius essentia eadem est ac eius existentia*: infatti quell'*involvit* significa « implica », « esige », « comprende »... in una coincidenza totale del rapporto logico e metafisico. Questa coincidenza perfetta c'è anche nella formula o nozione tomistica di Dio... *cuius essentia est ipsum suum esse*, dove però l'*esse* tomistico sta agli antipodi della *existentia* degli scolastici e di Spinoza, poiché dice l'Atto puro sussistente e la perfezione suprema che prende in Dio il posto dell'essenza [3]: esso esprime perciò l'assoluta trascendenza di Dio e l'emergenza della sua attualità su tutte le creature, la quale a sua volta — nella prospettiva della causalità totale cioè della creazione — diventa il fondamento dell'immanenza metafisica di Dio nelle creature. Così due nozioni di Dio, la tomistica e la spinoziana, s'intrecciano e si respingono con una dialettica senza fine sul cui valore speculativo questa volta basterà indugiare appena nei punti più rilevanti [4].

Anzitutto, l'opposizione fra l'*esse* di S. Tommaso e l'*existentia* di Spinoza: quello dice l'assoluta trascendenza di Dio cioè « separazione » di pienezza di perfezione ossia l'appartenenza di Dio « a se stesso », questa invece esige l'appartenenza a Dio dei modi e attributi i quali vengono a costituire in qualche modo il « contenuto » e il « corpo » metafisico di Dio: è l'affermazione dell'immanenza metafisica moderna la quale, come abbiamo visto, anima e spesso decide le sorti della sua cadenza atea. Poi c'è l'*involvit* di Spinoza contro l'*est* (*in Deo essentia* est *suum esse*) di S. Tommaso: l'*est* indica il superamento del « contenuto » al modo di un'essenza qualsiasi, per affermare l'*Esse purum* ossia « separato », come anche spesso dice S. Tommaso. Invece l'*involvit* spinoziano indica un processo di costituzione della Sostanza che è inte-

---

[3] Sull'originalità dell'*esse* tomistico, v. il nostro: *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, ed. it., Torino 1961.

[4] I rapporti di Spinoza con la scolastica hanno costituito un fertile campo di ricerca (cf. J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, 1913; Id., *Die Lehre Spinozas, auf Grund des Nachlasses*, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg 1927); A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris 1906, spec. p. 196, nota 361. In queste ricerche manca però ogni distinzione fra la posizione estrinsecista della scolastica formalista, a cui si contrappone Spinoza, e l'autentica posizione intrinsecista dell'*esse* tomistico — *id quod est magis intimum*... — ciò che rende più urgente un'indagine strutturale del pensiero moderno.

riore al proprio essere grazie al quale essa s'impadronisce del contenuto e si trova ad essere il « fondamento » dei suoi attributi e modi: ossia la sfera dell'esistenza appartiene a Dio, il mondo e l'uomo così come l'estensione e il pensiero sono le attuazioni di Dio. Questo « movimento » di appartenenza ch'è ancora implicito nella formula spinoziana diventerà esplicito nel principio hegeliano che « ... l'esterno è l'interno » [5] il quale costituisce quasi il ponte di passaggio alla formula sartriana enunciata poco fa. Infine, e come conclusione dei due momenti precedenti, mentre in S. Tommaso la trascendenza dell'*esse* comportava l'assoluta sufficienza e sussistenza di Dio in se stesso e garantiva la piena libertà della creazione, revocabile *ex parte Dei* in qualsiasi momento poiché nella creazione è la creatura soltanto ch'entra in rapporto con Dio e non viceversa, nella concezione spinoziana il plesso o mutuo rapporto creaturale tomistico di causa-effetto è sostituito da Spinoza col rapporto o plesso strutturale costitutivo di sostanza-accidenti. Non è più un rapporto di dipendenza, ma solo di appartenenza che può essere esemplificato precisamente coll'analogia neoplatonica del centro e dei suoi raggi o con la ricordata, assai più empirica, immagine hegeliana dell'esterno e dell'interno.

In Spinoza quindi è il pensare che decide sull'essere ed i rapporti interni al pensiero diventano i rapporti costitutivi dell'essere: perciò egli supera il concetto cartesiano di *substantia finita* e proclama l'unità dell'Essere inscindibile — è l'essenzialismo che attinge la sua formula conclusiva, così che se ci fosse qualche essenza-perfezione « fuori » di Dio, Dio non sarebbe Dio e la creatura sarebbe nulla. Si può ammettere che Spinoza non identifica direttamente la Sostanza con gli attributi e i modi, né Dio col mondo —; egli li distingue ma nell'unità che li mantiene e li differenzia, ma nell'appartenenza che li connette. Così vale tanto che senza Dio il mondo non è mondo, quanto che senza il mondo Dio non è Dio: la priorità logico-ontologica spetta a Dio — *substantia prior est natura suis affectionibus* [6] — ma sul piano del-

---

[5] Cf. G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, sez. II, c. III C; *Enc. d. philos. Wiss.*, §§ 138-141. Non a torto Kierkegaard, quando attacca la dialettica hegeliana, muove soprattutto contro questo punto: v. *Enten-Eller*, Pref., S. W. (II ed., Copenaghen 1938), Bd. I, p. III; *Afslutt. uvid. Efterskrift*, P. I, c. II, S. W., Bd. VII, p. 45 ss.; P. II, c. I « Il problema soggettivo », p. 123 ss., ora tr. it. di C. Fabro, Bologna 1963, t. I, pp. 145 ss., 253 ss.; v. anche *Papirer* 1846-47, VII A 186, tr. it. di C. Fabro, II ed., Brescia 1962, t. I, p. 518 e la nota del traduttore a p. 1027 ss.

[6] *Ethices*, P. I, Prop. 1, ed. cit., II, p. 45.

l'appartenenza il vincolo è necessario e inscindibile da ambedue le parti. E ciò che forma allora il particolare momento teoretico del Dio *causa sui* è nel significato di *causa immanens*, come precisa lo stesso Spinoza: Dio esiste come *causa* non qualunque o di qualsiasi cosa ma *sui*, di se stesso, in quanto la sua realtà è nell'espandersi degli attributi e nell'attuarsi dei modi. Anche su questo punto l'idealismo trascendentale ha percorso il cammino aperto da Spinoza fino in fondo, fino ad esprimere l'identità di finito e Infinito con la formula, che straccia ogni regola grammaticale, *Deus est res cunctas* [7]: dove l'*est* dice l'identità, e l'accusativo esprime la causalità ch'è conservata nell'identità ossia come « progressione necessaria » ch'è precisamente ciò che noi intendiamo dire con il termine di « appartenenza » [8]. Stando al gioco di parole, dato che la Sostanza spinoziana si annette tutta la realtà e come Saturno divora i suoi figli, la formula *Deus est res cunctas* porta in realtà alla formula tedesca ora perfettamente grammaticale: « (*Gott*) *das Unendliche* " *isst* " *das Endliche* », cioè l'infinito si appropria, si mangia il finito. In quest'immanenza, ormai è chiaro, se dal punto di vista formale si può dire che il finito è nell'Infinito, dal punto di vista reale è l'Infinito che è e circola e si attua nel finito: la pretesa interiorità quindi non si

---

[7] « Die Schwierigkeit, welche die meisten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder das jenes unmittelbar dieses ist, zu denken, kommt vom ihrem Missverstehen der absoluten Identität und davon her, dass sie das Seyn noch immer als etwas von der Substanz selbst Verschiedenes und wirklich Unterscheidbares imaginiren, da es doch eben die Substanz selbst ist. In dem Satz A ist B, wird in der That nichts anderes ausgesagt als: A ist das *Esse* (die Wesenheit= ecco l'essenzialismo capovolto della filosofia moderna!) von B (welches insofern also für sich selbst *nicht* wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit A ist). Eben diess ist der Sinn des Satzes: *Gott ist alle Dinge*, welcher lateinisch nicht sowohl durch *est res cunctae*, als vielmehr (*invita latinitate*) duch *est res cunctas* ausgedrückt werden müsste ». Così alla proposizione fondamentale: *das Unendliche ist das Endliche* corrispondono, nel senso ora indicato, tutte le altre espressioni dell'unità dei contrari come, p. es.: « *das Freie unmittelbar und als dieses* [*ist*] *das Verkettete* » (F. W. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, S. W., Abt. I, Bd. VII, p. 205, nota. Questi aforismi girano quasi completamente attorno alla coppia di *natura naturans* e *natura naturata*).

[8] « Der Accusativ in diesem Satz soll anzeigen, dass innerhalb des Bezuges von Gott und Mensch Gott der Träger und die Grundlage des welthaft Seienden ist: " Gott *ist* alle Dinge " = " Gott trägt alle Dinge " » (W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, ed. cit., p. 67. L'A. osserva giustamente, a nostro avviso, che mentre Cartesio segue in filosofia il metodo analitico, Spinoza invece introduce quello sintetico che sarà il tipo proprio del pensiero moderno: v. pp. 59 s., 64 s.).

attua che come esteriorità e l'Uno non si manifesta che nei e mediante i molti. È questa l'autentica immanenza ch'è propria del pensiero moderno a questo punto decisivo del suo sviluppo il quale, trasformandosi (come si è visto), l'ha portato alle sue più recenti risoluzioni.

A nessuno sfugge il progresso decisivo che l'immanenza ha ottenuto in Spinoza, ma è altrettanto certo ch'esso resta nella corrente intenzionale aperta da Cartesio e si muove del suo profondo movimento: il richiamo a forme di panteismo neoplatoniche, medievali e rinascimentali ha significato estrinseco e di pura evocazione, come di Proclo e Böhme per Hegel. Anzi il *cogito* entra con più veemenza in Spinoza che non in Cartesio e la prima definizione della *causa sui* ch'è stata riportata ne dà l'esatta misura, ossia che Spinoza comincia dove Cartesio aveva accennato di finire [9]: è veramente dall'identità di essere e pensiero con la posizione della *causa sui*, ossia dall'immanenza ontologica, che viene assunta l'identità di finito e Infinito ossia l'immanenza metafisica. Con estrema arte e abile coerenza nella serie delle *Definitiones* che aprono l'*Ethica* si può facilmente osservare come le tre definizioni di *causa sui*, sostanza (III) e Dio (VI) coincidono: ma è opportuno anche notare come dall'una all'altra c'è un « passaggio » che media — anticipando il metodo hegeliano — il progresso verso l'identità che si vuol raggiungere. Così fra la *causa sui* e la sostanza c'è la nozione di « finito » ch'è detta riservata agli attributi, dove il limite resta in ciascuno nel suo ordine: « Corpus dicitur finitum quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur ». Invece la « sostanza » va concepita come la sufficienza in se stessa: « Per *substantiam* intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat ». Per poco che si rifletta la « sostanza » è qui anzitutto trovata e indicata non in quanto *concepta* ma in quanto *concipere* attivo e perciò sufficiente: c'è già, latente certo, il dinamismo leibniziano e perfino la dialettica hegeliana alla quale accennano a distanza le due definizioni

[9] La definizione della sostanza nei *Principia* è considerata già virtualmente spinoziana: « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla alia re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus » (*Princip. Philos.*, § LI, ed. Adam-Tannery, t. VIII, pp. 24, 21-25). Ma si può precisare che il concetto di Dio *causa sui*, in senso positivo e non negativo semplicemente, c'è già proprio in Cartesio nelle *Resp. ad primas ob.* (ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 99 ss.; cf. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 292).

dell'attributo (IV) e del modo (V). La definizione conclusiva (VI) di Dio si ricongiunge alla prima della *causa sui* e la ripete ma con la mediazione dell'« altro », direbbe Hegel, cioè degli attributi: « Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit » [10]. La sufficienza nell'essere di Dio viene quindi decisa dal pensiero, dal « modo » di concepire come identità in sé di essenza ed esistenza ch'è fatta coincidere, come si è visto, con l'identità della sostanza coi suoi infiniti attributi e modi. Ciò che in Cartesio era allo stato di tentativo, la derivazione dell'essere dal pensiero, è qui assurto con poche proposizioni a quel che Hegel chiamerà il « cominciamento » del pensiero in se stesso come l'Assoluto.

Benché Leibniz abbia combattuto con indignazione, come si è visto, il monismo e l'ateismo spinoziano contrapponendo il suo pluralismo monadico, in realtà egli ha fatto fare un nuovo passo decisivo all'immanenza metafisica, proclamata da Spinoza, mediante la sua identificazione della sostanza (monade) con la « forza » o energia ch'è poi la stessa autocoscienza come libertà. Che poi Leibniz affermi la « pluralità » delle monadi, questa determinazione è estrinseca — come osserva Hegel — perché in realtà la Monade è una, Dio, in cui ritornano e si trovano tutte le monadi come nella Monade delle monadi ch'è il momento reale del pensiero, mentre quella molteplicità costituisce il momento astratto o ideale e quindi non vero [11]. Kant ch'era stato un leibniziano, scosso da Hume, trasferisce o piuttosto precisa l'attività della monade come la produttività dell'*Ich denke überhaupt* e lascia perdere l'unità (nella pluralità) della monade-sostanza: l'immanenza attiva si attua nell'*a priori* di Kant come « produttiva », e non solo come costitutiva in sé, in un mondo di esperienza. In questo senso la critica kantiana è ben più ingolfata nell'immanenza che non la Sostanza o la Monade, perché qui l'antropologia pura fa il primo passo per diventare essa stessa « ontologia » con l'effetto di mettere al bando

---

[10] *Ethices*, P. I, Definitiones, ed. cit., II, 45.

[11] G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I Buch, 1 Abschn., 3 Kap., Lasson I, p. 152. I sostanziali punti di accordo, malgrado le differenze sistematiche fra Leibniz e Spinoza, sarebbero i seguenti: la consistenza di tutte le monadi nella Monade divina, la coincidenza del finalismo con la perfetta razionalità (ottimismo) ed infine, ed il più decisivo e conclusivo, il determinismo intellettualistico (cf. M. Heinze, *Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza*, Neues Reich, II, 1875, p. 921 ss., spec. p. 925 ss.).

la metafisica, e di commensurare, una volta per sempre, la verità alla possibilità dell'uomo (l'Io trascendentale). L'idealismo, come si è detto, per salvare la metafisica riprende la sostanza-monade attiva come struttura dell'Io assoluto che doveva essere Dio ma che non poteva essere che la spontaneità della Ragione umana ormai liberata in se stessa: l'immanenza appare così gonfiarsi e sgonfiarsi, si può veramente dire, « all'infinito » nel flusso inarrestabile della storia e nella molteplicità dispersa della natura. Questa, che sembra appunto « dispersione » e contaminazione di metafisica ed empiria, di unità e pluralità, d'identità e diversità..., costituisce in realtà il passo capitale per la conciliazione fra il solenne mondo dell'immutabile Necessario e quello empirico del mutabile e del contingente, superando quindi il limite leibniziano della distinzione fra il principio di contraddizione e quello di ragione sufficiente, cioè fra le *vérités de raison* e le *vérités de fait*. Ormai l'immanenza è tutta nelle mani dello spirito umano.

Chi risolve energicamente la pressione immanentistica del razionalismo, svelando quel carattere antropologico di Dio che sarà la premessa per la sua espulsione definitiva dalla coscienza, è ancora Hegel quando osserva che Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz hanno tutti posto Dio come questa relazione [dell'anima e del corpo] e precisamente nel senso che la finità dell'anima e la materia (*Materie*) sono soltanto determinazioni ideali l'una contro l'altra e non hanno verità alcuna. Dio quindi, conclude Hegel, per quei filosofi non è soltanto, come spesso è il caso, un'altra parola per indicare quell'incomprensibilità, ma è concepito piuttosto come la sola *identità* vera dei medesimi [anima e corpo]. Quest'identità però, osserva, ora è troppo astratta come quella di Spinoza, ora perfino *creatrice* come la Monade delle monadi di Leibniz, ma solo in quanto giudicatrice (*urteilend*), di guisa che Leibniz viene a stabilire una differenza dell'anima dal corporeo, dal materiale: l'identità si ha soltanto come *copula* del giudizio, non procede allo sviluppo e al sistema della conclusione assoluta [12]. Ed a proposito di questa *resolutio omnium in Deo* operata dal razionalismo, Hegel ha un'osservazione che mette completamente allo scoperto l'insidia di ateismo già in atto nell'esigenza di concepire appunto in Dio l'unità di ciò che prima si presentava in un'estrinsecità reciproca (*auseinander*): soltanto che Dio ha così il privilegio che gli si addossa tutto ciò che non si riesce a comprendere. La parola « Dio » quindi è il ripiego

---

[12] Cf. G. W. Hegel, *Enc. d. philos. Wiss.*, § 389, ed. Hoffmeister, p. 334 s.

(*Aushülfe*) che conduce a una unità la quale di per sé è soltanto oggetto di opinione; infatti non si mostra come da quest'unità procede il molteplice. Perciò Dio nella filosofia moderna ha una parte molto più importante che non nell'antica, poiché ora l'esigenza principale è di comprendere l'opposizione assoluta di pensiero ed essere[13]. Era stato del resto Cartesio stesso a scaricare su Dio tutto il peso della garanzia della verità per la conoscenza della realtà e della salvaguardia dall'errore, come poi farà Leibniz a salvaguardia del male col principio di ragion sufficiente che pone in Dio l'ordine necessario e l'armonia prestabilita di tutti gli eventi del mondo.

A questo punto, nella crisi decisiva dell'immanenza da parte del razionalismo, la ricerca potrebbe indugiare sulle varie e contrastanti vie intraprese per risolvere il finito nell'Infinito ed elevarsi a Dio: basterà per noi osservare che quest'affermazione era fatta ad un prezzo troppo caro cioè con la negazione del finito come realtà e verità effettiva e per questo lo sviluppo apparentemente così imponente della speculazione razionalistica si risolve, come si è accennato, in una orchestrazione piuttosto rumorosa del cosiddetto argomento ontologico. Ora il significato che assume quest'argomento nel pensiero moderno — grazie al principio d'immanenza nel suo aspetto oggettivo di essere — è propriamente questo, come abbiamo visto: solo Dio propriamente è. Ma se ora — grazie allo stesso principio d'immanenza nel suo aspetto soggettivo di atto di pensare — è il pensiero che insedia l'Assoluto nella coscienza, esso risolve la stessa presenza dell'Assoluto in pensiero e in atto di pensiero così ch'è il pensiero stesso che alla fine s'insedia al posto dell'Assoluto. Per Hegel e per l'idealismo si tratta di un Pensiero « assoluto », ch'è poi un « pensare » assoluto, ma poiché in questo processo *la realtà fondante è il pensiero in quanto si attua nell'uomo* — né si sa come possa attuarsi altrove — era nella logica del processo stesso che la filosofia (quella che procede dal *cogito*) dovesse presto sbarazzarsi dell'Assoluto anche come predicato. Ed essa l'ha fatto, com'è noto, con perfetta puntualità. Così per un paradosso — che alla fine è poi la coerenza stessa — l'unico argomento valido dell'immanentismo metafisico per l'esistenza di Dio si è risolto nella sua radicale negazione.

Nulla di più istruttivo — come sempre, in queste discussioni di fondo — di riprendere nei suoi momenti essenziali il procedimento

---

[13] G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Bd. III, p. 425 s.

hegeliano [14]. Noi abbiamo, dice Hegel, Dio e il suo essere, la sua effettualità, oggettività e la coscienza ha lo scopo di mostrarci la connessione fra le due determinazioni poiché esse sono in sé diverse, cioè — si badi bene — Dio e l'essere. Immediatamente ognuna ha il suo riferimento a sé, Dio come Dio e l'essere come essere: cioè Dio come l'Assoluto in sé e l'essere come il dispiegamento di attività della realtà umana o « essere-di-coscienza ». Ora « dimostrare » (l'esistenza di Dio), osserva Hegel, significa che questi (Dio e l'essere di coscienza come totalità), i quali sono anzitutto diversi, hanno anche una connessione, un'identità — non un'identità astratta, ciò sarebbe medesimezza e quindi immediatezza —: tale era il caso dei panteismi naturalistici e intellettualistici. Ora dimostrare, precisa Hegel, è mostrare una connessione, ma c'è connessione e connessione; c'è una connessione esteriore che lascia i singoli componenti (per esempio gli elementi di un edificio) ciascuno nel proprio essere e ci sono connessioni che si trovano nelle stesse cose, come la proprietà del triangolo rettangolo che il quadrato costruito sull'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti. Ma la prova dell'esistenza di Dio non è a questo modo, poiché qui (in geometria) il risultato è precontenuto nelle premesse, per esempio la nozione di triangolo.

Nell'elevazione a Dio, le prove che partono dal finito, se si deve respingere la forma in cui sono state finora presentate, il loro contenuto però è valido ed è il movimento che dal finito porta all'Infinito. All'inizio si presentano due determinazioni connesse tra loro: Dio in generale, la rappresentazione indeterminata di Dio, e essere (*Sein*), le quali però in un secondo momento si devono unire. Si comincia, com'è noto (in Hegel), dal puro essere, press'a poco così: poiché c'è il finito, c'è — ci dev'essere! — anche l'Infinito. Ma il cammino può concludere, osserva Hegel, solo in quanto il finito non ha in sé nessuna verità, in quanto è qualcosa di contingente (*ein Zufälliges*), precisamente un essere ma che difatti è soltanto non-essere. È questo riconoscimento del non-essere del finito che si rivela in forma positiva un'affermazione, non del finito ma dell'Infinito: questo passaggio dal non-essere del finito all'esistenza del non-finito ossia dell'Infinito è la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Tre sono quindi i momenti, quasi come nello schema tomistico delle cinque vie: il punto di partenza è il finito, l'esi-

---

[14] G. W. Hegel, *Philosophie der Religion*, Teil I, Kap. 2, Abschn. 2, § III « Die absolute Vermittlung », Lasson I, pp. 206-225, tr. it. C. Fabro, *Hegel: la dialettica*, II ed., Brescia 1966, p. 166 ss.

stenza immediata (*unmittelbares Dasein*); il momento seguente è che il finito in sé non è nulla di vero, che non ha nessun vero essere, ch'è negativo (*omnis determinatio est negatio*) ossia l'essere del finito si rivela come non-essere; il terzo momento è che questa negazione del finito è per suo conto affermazione, sorgente da quella negazione, e perciò Essere infinito, assoluto. Hegel dice proprio: « Das Dritte ist, dass diese Negation des Endlichen selbst Affirmation und damit unendliches Sein ist »[15]; e non: « ... Setzung des unendlichen Seins » o altro di simile. E questo è significativo per comprendere il senso dell'immanenza come « appartenenza ».

Le cose stanno come se dalle realtà finite ad un certo momento cadesse il velo dell'essere apparente, del non-essere, e rivelassero esse come in trasparenza l'Essere stesso ch'è l'Assoluto: è quella che Hegel chiama con precisione la « mediazione assoluta » (*absolute Vermittlung*) che prende, mediante la negazione totale, la forma del « passaggio dalla prima alla seconda immediatezza ». La prima è l'immediatezza del finito apparente che si rivela come un « togliersi » (*sich aufheben*), quindi un non-essere; la seconda è l'immediatezza essenziale cioè l'emergere dell'Assoluto. Il passare senza fine da finito a finito non risolve nulla, poiché non è che un infinito presentarsi del non-essere (il *processus ad infinitum* che Hegel d'accordo con S. Tommaso chiama *schlechte Unendlichkeit*). Il vero passaggio è quello dal finito nell'Infinito il quale — si badi — non è semplice negazione ma vera affermazione, l'essere, cioè il passaggio dal finito come negativo all'Infinito come positivo: Hegel lo chiama la « mediazione interiore » (*innere Vermittlung*).

Ed il passaggio consiste in questo, in una negazione-fondazione del finito in quanto il finito, che si presentava come essere, è in realtà non-essere ossia parvenza e l'Infinito è il vero Essere: non è allora che si « passi » dal finito all'Infinito come nelle vie tomistiche, ma piuttosto è l'Infinito che si cala nel finito e si presenta come la sua Realtà ed è ciò che si può chiamare l'*immanenza costitutiva*. Non si dice, dichiara Hegel, poiché *c'è* il finito, c'è *anche* l'Infinito; qui è espresso che il finito è, e pertanto c'è l'Infinito, così che il finito è effettivamente il punto di partenza, il fondamento (*Grundlage*). La deduzione invece è questa: per primo si presenta il finito, ma per secondo l'Infinito ch'è il primo verace; poiché il finito non è, poiché non è vero in lui stesso, ma è la contraddizione che si toglie, perciò la verità del finito è quest'affermativo che si chiama l'Infinito. Allora

---

[15] *Op. cit.*, I, p. 212.

né il finito, né l'Infinito sono lasciati ciascuno in se stesso: è questo il modo di considerare del tutto astratto dell'Intelletto. Si pone di qua un mondo, di là Dio e il sapere del mondo è il fondamento dell'essere di Dio. Quindi, benché si parta dal finito per arrivare all'Infinito, non c'è mediazione alcuna fra finito e Infinito di cui ciascuno *è*. Invece il punto di partenza toglie se stesso: il finito si rivela come negativo e dalla negazione di questa negazione cioè dalla mediazione sorge l'Infinito, è la mediazione che toglie se stessa precisamente col togliere della mediazione ed arriva perciò a quella ch'è stata detta la « seconda immediatezza » [16]. Ed Hegel conclude: l'unico senso di questo cammino è allora che soltanto l'Infinito è, e che il finito non ha un vero essere. Il primo (il finito), da cui si fa il cominciamento, toglie se stesso, « è tolto » (*wird aufgehoben*): la Ragione ha il compito di vedere che il finito non ha verità alcuna e ch'esso è soltanto un limite e quindi più non rimane, non sono più due, poiché il finito si dilegua in una parvenza, in un'ombra. È in questo pertanto che consiste lo sviluppo della conoscenza di Dio, cioè che il punto di partenza (il finito) viene negato, lo spirito non lo lascia sussistere. Il termine a cui arriva il passaggio non è l'essere astratto, arido, ma l'essere ch'è la negazione della negazione ossia il vero positivo così che l'essere finito non rimane un che di altro e non c'è frattura alcuna fra finito e Infinito: l'essere finito, che si rivela come accidentale, è ciò che si nega in sé ed è questa negazione, come si è detto, che si rivela come affermazione (dell'Infinito) e quest'affermazione è l'Essenza assolutamente universale (*das absolut notwendige Wesen*) [17].

---

[16] « Der wahrhafte Uebergang besteht nicht in dem Wechsel, in der perennierenden Veränderung, sondern das wahrhaft Andere des Endlichen ist das Unendliche, und dies ist nicht bloss Negation des Endlichen, sondern affirmativ, das Sein [...]. Est ist da nicht ein Verhältnis, eine Vermittlung zwischen zweien, deren jedes *ist*, sondern der Ausgangspunkt hebt sich selbst auf; es ist Vermittlung, die sich selbst aufhebt, Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung » (*Philosophie der Religion*, Lasson I, p. 213). Il punto di arrivo è quella che Hegel chiama la « immediatezza mediata » (*vermittelte Unmittelbarkeit*) e « immediatezza essenziale » (*wesentliche Unmittelbarkeit*) la quale si presenta quindi come il « togliersi della mediazione » stessa (cf. al riguardo: C. Fabro, *Hegel: la dialettica*, II ed., Brescia 1966, p. LXXIV ss.). Un'immediatezza essenziale come riscoperta o ritrovamento che l'Assoluto fa di se stesso: è da questa pseudoteologia, dalla sua demolizione, che partirà la sinistra hegeliana con la risoluzione atea del principio d'immanenza.

[17] Hegel scrive con perfetta coerenza al principio di appartenenza: « Es sind endliche Geister. Aber das Endliche hat keine Wahrheit; die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. Das Endliche ist kein wahrhaftes Sein; es ist

Nel seguito dell'esposizione Hegel si richiama al concetto di « vitalità » (*Lebendigkeit*) in generale, ch'è insieme come la vitalità attuale assoluta del mondo nella quale « passa » ogni vitalità particolare come « regno dei fini », secondo la concezione di Kant e Aristotele. L'ultima concezione dell'Assoluto — dopo quella di Essenza e Vita — è quella di « Spirito » (*Geist*) ossia la considerazione che lo spirito finito non ha alcuna verità: la verità dello spirito finito è lo Spirito assoluto.

Effettivamente quindi sembra che la « dialettica reale » in Hegel sia binaria e non ternaria: essa consiste nell'incessante « superamento » (*Aufhebung*) o passare del finito nell'Infinito. In questa dialettica il fenomeno ovvero l'essere immediato è altrettanto indispensabile, nel processo del divenire umano, quanto l'Assoluto: quel superare e passare è possibile solo dall'incessante rivelarsi della negatività del finito. Per Hegel infatti è questa negatività del finito l'enorme forza motrice per il passaggio all'Assoluto così che da una parte questo mondo del non-vero, ch'è la prima immediatezza, è il soggetto-oggetto della dialettica per la comprensione dello Spirito e dall'altra parte questo Spirito non ha altro « teatro » di azione e di apparizione che questo mondo della parvenza: abbiamo già visto che le espressioni hegeliane su questo punto (« dualismo funzionale ») dell'immanenza *senza residui* di Dio nel mondo hanno radici profonde nella struttura del suo pensiero. Lo aveva visto anche il von Baader [18] il quale segnalava l'accordo di Hegel con Böhme sul concetto di *Geist* in quanto esso sorge come « superamento » che comporta un'estraneazione (*Entäusserung*), ma si affrettava a notare anche delle profonde differenze. Anzitutto sul concetto di « natura » (*Natur*), Hegel non conosce che la natura visibile materiale e perciò transitoria, mentre Böhme pone anzitutto una « natura eterna » (*ewige Natur*) ch'è Dio stesso creatore e così Dio è abisso e fondamento (*und ist also Gott der Ungrund und Grund*); poi sul concetto di « ragione » (*Vernunft*), mentre Böhme intende sempre distinguere la ragione creata da quella divina e assoluta, Hegel invece intende sempre e soltanto

---

an ihm selber die Dialektik, sich aufzuheben, zu negieren, und seine Negation ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines » (*Philosophie der Religion*, Lasson I, p. 218). In queste pagine ci sembra che Hegel dia l'esposizione più pregnante e diretta del compito e del significato della dialettica.

[18] F. von Baader, *Fermenta cognitionis*, Viertes Heft, §§ 17-18, S. W., II, p. 305 s. Più avanti il von Baader mentre mostra di accogliere la concezione hegeliana del *Geist*, insiste nell'affermare che il finito anche nella *Aufhebung*, fosse pure uno spirito cattivo, si mantiene in sé (*Fermenta cognitionis*, Fünftes Heft, § 1, S. W., II, p. 326).

la Ragione assoluta così che la ragione finita « ...si sprofonda nell'universalità razionale » cioè va a fondo come in Spinoza.

Anche la svalutazione hegeliana della conoscenza sensibile di fronte alla conoscenza filosofica va corretta così che il movimento del conoscere non si stacca dalla conoscenza immediata ma da essa in tanto si libera in quanto il limite stesso guida e porta, determinandolo come interno, il determinante (il positivo, l'empirico, ecc.) che ogni movimento del conoscere impedisce e determina dall'esterno. Infatti un movimento in tanto è libero in quanto riesce a dominare la causa esteriore e ad aprire in sé il principio interiore del movimento. E questo vale per ambedue gli elementi della rappresentazione, del suo contenuto (sensazione) e della sua forma (il concetto). Questo legame del pensiero alla sfera sensibile è per la conoscenza umana indispensabile come la gravità per i corpi sulla terra [19]: non si può quindi sostenere l'identità di forma e contenuto.

E von Baader va direttamente alla fonte di questo monismo panteistico che elimina la vera interiorità produttiva dello spirito: egli attacca Spinoza in quanto gli manca il concetto della sostanzialità secondaria ossia dipendente, in quanto mescola il partecipare di questa alla sostanza assoluta senz'altro ed in senso astratto con l'essere una parte numerica della medesima. Ma se ogni singola cosa è prodotta da Dio senza consistenza (*unselbständig*), allora si vede facilmente che totalità di simile inconsistenza non fanno nulla di consistente e che viceversa non può togliersi in qualcosa d'inconsistente, e nulla sembra allora più ridicolo di sentir lodare quel concetto panteistico di Dio e del mondo (dell'identità di Dio e del mondo o della omousia di entrambi) come il risultato della più profonda speculazione [20]. Se il finito non è ente, non si può comprendere come Dio sia l'Essere; se il finito non è causa nel suo ambito, non si può intendere come Dio sia la Causa prima. Ciò che si deve afferrare, osserva von Baader, è la « metafisica della partecipazione », poiché l'essere come la vita non può at-

---

[19] F. von Baader, *Fermenta cognitionis*, Fünftes Heft, §§ 1-2, S. W., II, p. 326 s. Il von Baader tiene presente la *Enc. d. philos. Wiss.*, §§ 1-2. Nel § 3 il von Baader critica la concezione minimista hegeliana della religione (*Op. cit.*, § 5) mostrando come i « misteri » non impediscono il « libero movimento » del conoscere; nella elevazione a Dio si dilegua solo la singolarità cattiva (*schlechte Einzelheit*) che non si è soltanto tolta fuori dell'unità ma che ha escluso da essa anche se stessa.

[20] F. von Baader, *Fermenta cognitionis*, Sechstes Heft, § 6, S. W., II, p. 400. È evidente l'allusione, non solo a Schleiermacher, ma anche a Hegel.

tuarsi in solitudine. Contro la concezione hegeliana che « ... l'estrinsecazione (la realtà estrinseca) dell'Idea ossia la creatura non ha in sé la sua essenza ma soltanto nell'Infinito », il von Baader dichiara: « La creatura ha la propria essenza solo nel partecipare (*Theilhaftseyn*) all'essenza di Dio, ma ciò non significa — come nella concezione hegeliana — che la creatura non abbia affatto un'essenza per sé e debba volerla avere, come quegli asceti che dicono e si lamentano della fiamma dell'amor di Dio che li distrugge. Anche se Hegel usa alle volte il termine " essenza " (*Wesen*) in opposizione a " spirito " (*Geist*) nel senso di ciò che manca di Io (*ein Selbstloses*), si deve dire anche in questo senso che la creatura deve essere altrettanto essenza come spirito e che la differenza fra Dio e la creatura consiste in questo che Dio è l'unità di spirito ed essenza assolutamente primitiva, nella creatura soltanto derivata da Dio. Di conseguenza è altrettanto errato parlare di una " rifluenza o dissoluzione " (*Refluenz-Auflösung*) dell'essenza creata nell'essenza di Dio così come dello spirito creato nello spirito creatore » [21]. L'essere dell'ente non è semplicemente nell'affermazione o negazione ma è anche — e per noi anzitutto — « partecipazione » dalla quale facciamo il passaggio alla fondazione del finito nell'Infinito.

La situazione fondamentale del finito verso l'Infinito si configura perciò come « partecipazione » e questo rapporto per lo spirito finito, se si attua inizialmente mediante la libertà di Dio, poi si compie soltanto con la decisione della libertà dell'uomo. E von Baader rimprovera espressamente alla filosofia precedente, e particolarmente a quella di Hegel, di falsificare il concetto di finitezza (*Endlichkeit*) della creatura [22]: esso comporta, egli precisa, due gradi ben distinti ossia la prima nascita o creazione (come partecipazione del Padre) e la seconda nascita

---

[21] F. von Baader, *Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule*, ed cit., p. 33 s. Qui il von Baader attacca il Carrière, difensore della concezione hegeliana (v. la difesa della sufficienza nel suo ordine — in quanto partecipa di Dio — della natura e della creatura direttamente contro Hegel nell'aggiunta [g] di p. 155 ss.; anche: *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, § 18 ss., spec. § 27, S. W., II, p. 489 s.). In sostanza quindi von Baader aveva intravisto la fecondità teoretica della speculazione tomistica della partecipazione come superamento della tensione formale d'immanenza-trascendenza, quale viene ora prospettata dalla recente *Thomas-Forschung* (cf. al riguardo i nostri: *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed., Torino 1963; *Participation et causalité*, Paris-Louvain 1960, ed. it., Torino 1961).

[22] L'editore F. Hoffmann cita *Hegels Werke*, III, pp. 137-173, cioè *Wissenschaft der Logik*, Buch I, Abschnitt 1 « Die Endlichkeit », Lasson I, pp. 116-146.

e più propria (ch'è la Redenzione) come partecipazione del Verbo. Nella sua prima condizione la creatura in quanto è incompleta, non è ancora conforme al suo concetto (finito, non: infinito), è sempre affetta da un aldilà, da un dovere ed è quindi infelice (*unselig*) perché non ha ottenuto ancora la seconda nascita ossia non si è riunita cioè rinata col Verbo (Figlio). Ma essa, osserva von Baader, è infelice non perché non è lo stesso Dio infinito; precisamente essa è infelice perché non è ancora fondata in Dio, non perché (secondo la concezione mistico-panteistico-spinoziana) essa non è ritornata ancora in Dio. Per questo la filosofia moderna è intrinsecamente anticristiana, perché ignora e annienta la nozione di creatura ossia perché risolve la dipendenza della creatura dal Creatore nell'appartenenza della parvenza o apparenza all'Essenza o al Tutto: in senso più tecnico, perché non distingue fra l'essere o « diventar parte » (*zum Teil werden*) e il « partecipare » (*Theilhaftwerden*) e confonde la creatura con la parte di Dio[23].

Si tratta allora di sostituire all'immanenza chiusa monistica come « appartenenza » l'immanenza-trascendenza come partecipazione e causalità e all'*Aufhebung* come « tramonto » e perdita (*Untergang*) l'*Aufhebung* come *Erhebung* ch'è attuazione delle forze o perfezioni insite nel reale di cui ogni essere è originariamente dotato. Il von Baader all'apparire dell'opera massima di Schopenhauer[24] trova in essa lo stesso errore dell'immanentismo hegeliano, quello cioè di aver identificato la finitezza (*Endlichkeit*) con il non-essere e il male (*Schlechtigkeit*) così che il superamento o annientamento della creaturalità come finitezza sia l'unico e radicale mezzo per la distruzione della peccaminosità. E addentrandosi nella concezione della religione di Hegel secondo la quale il « ... vero contenuto della fede cristiana dev'essere giustificato con la filosofia, non con la storia, in quanto ciò che lo Spirito fa, deve farlo solo per ciò ch'è in sé e per sé, non per un passato (o futuro), ma per ciò ch'è assoluta-

[23] *Ueber die Wahrheit* (Recens.), S. W., I, p. 121, spec. la nota di p. 23 ss. Il von Baader nei *Fermenta cognitionis* ritorna spesso su questo punto capitale denunziando « ... die spinozistische Confundirung des Geschöpfs mit dem Schöpfer » (Fünftes Heft, § 22, S. W., II, p. 352) alla quale contrappone la dottrina del Böhme che nella sua interpretazione afferma la trascendenza (*Op. cit.*, Sechstes Heft, § 1, S. W., II, p. 373). Sulla critica di von Baader allo spinozismo e la sua dottrina realista della partecipazione, v.: E. Susini, *F. von Baader et le romantisme mystique* Paris 1942, t. II, p. 468 ss.

[24] *Die Welt als Wille und Vorstellung* del 1838 che il von Baader prende in esame nelle *Vorlesungen über Jacob Böhmes Theologoumena und Philosopheme* del 1847 (S. W., III, p. 359 s., v. p. 366, nota).

mente presente », von Baader risponde ch'è « ... tanto contro la Bibbia come contro la filosofia voler separare il *divenire interiore* (ciò che Hegel chiama contenuto) dal *divenire esteriore* (ciò ch'egli chiama storia - *Geschichte oder Histoire*) non meno del mescolarle o di chiamarle l'uno il positivo nell'astrazione dell'altra. Invece si tratta di tener salda l'azione della filosofia, l'unità di questo divenire interno ed esterno, contro la sua separazione come contro la loro mescolanza: a questo modo si evitano i fraintesi e gli equivoci circa la filosofia ed in particolare svanisce quell'opposizione di filosofia e storia che Hegel ancora vuol mantenere » [25].

Di qui, dall'incomprensione del finito ossia dall'immanenza svanita come pura oggettività ed esteriorità, si comprende come Hegel abbia frainteso completamente il *rapporto di fede e ragione* e il significato della Redenzione come tale la quale, come ogni cura, si applica volta per volta ai singoli soggetti e non al genere in massa. È la rivendicazione della libertà del Singolo, dell'autentica vita d'immanenza, che Kierkegaard stava ormai conducendo a difesa della filosofia (principio di contraddizione) prima che della fede. È tutta la filosofia moderna ch'è qui chiamata in causa nei suoi rappresentanti più qualificati: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer... Quando un altro filosofo (è Schelling) — conclude von Baader — afferma che il Figlio, nascosto nel Padre, ottiene personalità, « egoità » (*Selbheit*) e quindi « essenzialità » (*Wesenheit*) soltanto con la creazione, così Hegel dichiara questo Figlio altrettanto « non-vero » (*unwahrhaft*) come l'esser-altro e l'esteriorità del Padre, come le creature stesse. E si capisce come, partendo da Hegel, Schopenhauer sia passato all'ateismo: Hegel infatti concorda (però solo nel fondamento) con la concezione di quei filosofi della natura che confondevano Dio con la creatura in quanto ambedue, secondo lui, hanno inizio e consistenza soltanto mediante il diventar altro e l'estraniarsi (*Anderssein und Entäusserung*). Di conseguenza questo Dio, dice Schopenhauer, vuol sempre manifestarsi, presentarsi nel fenomeno o apparizione (*Erscheinung*), ma questa volontà non può aver soddisfazione o compimento perché la sua apparizione si sfascia ogni volta nel nulla. L'errore perciò di fondo della metafisica dell'immanenza verte anzitutto sul concetto di « finitezza come creaturalità » (*Endlichkeit als Creatürlichkeit*), per non aver visto che il finito può ottenere la sua

---

[25] F. von Baader, *Vorlesungen über J. Böhmes Theologoumena...*, S. W., III, p. 340.

compiutezza senza perciò trasformarsi in Infinito [26]. È questo il nodo di tutta la questione che von Baader e Kierkegaard hanno egregiamente diagnosticato da parte teistica, come Feuerbach e Schopenhauer con Nietzsche dalla parte atea: quelli per tornare indietro al fondamento originario dell'essere per la salvezza dell'ente, questi invece per portare il *cogito* fino in fondo nello svanire dell'essere nel nulla.

L'avventura del pensiero moderno ha chiuso ormai, con le filosofie contemporanee, la parabola del suo sviluppo: il *cogito* [27], dopo tre secoli di avventure drammatiche e affascinanti quanto le fasi della trasformazione della civiltà moderna, è stato riportato a se stesso nel suo fondamento del nulla. Se qualcuna di queste filosofie si dibatte ancora per attingere un contenuto e convalidare un gesto o atteggiamento, il risultato è scontato in partenza: il nuovo principio della libertà come negatività pura è lì, subito in agguato, per dissolvere ogni progetto e rammentare che ogni indugio o pentimento ormai si rivela inutile e tardivo. Ma l'avventura dell'uomo non è finita e il tempo non è esaurito: la libertà attende di essere riportata al suo fondamento ch'è l'Essere stesso come atto di tutto ciò che comunque si dà al pensiero e atto del pensiero stesso che dalla presenza del mondo si muove verso il futuro come l'atto promesso del suo compimento.

---

[26] F. von Baader, *Vorlesungen über J. Böhmes Theologoumena...*, S. W., III, p. 432. Il von Baader perciò contesta energicamente l'interpretazione panenteistica che Hegel ha dato di Böhme (*Op. cit.*, S. W., III, p. 403, nota e passim per tutte le opere; ved., p. es., in un contesto vicino al nostro problema: *Ueber den christlichen Begriff der Unsterblichkeit im Gegensatze der älteren und neueren nichtchristlichen Unsterblichkeitslehren* del 1835, S. W., IV, p. 281 s.).

[27] Perciò il von Baader, come Kierkegaard, ha attaccato il pilastro cartesiano a differenza degli scolastici neoclassici nostrani che rimangono impeciati all'identità di essere-pensiero: « Er [Baader] beschwört es [l'inizio del filosofare] in der Grundformel " Cogitor, ergo (cogitans) sum ". Sie ist polemisch gegen das cartesianische " Cogito ergo sum " gewendet, das, in Baaders Verständnis, auf eine falsche Weise mit dem Ich anfängt » (K. Hemmerle, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, München 1963, p. 53).

4

PRINCIPIO D'IMMANENZA E SCIENZA MODERNA

Non è facile, ma non sarebbe neppure molto illuminante, ridurre la filosofia moderna, e con essa la formazione del mondo moderno, ad un solo principio o ad un'unica idea monocorde. In ogni epoca, anche nell'antichità e nello stesso Medioevo, lo spirito non riesce mai a placare la propria irrequietezza e si spinge di continuo oltre se stesso per svolgere l'insaziabile aspirazione in sviluppi dialettici sempre più complessi. Siamo abituati a concepire il pensiero moderno come l'affermazione dell'immanenza e della libertà contro la trascendenza metafisica del pensiero antico e specialmente medievale e quindi a concepire l'età moderna come la terza epoca dell'umanità — « l'età dello Spirito », secondo Lessing e gli idealisti trascendentali — dopo il dominio sull'uomo esercitato dalla natura nell'antichità, dall'Assoluto e dalla Chiesa nel pensiero cristiano.

La realtà però è assai più complessa di un facile contrasto fra geocentrismo e eliocentrismo, tra schiavitù e libertà [1]: il pensiero moderno, fin dai suoi primi passi, fa ritorno o meglio riprende la considerazione matematica della realtà, ossia vede nella scienza fisico-matematica e nelle molteplici combinazioni dell'esperienza fisica col calcolo matematico il tipo perfetto o comunque più valido di conoscenza. Anzitutto Telesio, Campanella, Giordano Bruno... risuscitano le antiche concezioni stoico-ilozoistiche della vita e animazione universale, dopo che già l'Eckhart e il Cusano avevano ripreso le speculazioni pitagorico-

---

[1] I marxisti fingono d'ignorare il considerevole debito che la scienza moderna deve al pensiero e alla scienza greca, se si eccettua l'atomismo di Democrito e Epicuro. Ved. al riguardo le osservazioni del teologo protestante A. Titius, *Natur und Gott.* Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Göttingen 1926, p. 217 ss.; anche: P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg-Hamburg 1963, p. 19 ss.

neoplatoniche della coesistenza del massimo-minimo e del finito-Infinito, ovvero della coincidenza dei contrari e degli opposti: è la « persistenza metafisica » la quale, soprattutto ad opera di Spinoza prima e degli idealisti trascendentali poi, tenterà fino all'estremo delle forze di conservare nel pensiero moderno un significato ed un valore all'Assoluto. Di questa metafisica razionalistica e idealistica però ha fatto giustizia in modo definitivo, e proprio per la riduzione al fondamento del principio d'immanenza, soprattutto la filosofia posthegeliana in quanto si trattava di una metafisica ch'era una teologia mascherata, cioè una pseudoteologia, un equivoco radicale, una mistificazione della natura dell'uomo e di Dio insieme (Feuerbach).

Come il principio panteistico o panenteistico dell'immanenza moderna può connettersi quasi con un arco ideale al monismo ilozoistico del mondo classico, così anche la *nuova scienza* la quale, tanto nelle sue ipotesi come nel suo metodo, poteva risalire al pensiero greco, senza nulla togliere all'originalità creatrice della scienza moderna: l'indagine dell'erudizione storica ha fatto degnamente in questo campo il suo onesto e chiarificante lavoro. Non c'è teoria della scienza moderna, dall'eliocentrismo all'evoluzione, che il genio greco non avesse chiaramente intravista e prospettata, anche se poi mancarono spesso i mezzi e i modi d'indagine per svolgerla e attuarla. È la progettazione effettiva di questi mezzi che forma il merito della scienza moderna e della nuova concezione del mondo ch'essa ha introdotto: di qui si è stabilito nell'epoca moderna — proprio come in Aristotele... [2] — un legame nuovo e costitutivo fra scienza e filosofia il cui significato è ben lungi dall'essere esaurito, poiché è tuttora in corso di sviluppo.

Bisogna convenire perciò che la frattura fra il mondo moderno e quello medievale è profonda e insanabile ed è espressa in radice dall'opposizione radicale d'immanenza-trascendenza: il fatto che Cartesio, Spinoza, Leibniz... e altri filosofi moderni fino allo stesso Heidegger conservino spesso problemi e termini della scolastica, questo non prova affatto una continuità di pensiero ma ne acuisce anzi l'opposizione irriducibile [3].

---

[2] Ma in senso inverso: mentre in Aristotele o meglio nell'aristotelismo deteriore è la filosofia che condiziona la scienza, nell'epoca moderna è la scienza che condiziona la filosofia. Non tutti, però, perché dopo Kant gli idealisti ritornano alle storpiature aristoteliche.

[3] La terminologia scolastica passa perfino in Schelling e Hegel e ritorna in Heidegger: questo attesta soprattutto la disintegrazione e la carenza speculativa di quella filosofia astratta che giocherellava con la formalizzazione dell'empiria. Di qui, per reazione, il ricorso al *cogito* e la scoperta (o ipotesi!) del trascendentale.

La persistenza di quei termini venerabili sancisce ormai un diritto di occupazione da parte del pensiero che non ammette più contestazioni, proclamando una volta per sempre l'avvento del *regnum hominis.* Questo regno dell'uomo, prima che con la politica, si è affermato con la scienza ed alla nuova scienza si è soprattutto ispirata la nuova filosofia. La nuova scienza si è affermata facilmente contro una scolastica ch'era finita spesso in una filosofia di parole vuote ed in una teologia presuntuosa: l'umanesimo, ch'era teoreticamente assai fiacco, si volse fiducioso al mondo classico, il razionalismo moderno prese risolutamente la via diritta della scienza fondandola a un tempo sul calcolo e sull'esperimento e in questo vide giusto.

Di questo felice intuito, che la scienza moderna ebbe nello studio dei fenomeni, volle avvalersi la filosofia, e la scienza esatta divenne così il paradigma del sapere. Alla prospettiva di una scienza influenzata dalla filosofia (e alle volte dalla teologia) subentrava il nuovo corso della filosofia stimolata e perfino guidata dalla scienza: Cartesio (e con lui Malebranche, Spinoza, Pascal...), Leibniz, Kant (e perfino Hegel!) non furono solo fra i massimi filosofi ma anche più o meno eccellenti cultori della scienza. E ad essi si deve l'esigenza di risollevare la filosofia dalle miserabili sorti in cui era caduta: la filosofia potrà sopravvivere solo se si adeguerà ai criteri della scienza. Di qui si spiega l'origine della « idea chiara e distinta » di Cartesio, come del principio di ragion sufficiente di Leibniz fino al giudizio sintetico *a priori* di Kant: la ragione profonda è che nella scienza come ricerca delle leggi dei fenomeni l'uomo si trova da una parte a contatto vivo con l'esperienza in cui è immerso e dall'altra egli può operare direttamente in questo mondo di fenomeni mediante le sue ipotesi, i calcoli e gli esperimenti. Dire allora che la *Kritik der reinen Vernunft* di Kant è « ... la giustificazione della matematica moderna e della fisica newtoniana, ch'essa è una dimostrazione della legittimità della scienza moderna e un'apologia del suo valore » [4], può sembrare un'amplificazione, ma il fondo di quest'affermazione ci sembra esatto e dà la chiave per penetrare la rivoluzione o capovolgimento dell'asse della verità operato dal principio d'immanenza. E poiché la scienza è opera ed elaborazione umana, avventurosa e fortunata, così l'uomo nella scienza si trova al centro, anzi sente di essere il centro della verità: l'emergenza dell'uomo, affermata per sfogo retorico ed esoterico dall'umanesimo, trovava nella severità del procedere della scienza la sua giustificazione.

---

[4] Cf. A. Rey, *La philosophie moderne*, Paris 1921, p. 22.

Il secondo passo fu l'applicazione della scienza alla tecnica che nell'Ottocento operò la trasformazione industriale ed ora nel Novecento viene attuando la trasformazione sociale e politica su tutta la scala universale della convivenza umana: ciò che la filosofia pura non era riuscita ad operare per decine di secoli e che neppure il cristianesimo poté realizzare in due millenni, pretenderebbe oggi di farlo la concezione dell'uomo come « pura prassi » ch'è l'ultima espressione del principio d'immanenza e dell'invasione della scienza nell'*hortus conclusus* della filosofia [5].

Con ciò non si vuol dire che tutta la filosofia moderna risolve la filosofia in scienza e viceversa: il positivismo dell'Ottocento e il neopositivismo del Novecento ne esprimono appena una frazione e a nostro avviso non la più pertinente della logica del principio d'immanenza. Il positivismo assume la conoscenza dei fenomeni come verità prima ed ultima e considera le leggi dei fenomeni come convertibili col reale; il neopositivismo respinge ogni residuo di cosa o verità in sé e risolve la verità in termini di pura analisi del linguaggio e di verificabilità di eventi. La trasformazione operata dal *cogito*, man mano ch'è avanzata nel suo sviluppo, è diventata ben più profonda e complessa. Si tratta di questo, se non erriamo del tutto: nelle concezioni della scolastica (tomismo compreso) la filosofia non aveva rapporti diretti con la scienza, ma mirava soprattutto a istituire rapporti con la teologia e con la fede rivelata e questo sia per difetto di una scienza che tale ancora non era ma spesso solo confusa empiria, magia nera, credulità e superstizione, e sia per difetto di una filosofia alle volte presuntuosa che pretendeva ad un linguaggio divino invece di accontentarsi delle proporzioni umane. Ciò non vale per la posizione personale di S. Tommaso, per i seguenti motivi: *a*) perché egli afferma energicamente la necessità dell'esperienza sensibile nelle scienze naturali e la precarietà ossia perfettibilità delle ipotesi fisiche che si basano sull'osservazione dei fenomeni; *b*) perché ponendo la quantità come primo accidente dei corpi, ha riconosciuto la priorità dell'estensione sulla qualità e quindi

---

[5] Protestano oggi, contro questa invasione, gli stessi uomini di scienza: « Mein einstiger Glaube an die Ueberlegenheit der naturwissenschaftlichen Denkweise über andere Wege zum Verstehen und Handeln scheint mir jetz eine Selbsttäuschnung, die auf der jugendlichen Begeisterung über die Klarheit der physikalischen Lehren im Vergleich mit der Verschwommenheit metaphysischer Spekulation beruht » (M. Born, *Physik im Wandel meiner Zeit*, 1958, apud: G. Noll, *Sein und Erkennen*, München 1962, p. 9).

aveva dato il fondamento della necessità del trattamento matematico dei fenomeni fisici; *c*) perché egli riconosce espressamente l'applicazione della matematica alla fisica ossia la possibilità di un'intima collaborazione delle due considerazioni dei corpi, quella pura astratta che anticipa e guida, e quella sperimentale che verifica e attua [6].

Ma S. Tommaso non poté attuare questo magnifico programma delle *scientiae mediae* e i suoi discepoli non lo compresero, lasciandosi sommergere dal ciarpame verbale di una fisica cervellotica che fu dura a morire. Lo stretto legame che la scolastica decadente aveva istituito fra filosofia e fisica si continuava in un legame non meno proclamato fra fisica e teologia e quindi in una solidarietà che scoppiò nella crisi moderna di scienza e fede, la quale ha la sua ragione in una situazione che la storiografia è in grado ora di chiarire nei suoi termini precisi. Ciò non toglie che il dissidio fra il mondo medievale e quello moderno resti sempre profondo e di ardua interpretazione [7].

È il senso dei valori ch'è infatti cambiato nell'uomo moderno, il senso cioè dell'autorità la quale da un organismo divino e sacro come la Chiesa è trasferito alla scienza e alla cultura, dal dogma alla ragione, e all'accettazione obbediente sostituisce la ricerca e l'esperimento in piena libertà. L'autorità della scienza, ch'è così proclamata, non va affatto confusa con l'autorità ch'era attribuita alla Chiesa: anche quando la scienza intende soppiantare la metafisica e la teologia, non pretende di far professione di dogmatismo. L'autorità della scienza è proposta ed accolta come espressione della pura razionalità: « Non c'è alcuna sensazione per chi la respinge; nessun calcolo prudenziale influisce su chi

---

[6] Il testo capitale per una sana metodologia del sapere è il commento (incompiuto) al *De Trinitate* di Boezio (spec. q. V, aa. 2-3; cf. a. 3 ad 5 l'accenno geniale alle « scientiae mediae inter mathematicam et naturalem », ed. B. Decker, Leiden 1955, p. 188, 10) ch'è un'anticipazione del metodo della moderna fisica teorica. Ma, purtroppo, si tratta di accenni che rimasero senza sviluppo e senza effetto: i contributi positivi per la scienza moderna vennero soprattutto stimolati dalla scolastica nominalistica, secondo le recenti indagini.

[7] Non poca responsabilità del distacco della scienza dalla filosofia tradizionale, sembra spetti al formalismo astratto della scolastica dell'età barocca: « Les scolastiques du XVII^e^ siècle, s'ils avaient eu l'audace et le discernement des docteurs du XIII^e^ siècle, d'un saint Thomas d'Aquin, comme d'un Gilles de Lessines, se fussent bien gardés de lier à une science toujours hypothétique, et désormais surannée, leurs doctrines de l'univers, de l'âme et de Dieu, et ils n'eussent pas présenté la pensée médiévale comme un bloc dont on ne peut remplacer une pierre sans ébranler tout l'édifice » (J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, Paris 1961, t. III, p. 28).

l'accetta. Prevale unicamente il suo intrinseco appello alla ragione. Si pronuncia soltanto su ciò che, ad un determinato momento, risulta scientificamente accertato, e che è una piccola isola in un oceano d'ignoranza. C'è poi un'altra differenza dall'autorità ecclesiastica, la quale dichiara le proprie affermazioni assolutamente certe ed inalterabili in eterno: le affermazioni della scienza procedono per tentativi, sulla base della probabilità, e sono sempre considerate passibili di modificazione »[8]. Dire e ripetere questo punto è di estrema importanza per afferrare lo spirito del principio moderno, è assolutamente indispensabile: ad essi s'ispirano, perfino, quegli indirizzi idealistici o soggettivistici estremi, scettici e negatori della scienza per principio, quando si tratta di dare addosso alla metafisica classica di cui il pensiero moderno non ha mostrato di conoscere che la larva esangue della scolastica barocca.

Quest'intromissione della scienza nel *cogito* moderno se da una parte ha proclamato l'esplosione vittoriosa della nuova filosofia, dall'altra ha portato la medesima — diciamolo subito — in un conflitto senza via di uscita fra oggettivismo e soggettivismo. Infatti nulla di più oggettivo di una scienza, che ha il suo fondamento nel calcolo matematico e nella conseguente verifica sperimentale; ma nulla anche di più soggettivo del *cogito* ossia dell'assumere come fondante la certezza del proprio atto di pensiero rispetto all'oggetto. È vero che il contrasto si proclama « superato », in quanto si parla del « pensiero in generale » ossia concepito nella sua universalità, svincolato quindi dalla contingenza individuale, così che la scienza stessa, nel suo costituirsi, tende a diventare l'espressione di questa universalità e quindi ad operare l'accordo dei due motivi contrastanti. Ma è anche vero che il *cogito* intendeva affermare l'originalità dell'essere dell'uomo di fronte alla natura ossia rivendicare la sua *libertà* di fronte alla proclamata necessità delle leggi fisiche così che tale libertà non si può certamente dire soddisfatta dalla semplice realizzazione dell'ideale scientifico ma piuttosto ne era completamente travolta. Così la filosofia moderna, come un febbricitante che si agita nel letto, ha oscillato e oscilla continuamente fra materialismo e spiritualismo, fra empirismo e idealismo, fra soggettivismo e oggettivismo, fra naturalismo e storicismo... Allora la scienza,

---

[8] B. Russell, *History of Western Philosophy*, London 1954, p. 512, tr. it., Milano 1948, t. III, p. 12. A questa scienza *teoretica*, continua Russell, ha fatto riscontro la scienza *pratica* che è un tentativo di *mutare* il mondo e di metterlo al servizio dell'uomo di cui le più importanti scoperte sono state il vapore e l'elettricità (l. c., p. 13) ed ora, possiamo aggiungere, l'energia nucleare.

una volta consolidata nel proprio metodo, ha fatto bene a scuotersi di dosso ogni aderenza filosofica e a proseguire il cammino con i propri mezzi. Ma purtroppo le ideologie sembra continuino a pregiudicarne il senso e la capacità di verità e di bene.

È ora che i filosofi si persuadano — poiché molti scienziati, se si escludono quelli sovietici *strenger Observanz* (come accenneremo), già lo stanno facendo — che il compito della scienza moderna, sia nei suoi concetti come nei suoi compiti, resta del tutto estraneo al problema religioso come tale per la semplice ragione ch'essa appartiene ad un campo intenzionale ch'è specificato dalla realtà materiale, mentre Dio è lo Spirito assoluto e assolutamente trascendente. Se la scienza come tale e in virtù del suo oggetto specifico non afferma né può affermare Dio, non può neanche metterlo in dubbio, né tanto meno negarlo: la dimostrazione dell'esistenza di Dio scaturisce dall'esigenza di tutta la persona. I fondatori della filosofia moderna erano quasi tutti teisti convinti: Cartesio, Malebranche, Leibniz... nella linea razionalistica — checché sia di Spinoza — e teisti si dichiaravano nella linea empirista Bacone, Locke e Berkeley con l'intera scuola deista: ma, come si è detto, l'affermazione teista qui urta con l'esigenza del principio d'immanenza che risolve l'essere nell'orizzonte finito della possibilità dell'essere umano. I massimi iniziatori della scienza moderna, come Copernico, Keplero, non meno che Galileo, Huygens e Newton erano fervidi teisti e credenti: ma qui non c'entrava per nulla il principio d'immanenza, ad essi s'imponeva la constatazione della mirabile razionalità del cosmo, del suo ordine superiore sia nel mondo dell'infinitamente piccolo della microfisica come in quello dell'infinitamente grande dell'astrofisica. A differenza della filosofia moderna che ha fatto del *cogito* il fondamento della presenza dell'essere, la scienza moderna respinge tanto il positivismo che riduce la realtà del mondo alla percezione, quanto l'idealismo che ne fa una creazione del pensiero. Se c'è una sfera di cui la scienza più moderna può fare completamente a meno è proprio la filosofia moderna: i suoi concetti e i suoi metodi di far presente la realtà fisica (l'esperimento) non possono né devono essere quelli della filosofia.

Il dogmatismo del massimalismo marxista afferma come evidente l'identità di scienza e materialismo e perciò di ateismo, come richiesta positiva della scienza stessa: i marxisti non meno dei positivisti e degli idealisti, hanno una concezione estremamente superficiale di ciò che si deve intendere per « realtà » e di quel ch'essa comporta per l'uomo. Per il positivismo — nella linea Bacone, Hobbes, Locke,

Hume... fino a Mach e alla sua scuola (per esempio il fisico P. Jordan) — la realtà consiste nei dati di fatto dell'osservazione, sia della vita quotidiana come della scienza sperimentale, ciò che in sé è abbastanza ovvio come riconosce anche il Born [9] ch'è avversario del positivismo. Il marxismo, soprattutto dopo la critica di Lenin a Mach [10], rifiuta la concezione fenomenistico-positivistica della scienza ch'esso considera — e non senza ragione — come soggettivistica e idealistica. Il filo-hegeliano R. Haym, nel 1848, aveva rimproverato a Feuerbach di concepire la natura e lo spirito, ossia il rapporto fra la realtà obiettiva e le leggi della scienza e quanto la mente concepisce sul corso dei fenomeni naturali (ordine, finalità...), senz'alcun legame e corrispondenza fra loro. Il testo incriminato dall'Haym era il seguente: « La natura non può in generale *essere compresa che mediante se stessa*; la sua necessità non è una necessità umana o logica, metafisica o matematica cioè astratta, poiché la natura soltanto è l'essere al quale non si può e non si deve applicare nessuna misura umana, anche se noi paragoniamo in generale i suoi fenomeni a fenomeni umani analoghi e ad essa applichiamo, per renderla intelligibile, espressioni e concetti umani come ordine, fine, legge [...] che l'esigenza del nostro stesso linguaggio ci costringe ad usare » [11]. E Feuerbach replica vivacemente: « Che significa questo? Voglio forse dire che non c'è nessun ordine nella natura, di modo che, ad esempio, l'estate potrebbe succedere all'autunno, l'inverno alla primavera, o l'autunno all'inverno? O che non c'è fine nella natura, di modo che, ad esempio, non esiste nessuna coordinazione tra i polmoni e l'aria, tra la luce e l'occhio, tra il suono e l'orecchio? O che non c'è nessun ordine nella natura, di modo che, ad esempio, la terra segue a volte un'orbita ellittica, e a volte un'orbita circolare, compiendo a volte in un anno e a volte in un quarto d'ora la sua rivoluzione intorno al sole? Quale assurdità! Che cosa volevo dire, dunque, in quel paragrafo? Intendevo solo distinguere tra ciò che appartiene alla natura

---

[9] M. Born, *Experiment and Theory in Physics*, tr. it., Torino 1962, p. 50 ss.; cf. P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, ed. cit., p. 118 ss.

[10] Cf. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie (1909), Berlin 1949. In realtà i marxisti risfoderano uomini e argomenti del positivismo materialistico più piatto, ligi al loro dogmatismo di classe, come si può vedere, p. es., nell'antologia antireligiosa del chimico W. Ostwald, *Wissenschaft contra Gottesglauben*, Urania Verlag, Leipzig-Jena 1960.

[11] Il testo è una citazione libera o un riassunto di Feuerbach (cf. *Das Wesen der Religion*, 1845, § 48, ed. Bolin, Stuttgart 1903, Bd. VII, p. 519 s.).

e ciò che appartiene all'uomo; non dicevo che alle parole e alle idee sull'ordine, il fine, la legge nulla di reale corrisponda nella natura; solo si nega l'identità del pensiero e dell'esistenza, si nega che l'ordine, il fine, ecc. siano gli stessi nella natura di ciò che sono nella testa o nella sensibilità dell'uomo. L'ordine, il fine, la legge sono parole per mezzo delle quali l'uomo traduce nel suo linguaggio, per comprenderle, le cose della natura; queste parole non sono prive né di senso né di oggetto, ma si deve distinguere l'originale dalla traduzione. L'ordine, il fine, la legge sono, nel significato umano, qualcosa di arbitrario. Il teismo conclude *direttamente*, dal carattere fortuito dell'ordine, del fine e delle leggi della natura, coll'affermare la loro origine arbitraria e l'esistenza di un essere diverso dalla natura, che porta l'ordine, il fine e la legge nella natura caotica (*dissolute*) in se stessa (*an sich*), estranea ad ogni determinazione. Lo spirito dei teisti [...] è in contraddizione con la natura, sull'essenza della quale non capisce assolutamente nulla. L'intelletto dei teisti divide la natura in due esseri, l'uno materiale, l'altro formale o spirituale di cui l'uno chiama natura in senso rigoroso o proprio, l'altro Dio » [12].

Il commento di Lenin è significativo, come tipo di esegesi addomesticata. Per lui... Feuerbach riconosce la regolarità obiettiva della natura e la causalità obiettiva, la quale è riflessa mediante le idee umane di ordine, legge, ecc. solo con esattezza approssimativa: « L'ammissione delle leggi oggettive nella natura è in Feuerbach indissolubilmente legata all'ammissione della realtà oggettiva del mondo esterno, delle cose, dei corpi, degli oggetti riflessi dalla nostra coscienza. Il modo di vedere di Feuerbach è quello d'un(a) materialista conseguente. E Feuerbach considera con ragione come appartenenti alla tendenza fideistica tutti gli altri modi di vedere, o più esattamente l'altra tendenza filosofica in materia di causalità, la negazione delle leggi, della causalità e della necessità oggettive nella natura. È chiaro, infatti, che in materia di causalità la tendenza soggettiva che attribuisce l'origine dell'ordine e delle leggi della natura, non al mondo esteriore oggettivo, ma alla coscienza, allo spirito, alla logica, ecc., stacca lo spirito umano dalla natura e, non limitandosi ad opporli l'uno all'altra, fa della natura una parte dello spirito invece di considerare lo spirito come una parte della natura. La tendenza soggettiva si riduce, nel problema della causalità, all'idealismo filosofico (del quale le teorie della causalità di Hume e di Kant non sono che sottospecie), cioè ad un fideismo attenuato, diluito. Il

---

[12] L. Feuerbach, *Entgegnung an R. Haym*, S. W., Bd. VII, p. 519 s.

materialismo è l'ammissione delle leggi oggettive della natura e del riflesso approssimativamente esatto di queste leggi nella testa dell'uomo » [13]. Ogni semplice lettore può osservare l'immediata dissonanza ossia l'evidente forzatura tra il testo di Feuerbach, che considera i concetti umani di « ... ordine, fine, legge » un'approssimazione e perfino « qualcosa di arbitrario » (così credo si debba tradurre l'espressione *etwas Willkürliches*), e la spiegazione di Lenin che ricorre subito alla dottrina semplicistica della *Widerspiegelung* o corrispondenza diretta ed esatta fra i fenomeni della natura e il cervello dell'uomo. Si può dire che Feuerbach ha insistito anche per il problema della scienza, come per quello di Dio, a ridurli alle dimensioni della psicologia umana, proprio in senso opposto alla teoria marxista della *Widerspiegelung* che concepisce il conoscere umano come riflesso diretto della natura e quindi un suo sottoprodotto. I marxisti si slanciano poi con ingenuità che rasenta il ridicolo a spiegare che la scienza, e per essi anche la filosofia e l'arte, non può essere che attività del proletariato cioè una produzione della classe operaia, ecc. ecc. [14].

Le condizioni reali della scienza sono ben più complesse da poter essere soddisfatte da questa teoria materialistica del « riflesso » materiale dei fenomeni nel cervello! Ora — e già fin dall'introduzione del moderno metodo sperimentale con Galileo — la fisica opera contemporaneamente e in modo idealmente convergente tanto coi suoi strumenti quanto con concetti « ... forza, campi, atomi, elettroni, ecc., i quali hanno in parte carattere di oggetti, cose e in parte no, ma che hanno un carattere comune: non appartengono al mondo comune e si devono ricavare solo indirettamente da risultati sperimentali. Spesso essi sono dedotti dapprima attraverso considerazioni teoriche, in alcuni casi si fanno mano a mano sempre più accessibili all'osservazione e mediante ciò divengono " reali ": si pensi alle molecole chimiche che oggi si possono fotografare con l'aiuto del microscopio elettronico » [15]. Resta quindi il concetto di scienza come « approssimazione » di Feuerbach, ma *realizzato* in forma obiettiva al massimo e sgomberato da ogni aderenza puramente psicologica: l'approssimazione di cui si parla è

---

[13] Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, ed. cit., p. 143 s.

[14] Cf., p. es., l'Introduzione scritta dal filosofo russo G. Alexandrov alla traduzione russa di *Science versus Idealismus* dell'inglese M. Cornforth, riportata nella traduzione tedesca, Berlin 1955, p. 7 ss.; v. anche la disinvolta apologia della « scienza atea » di M. Verret, *Les marxistes et la religion* (tr. it. col titolo: *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti, Roma 1963).

[15] M. Born, *Experiment and Theory in Physics*, tr. it., p. 58.

ottenuta unicamente mediante un complesso e continuo lavorìo di riflessione, di calcoli ed esperimenti.

In questo lavorìo di afferramento della realtà fisica la scienza moderna è stata costretta a rinunciare all'interpretazione di tutti gli aspetti di un fenomeno mediante l'osservazione di un *solo tipo* e di un [solo] sistema di concetti. Ci sono almeno due aspetti di un fatto e dobbiamo scegliere in ogni singolo caso quale sia da preferire: è l'aspetto in parte soggettivo della fisica statistica moderna — che Feuerbach, Marx, Engels e neppure Lenin potevano conoscere... — che scandalizza molti fisici cresciuti nel dogma del determinismo rigoroso. La nuova fisica si sta orientando verso quello che Niels Bohr ha chiamato il « principio della complementarità » [16] e che in modo strano, ma sintomatico, evoca la coppia aristotelica di potenza ed atto. Esso afferma che nello studio di ogni problema occorre operare non con un solo concetto ma con coppie di concetti in sé opposti come materia e vita, corpo e anima, necessità e libertà...: voler riferire tutto a *un solo* sistema o tipo di concetti, come pretendono il positivismo, l'idealismo ed anche (e più ancora!) il materialismo dialettico del marxismo, è impossibile perfino nella scienza più semplice ch'è la fisica la quale esige svariate trattazioni complementari di aspetti diversi. In biologia, per esempio, si studia la sostanza vivente con metodi fisici e chimici. Ma la vita stessa viene descritta con un linguaggio del tutto diverso, in cui hanno parte concetti come scopo, volontà, dolore, gioia, abitudine, eccetera. Si può naturalmente credere che la causa del pensiero siano questi fenomeni chimico-fisici del cervello, che ancora non si conoscono correttamente. Bohr pensa invece che quando si pensa di comprenderli fisicamente, sperimentando sul cervello di esseri viventi, si disturbano i fenomeni psichici che si vogliono studiare e lo scopo è irraggiungibile, perché precedentemente l'individuo è stato modificato dalla stessa ricerca.

Sul libero arbitrio sono stati scritti innumerevoli libri e trattati assai profondi. Senza di esso non vi è responsabilità personale, né ragione o torto, né colpa ed espiazione. Le nostre teorie sociali si basano

---

[16] Cf. M. Born, *Experiment and Theory in Physics*, tr. cit., p. 72 s., dove l'A. riporta la confutazione di M. Bunge dell'estrapolazione marxista della nuova fisica. Più approfondita e analitica è la discussione della « complementarità » in P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, ed. cit., pp. 200 ss., 208 s., 341 ss. (per la biologia), secondo il quale, nel concetto di complementarità, ha il suo compimento la moderna concezione indeterministica del mondo in fisica, biologia e astronomia.

sull'ipotesi che ogni essere umano sia libero delle sue decisioni. Ma come si può conciliare tutto questo con le leggi naturali e con la nozione di causa in generale? Secondo queste leggi ciò che io faccio è semplicemente l'ultimo anello di una catena di cause e di effetti di cui io non posso essere ritenuto responsabile. Quando il determinismo cominciò a vacillare si credette di aver trovato una via di uscita: se nei singoli eventi è il caso che comanda, alla volontà, pensata come attività dell'essere spirituale, tocca l'ultima scelta. Questo è però del tutto insostenibile: il demone Volontà dovrebbe fare continuamente attenzione a non violare le leggi statistiche. Secondo Bohr si tratta qui di un problema solo apparente: vi sono due aspetti degli eventi, quello fisico e quello morale, che sono complementari e non si possono ricondurre l'uno all'altro [17]. Si deve allora concludere che proprio a causa degli strepitosi sviluppi e progressi della scienza pura e applicata, realizzati negli ultimi cinquant'anni, il semplicismo delle dottrine della scienza del positivismo, dell'idealismo, del materialismo dialettico e simili, è del tutto insostenibile: non si dice neppure che la scienza sia diventata un'altra volta — come ai tempi di Newton, Nieuwentyt, Derham... — una « teodicea », ma si deve ammettere che la *bagarre* delle conclusioni di ateismo da parte della letteratura pseudoscientifica marxista è una mera estrapolazione di natura politica estranea alla scienza. Dio — ripetiamo per non essere fraintesi — non si trova certamente come un elemento costitutivo del mondo fisico e con i procedimenti della scienza, poiché se così fosse non sarebbe più Dio, ma un corpo o uno stato fisico, una modificazione dei corpi: se gli idealisti non sono riusciti a far dimenticare la materia, i materialisti non sono riusciti e non riusciranno a sopprimere lo spirito, e Dio si trova al vertice dello spirito. La sua ricerca va quindi affrontata con i metodi dello spirito.

Altrettanto dicasi dell'altro problema capitale dell'uomo per la comprensione della vita e della storia, la *libertà di scelta* ch'è radicalmente compromessa da ogni materialismo anche, e soprattutto, da quello

---

[17] Cf. M. Born, *Experiment and Theory in Physics*, tr. it., p. 99. L'A. mentre riconosce che « ... molto di quello che pensa la fisica è stato anticipato dalla filosofia », conclude con ragione che « ... la nostra rappresentazione del mondo non si adatta bene ad alcuno dei sistemi noti: non è né materialistica né idealistica, né positivistica né realistica, né fenomenologica né pragmatistica, né di alcun altro sistema si tratti » (p. 100). È innegabile, tuttavia, che questa concezione fa subito pensare al senso profondo del dualismo aristotelico-tomistico, qualora sia svincolato dalle condizioni di fatto della scienza antica e medievale e sia ripensato — come si è detto poco fa — nella pura esigenza metodologica.

dialettico che risolve la realtà umana nella lotta di classe e proclama perciò il più rigido determinismo storico economico secondo il quale l'uomo dallo stato di natura dei primitivi, attraverso il feudalesimo, il capitalismo, il socialismo... deve arrivare necessariamente al comunismo. L'autentica considerazione scientifica è invece assai sobria e respinge come fantastiche e pericolose le gratuite speculazioni deterministiche, idealistiche o materialistiche che siano: la scienza, anche nello studio del problema della libertà, può affidarsi unicamente a leggi statistiche che derivano dalle leggi dei grandi numeri (di individui). Come si comporti il singolo individuo è un problema che sfugge alla scienza e di cui l'unico competente — quando veramente lo sia! — è l'individuo stesso, qualora si riconosca alla coscienza umana un modo originale di essere quale ad essa conviene come attività pensante di fronte e di contro alla natura ch'è la realtà obiettiva e ch'è l'oggetto da pensare, il campo da conoscere senza posa. I marxisti, alla scuola di Marx e Engels, fanno gran conto del materialismo ateo di La Mettrie, D'Holbach, Meslier, Diderot... e si considerano i loro legittimi eredi e continuatori: ma questo non significa nulla a loro favore, e piuttosto costituisce il limite della loro posizione ch'è stato superato perfino dalla scienza a cui essi continuamente si richiamano. Ed i risultati senza dubbio notevoli degli scienziati sovietici, non diversamente da quelli degli occidentali, non hanno nulla a che fare con la professione di materialismo e di ateismo e neppure con la forma politica del governo del proprio paese, ma unicamente colla forza dell'intuizione e coll'uso appropriato del metodo nonché, oggi, colla possibilità che ha l'Unione Sovietica (in gara con gli U.S.A.) di disporre delle costose apparecchiature che gli esperimenti sempre più richiedono. Il problema di Dio non c'entra: lo scienziato che, dalle sue teorie o scoperte, pretendesse passare alla negazione di Dio, non è più uno scienziato ma solo un cattivo filosofo; egli ripete all'inverso l'errore di quei cattivi filosofi e assai mediocri teologi che volevano contestare a Galileo il valore delle sue scoperte.

E veniamo al fondo, cioè alla nozione marxista di « materia », e, per non ammettere contestazioni, ci rifacciamo all'esposizione della Grande Enciclopedia Sovietica [18] che segue *ad litteram* i classici del marxismo ed in particolare il saggio citato di Lenin contro Mach. Cominciamo dalla definizione di materia: « È una categoria filosofica per

---

[18] Seguo la traduzione tedesca ufficiale della Dietz Verlag, II Aufl., Berlin 1950 (*Die Materie - Der Materialismus - « Materialismus und Empiriokritizismus »*).

indicare la realtà oggettiva, ch'è data all'uomo nelle sue sensazioni, ch'è copiata, fotografata, riprodotta dalle nostre sensazioni ed esiste indipendente da esse. L'*unica* proprietà della materia al cui riconoscimento è legato il materialismo è la proprietà di essere *realtà oggettiva*, di essere fuori della nostra coscienza » [19]. E, per non essere fraintesi, ci si affretta ad osservare che questa materia non va confusa con la concezione che la fisica moderna si è fatta della natura e delle proprietà della materia, e vien citato di rincalzo Engels secondo il quale « la materia (*Stoff*, *Materie*) altro non è che la totalità della materia (*sic!*) da cui è astratto questo concetto [così come] il movimento (*Bewegung*) come tale non è altro che la totalità delle forme di movimento della percezione sensibile. Parole come materia e movimento non sono che " abbreviazioni " (*Abkürzungen*) in cui noi sintetizziamo molte cose diverse della percezione sensibile secondo le loro proprietà comuni. La materia e il movimento non possono quindi essere conosciuti se non con la ricerca delle singole materie (*Stoffe*) e forme di movimento e, in quanto noi conosciamo queste, *pro tanto* conosciamo anche la materia e il movimento come tali » [20]. Le due nozioni dovrebbero quindi chiarificarsi a vicenda, ma ognuno vede subito l'insolubile pasticcio a cui esse portano.

Infatti nella prima nozione (ufficiale) la materia è indicata come « categoria filosofica » e s'intende, nel materialismo dialettico, come la categoria fondamentale anzi unica, poiché la qualifica di « dialet-

---

[19] Data la sua importanza, diamo il testo originale approvato: « Die Materie (lateinisch " materia ") ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, photographiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert; " die *einzige*, Eigenschaft " der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gebunden ist, ist die Eigenschaft, *objektive Realität zu sein*, ausserhalb unseres Bewusstseins zu existieren » (*Die Materie*..., ed. cit., p. 3).

[20] Si cita: F. Engels, *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlin 1955, p. 251. La cultura marxista, sia specializzata come popolare, si è messa con Lenin al seguito incondizionato di Engels ed ha accettato i dogmi dell'evoluzione e del determinismo assoluto sbandierandoli come la confutazione definitiva di ogni concezione religiosa della vita e come prova irrefutabile dell'ateismo. Ma lo sviluppo delle scienze fisiche e biologiche degli ultimi decenni ha portato molta acqua a queste generose estrapolazioni, come accenniamo in queste pagine, sia dal punto di vista del metodo come dei risultati (Per una trattazione complessiva di estremo interesse, v. ora: P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg-Hamburg 1963, spec. pp. 19 ss., 97 ss.: confutazione di Haeckel).

tica » deve coincidere con essa, com'è ovvio. Orbene, tale categoria, la materia, abbraccia tutta la realtà oggettiva quale è data nelle nostre sensazioni in modo che le sensazioni sono pure « copie », « fotografie », « riproduzioni »... ossia la coscienza è una semplice lastra fotografica che viene impressionata, per un processo puramente fisico di recezione, dagli stimoli sensoriali. Un concetto di materia, quindi, che non ha nessun riscontro esatto con la tradizione filosofica: appena, appena — si potrebbe dire pensando agli studi del giovane Marx — con la dottrina delle « emanazioni fisiche » (ἀπορροαί) di Democrito, benché nel più stridente contrasto col principio d'immanenza del pensiero moderno col quale, come già si è visto, il marxismo professa la più stretta attinenza. Ma una palese contraddizione e impossibilità emerge in questa stessa nozione quando si attribuisce a siffatta materia, come unica proprietà, quella « ... di essere realtà oggettiva ossia di essere fuori della nostra coscienza ». Per il poco che queste dichiarazioni devono pur esprimere, osserviamo che in una concezione dove il conoscere è ridotto a semplice « riflesso » (*Spiegelung*) fisico non si vede come si possa parlare di fuori o dentro la coscienza e quindi di un'opposizione; non si vede poi la distinzione, espressa dall'Engels, fra la totalità della materia e quella del movimento; non si vede come avvenga la « coagulazione » delle diverse qualità sensoriali nell'unica materia e poi la disgiunzione in materia e movimento; non si vede quale possa essere la distinzione fra materia, ch'è il contenuto ricevuto, e la coscienza, ch'è il soggetto ricevente, e che poi diventa riflettente, operante... in tutti i campi dell'attività teoretica e pratica. La psicologia antica, confermata dalla fenomenologia moderna, non parla di sensazioni come contenuto primario adeguato dell'esperienza sensibile, ma di « percezioni » che sono apprensioni di un « tutto » in sé strutturato [21]: le sensazioni in sé

---

[21] L'associazionismo del vecchio empirismo è stato confutato alla radice dalle moderne indagini nell'ambito delle percezioni ed in particolare dalle varie scuole psicologiche sulla « totalità » e sulla « forma » (*Ganzheits-Gestaltpsychologie...*) a partire dall'aristotelico Brentano coi suoi discepoli quali von Ehrenfels, Meinong, Benussi in Austria, Wertheimer con Köhler e Koffka a Berlino, Krüger con Sander e discepoli a Lipsia, ecc. che i marxisti fingono di ignorare (cf. C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, II ed., Brescia 1961). Ha richiamato recentemente all'importanza del « principio della forma » anche nel campo delle scoperte scientifiche e del loro significato nella concezione del mondo, il Premio Nobel di fisica Max Born nel suo volume *Experiment and Theory in Physics*, Cambridge 1943 (tr. it. col titolo: *Il potere della fisica*, Torino 1962, pp. 19 ss., 63), protestando contro le semplificazioni del materialismo dialettico e la vanità delle sue pretese scientifiche.

sono considerate « astrazioni » che non hanno alcun senso e nessuna rilevanza se sono avulse dal tutto — cioè dalla *cosa* o *sostanza* — a cui appartengono. E anche nella fisica più recente, come ora si è visto, la realtà è concepita mediante il « principio di complementarità » ossia con la convergenza e simultaneità di caratteri opposti. Invece la « nozione ufficiale » procede imperterrita, ponendo il suo materialismo come l'unica alternativa all'idealismo e il testo sembrerebbe incredibile se non fosse di un'estrema chiarezza (verbale, s'intende!): « In contrasto con l'idealismo il quale afferma che il mondo materiale, l'essere, la natura sono prodotti della scienza, dello Spirito, dell'Idea, il materialismo in pieno accordo con la scienza naturale e con la prassi storico-sociale considera la coscienza come l'elemento secondario, derivato dalla materia. Il riconoscimento della materia come realtà oggettiva esistente indipendentemente dalla coscienza è connesso inseparabilmente con l'ateismo, mentre la negazione della materia porta nella palude del clericalismo » [22]. Questo sembra un parlar chiaro, ma in realtà è il più complicato guazzabuglio di parole che io abbia trovato nella mia vita di studio, ormai abbastanza lunga, e son convinto che una semplice analisi di logica semantica, applicata a questo testo, lo mostrerebbe assolutamente privo di senso. Noi ci fermiamo ai concetti come tali.

Anzitutto, si ripropone e si suppone l'alternativa: o materialismo o idealismo. I marxisti però sanno benissimo che il vero tradizionale avversario del materialismo è lo spiritualismo che si è opposto e continua a opporsi tanto al materialismo, quanto all'idealismo: lo spiritualismo distingue materia e spirito, anima e corpo, sensazione e pensiero, istinto e libertà... contro la necessità fisica deterministica del materialismo e contro la dialettica, anch'essa necessitaria, dell'idealismo. I marxisti poi sanno anche benissimo che nel proporre il proprio monismo materialistico essi dicono d'ispirarsi ai materialisti dell'antichità e soprattutto al materialismo dell'illuminismo francese del sec. XVIII, ma in realtà essi difendono un materialismo di stampo nuovo, il « materialismo dialettico » il quale altro non è che la concezione antropologica

---

[22] « Im Gegensatz zum Idealismus, der behauptet, die materielle Welt, das Sein, die Natur, seien Erzeugnisse des Bewusstseins, des Geistes, der Idee, betrachtet der Materialismus in voller Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft und der Materie Abgeleitete. Die Anerkennung der Materie als unabhängig vom Bewusstsein existierende objektive Realität ist untrennbar mit dem Atheismus verbunden, während die Leugnung der Materie in den Sumpf des Pfaffentums führt » (Grosse Sowjet-Enzyklopädie, *Die Materie*..., ed. cit., p. 4).

nascosta nell'idealismo (Feuerbach) e svolta ancora col ricorso all'idealismo (dialettica hegeliana). Ed i marxisti stessi infine ben sanno, o possono anch'essi facilmente comprendere, che in questa loro nozione si afferma e si nega insieme il *dualismo* di materia e coscienza, di natura e uomo.

Allora una delle due: o la coscienza umana, che procede alla riflessione della prassi e della scienza, differisce dalla materia oppure s'identifica con essa. Sembra che differisca e che debba differire, almeno per il fatto evidente (nell'uomo, almeno), che la coscienza procede alla scienza e alla tecnica...: ciò che non avviene nel semplice regno della materia fuori dell'uomo. Ma, d'altra parte, l'esigenza monistica del sistema vuole che anche la realtà dell'attività umana si risolva nella materia ed è ciò che i marxisti intendono assumendo la « dialettica », ossia il principio della lotta degli opposti, come forza motrice del progresso sia nei processi della natura fisica come nelle lotte della storia umana.

I marxisti hanno o professano esigenze esplicite di riforme e di rivendicazioni sociali secondo giustizia, ma nel loro monismo materialistico devono concepire questo scopo come il risultato di un'evoluzione « naturale » simile a quella del sistema cosmico o solare, o come quello biologico dell'embrione, senza dire dell'evoluzione filogenetica dall'ameba (o dal *Bathybius* di Haeckel) che i marxisti professano con entusiastico candore. Ma dove manca un'opposizione reale di materia e spirito, di necessità e libertà... come nel materialismo dialettico, la stessa esigenza di evoluzione — in quanto indica uno sviluppo di progressivo perfezionamento verso uno scopo finale — non è affare della materia com'è presentata e come dev'essere concepita dal marxismo. Perciò — ed è questa la situazione — *il marxismo opera simultaneamente con vari concetti di materia, diametralmente opposti e fra loro contraddittori*: materia come natura fuori della coscienza e materia come totalità delle qualità sensoriali, materia come natura in sé qualificata e come dotata di movimento, materia come opposta alla coscienza (umana) e come principio dello sviluppo (evoluzione) della materia a coscienza e quindi come sostanza della coscienza, evoluzione naturale del cosmo naturale come distinta dallo sviluppo delle istituzioni umane e come identica poi nel suo fondo di processo dialettico materiale e necessario dell'evoluzione sociale. Ma se le uniche forze in campo sono materiali e se tutte le esigenze, anche quelle della giustizia sociale, scaturiscono e si svolgono per la spinta di energie che si riducono a forze materiali..., il marxismo non ha nessuna rivendicazione da fare, perché si affermerà e vincerà il più forte.

Il marxismo mostra così di condividere in pieno l'ideologia materialistica del capitalismo e non può perciò pretendere di superarlo: su quale principio superiore può fondare il marxismo materialistico la sua vantata esigenza di giustizia? Se la figura del mondo più consona alla dignità umana, che aspettiamo nel futuro, dovrà essere socialista e comunitaria, essa non dovrà e non potrà mai essere materialistica e dialettica ma spiritualistica e personalistica. Il realismo cristiano, specialmente nella forma tomistica (lo possono sapere anche i marxisti più incolti), afferma energicamente tanto la materia quanto lo spirito: tanto poco esso nega la materia, come bugiardamente sostiene la nozione marxista ufficiale ora citata, che da essa fa derivare gran parte del mondo eccettuando solo gli essere pensanti e l'anima umana, cioè gli spiriti finiti e lo Spirito infinito ch'è per l'appunto Dio.

La soluzione o il dilemma insolubile di fronte al quale si trova l'ideologia marxista è quindi nei termini stessi e nei concetti fondamentali della propria ideologia. Anzitutto, il punto di partenza assolutamente univoco e completamente statico della dottrina delle sensazioni come « riflesso » qual è formulato da Lenin: « Bisogna logicamente ammettere che tutta la materia possiede una proprietà che secondo la sua essenza è affine alle sensazioni, la proprietà del riflesso » [23] cioè di riflettersi nella coscienza. Poi, e *insieme*, si afferma che « non tutta ed ogni materia è capace di reagire agli stimoli ma solo quella dotata di organizzazione superiore a cui arriva la materia nei suoi gradi superiori di evoluzione di cui il più alto è il pensiero » [24]. Abbiamo spiegato perché queste solenni e gratuite asserzioni della scolastica marxista — e chiunque lo può vedere da sé — siano senza senso, tanto ciascuna in sé come appaiate insieme. Perciò, non è la proclamazione di ateismo che ci fa respingere il materialismo e con esso l'idealismo (da cui il

---

[23] « Wie Lenin hinweist, ist es logisch anzunehmen, dass die ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Wiederspiegelung. Jedoch nicht die ganze Materie besitzt die Eigenschaft, auf Reize zu reagieren, und noch weniger die Fähigkeit zu empfinden und zu denken. Diese Eigenschaften sind nur der entsprechend hoch organisierten Materie eigen, sie sind das Ergebnis einer langwierigen Entwicklung dieser Materie. Das Produkt der höchsten Entwicklungsstufe der Materie ist das menschliche Denken, das Bewusstsein » (Grosse Sowjet-Enzyklopädie, *Die Materie*..., ed. cit., p. 7).

[24] L'Enciclopedia sovietica accosta poi la dottrina leninista della *Spiegelung* (detta anche *Abbildtheorie*) con la teoria di Pavlov sui « riflessi condizionati » (l. c., p. 8), insistendo quindi pesantemente sulla natura passiva del processo conoscitivo.

marxismo ha mendicato la dialettica), ma la loro molteplice e insuperabile insignificanza.

Questo cenno di fondo sul fondamento del marxismo può bastare per il nostro assunto. Basti ancora accennare soltanto al metodo sbrigativo di eliminare l'opposizione di materia e coscienza da parte della « esposizione ufficiale », la quale riprendendo la nozione della conoscenza come « riflesso » passa candidamente ad affermare come criterio di verità la « prassi umana »: così da una parte la conoscenza è affermata come pura recezione, dall'altra la sua verità è detta l'opera della prassi e quindi qualcosa di distinto anzi di diverso e di aggiunto. Il momento della conoscenza è indipendente dall'uomo, è il momento tetico realistico dell'affermazione della natura di contro all'uomo; il momento della verità dipende dall'uomo, è il momento dialettico e immanentistico della prassi..., onde si passa ad affermare il materialismo storico. Ma, come diceva Kierkegaard per Hegel, è facile fare i « passaggi dialettici » sulla carta: fra questi due momenti della posizione marxista non c'è solo la distinzione, ma una evidente frattura e opposizione insanabile. Quest'opposizione è affermata anche dai marxisti, ma per essere subito con incredibile disinvoltura anche negata: « Materia e coscienza sono opposte fra loro, però soltanto ai limiti della questione fondamentale della filosofia, cioè nella questione del rapporto della coscienza all'essere, poiché al di fuori della materia e indipendentemente da essa non si dà alcuna coscienza, ed una esistenza della medesima è impossibile » [25]. Anche Hegel comincia dagli opposti (l'essere, il non-essere), che poi vengono superati nel divenire: ma i marxisti cominciano con l'opposizione di due concetti, la natura come materia e la coscienza come spirito e finiscono coll'identificare la coscienza e lo spirito con la materia. Essi invocano a sostegno di questo strano metodo l'appartenenza, provata dalla scienza, del movimento alla materia (la tesi di Toland): ma checché sia di questa tesi, su cui anche la fisica più recente si mostra assai perplessa, l'appartenenza del movimento alla materia è un principio della fisica aristotelica che aveva per oggetto la *physis* nel senso preciso di *ens mobile* [26]. Ma da questo all'identificazione del pen-

---

[25] « Materie und Bewusstsein sind einander entgegensetzt, doch nur in den Grenzen der Hauptfrage der Philosophie, d. h. in der Frage nach dem Verhältnis des Bewusstseins zum Sein, denn ausserhalb der Materie und unabhängig von ihr gibt es kein Bewusstsein und ist eine Existenz desselben unmöglich » (Grosse Sowjet-Enzyclopädie, *Die Materie...*, ed. cit., p. 8).

[26] Cf. la definizione di *Phys.*, II, I, 192 *b* 21 e la tradizione aristotelica secondo la quale l'oggetto della filosofia naturale era l'*ens mobile*.

siero con i processi del cervello, ci passa parecchio, troppo, e si ha il sospetto che per i marxisti il dualismo di materia e spirito e l'affermazione dello spiritualismo e della libertà dell'uomo coincida col cristianesimo papista [27]: ciò che il cattolicesimo invero non ha mai preteso. Se sono questi gli argomenti di fondo dell'ateismo materialistico, i teisti tuttavia non possono per questo continuare a dormire i loro sonni tranquilli, ma devono ricercare le cause reali — in mancanza di quelle ideologiche — del profondo smarrimento delle coscienze nel mondo contemporaneo [28]. Queste cause, più che di tipo ideologico o concettuale, potranno sembrare di natura sociologica, quali l'industrializzazione che ha creato i grandi agglomerati urbani scatenando la corsa sfrenata al benessere materiale, il miraggio di facili guadagni, l'affievolimento dei principi morali e religiosi sotto la pressione del risentimento che genera lo spirito di rivolta verso i fortunati...

È su questo piano della diretta prassi umana, più che su quello ideologico, — dove i pensieri marxisti non possono, a lungo andare, non avvertire la propria radicale inconsistenza — che tocca incontrare e rispondere al marxismo: eppure bisogna sempre mantenere al primo posto il momento ideologico e mostrare che il marxismo pretende attuare il compromesso impossibile di dualismo realistico e dialettica immanentistica ch'è il principio dell'hegelismo in filosofia e di meccanicismo

---

[27] « Das Denken ist ein Produkt des Gehirns, und das Gehirn ist das höchste Produkt der Materie; man kann daher das Denken nicht von der Materie trennen. Die Gegenüberstellung von Materie und Bewusstsein, Sein und Denken ausserhalb der Grenzen der Hauptfrage der Philosophie steht im Widerspruch zu den Ergebnissen der Wissenschaft und führt zum Dualismus und zum Pfaffentum » (Grosse Sowjet-Enzyklopädie, *Die Materie...*, ed. cit., p. 8 s.).

[28] Sull'inadeguatezza della concezione meccanicistica della scienza nel marxismo e in generale sull'ambiguità dell'epistemologia marxista, v.: S. Docky, *Ciencia y filosofía*, Univ. Nac. de Mexico, 1960, p. 48 ss. L'A. ricorda che a Zurigo il filosofo marxista Rieger ebbe con lui una conversazione « ... como un realista — justamente como los tomistas — y no como un idealista », ma solo per quanto riguarda la realtà oggettiva del mondo esterno come si è visto. L'A. distingue i marxisti come scienziati e come filosofi: « Su posición como hombres de ciencia es enteramente justa. Pero su filosofía, al negar la existencia de la realidad espiritual, es necesariamente opuesta a la realidad del libre arbitrio en el ser humano, que forma parte del mundo espiritual. Y, por lo tanto, consideramos que el marxismo únicamente puede ser defendido dentro de la ciencia, pero no en el seno de la verdadera filosofía » (l. c.). Però la concezione cartesiana della scienza fondata sulla conoscenza puramente matematica e meccanicistica è oggi ampiamente contraddetta, come si è visto, in Max Born e dai fautori del « principio di complementarità » di N. Bohr.

matematico e di fisica qualitativa in scienza, e così dappertutto. I marxisti sembra abbiano avvertito l'insignificanza nel campo scientifico del principio d'immanenza, ma poi l'accolgono in filosofia per spiegare il contenuto della scienza e della vita umana. È qui il momento centrale del dramma della nostra cultura: da una parte la rivolta ad una filosofia la quale, caduta nelle mani di mediocri epigoni, non è in grado di comprendere lo sviluppo della scienza e della società, dall'altra la progressiva scomparsa dell'Io spirituale proprio da parte della nuova filosofia che aveva inalberato il soggetto contro l'oggetto e la libertà contro il dogma e la religione. Ma né le sole diatribe ideologiche o moralistiche, senza riforme sociali adeguate, né le sole riforme economiche, senza il raddrizzamento interiore dell'asse intenzionale dello spirito, potranno mai approdare a risultati apprezzabili. La vera lotta, al puro livello dello spirito, non è fra capitalismo e socialismo, ma fra religione e ateismo: la difficoltà radicale è che l'ateismo circola in tutto il mondo moderno, e non solo nel marxismo, attraverso i molteplici canali in cui si frange il principio d'immanenza.

Nella nostra analisi di struttura ci dobbiamo limitare al momento essenziale ossia a segnalare l'ambiguità di fondo della posizione di ateismo del materialismo dialettico ch'è più grave sotto l'aspetto strutturale, di quella dell'ateismo esistenzialistico: questo resta fedele integralmente al principio d'immanenza che vuol portare al suo significato radicale ossia all'identità costitutiva di *volo-cogito* come fondamento della verità dell'essere senza residui, ch'è la posizione del « nulla costitutivo ». Il marxismo pretende superare un siffatto nulla, appellandosi alla realtà del mondo sia dell'immediatezza come della scienza, senz'accorgersi o facendo finta di non accorgersi dell'incompatibilità e impossibilità di usare simultaneamente due metodi opposti ed esclusivi l'uno dell'altro come il monismo immanentista e il dualismo realistico [29]. E, senza voler sottilizzare, il marxismo è non una ma almeno due volte realista-dualista e monista-immanentista: è realista-dualista,

---

[29] Che il « disagio » sia reale lo dimostrano le discussioni in atto nei Paesi comunisti sulla natura e sui fondamenti della dialettica, sui rapporti fra logica e dialettica e fra scienza e filosofia: p. es., all'Università di Mosca nel dicembre 1950 e all'Università di Jena nei giorni 17 e 18 dicembre 1951, che sono state raccolte nei due volumi degli Atti: *Ueber die formale Logik und Dialektik*, Verlag Kultur u. Fortschritt, Berlin 1952; *Protokoll der Philosophischen Konferenz über Fragen der Logik*, Deutsche Verlag der Wissenschaften, Berlin 1953 (cf. la discussione, in C. Fabro, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, II ed., Brescia 1966, p. XCVIII e ss.).

prima nella proclamazione dell'immediatezza conoscitiva della sensazione e poi nella distinzione ontologica fra la natura esterna e l'uomo; è monista-immanentista, prima nell'identificazione dell'impressione sensoriale con la conoscenza [propria e adeguata] della natura in sé e poi nel ricorso alla dialettica destinato a togliere la distinzione e a colmare lo *hyatus* fra materia e coscienza, fra natura e spirito... per celebrare il regno assoluto della realtà materiale. Si potrebbe anche dire, ma il nostro discorso deve stare nei suoi limiti, che i marxisti quando sono attaccati sul campo della filosofia o ideologia fanno appello alla scienza e tacciano gli avversari d'idealismo — come si è visto — e quando sono attaccati sul piano della scienza corrono con Lenin ai baluardi della propria filosofia che dovrebbe conciliare e consolidare il materialismo assoluto con l'immanentismo prassistico! [30]. Possiamo perciò

---

[30] « Les théoriciens contemporains du marxisme présentent d'abord le matérialisme comme une philosophie *parmi les autres*, ayant, sur les autres, la supériorité de prouver *positivement* sa validité par la référence aux résultats des disciplines scientifiques. Or, la mise en question opérée par la critique, qui nie qu'une telle référence soit preuve, oblige à un plus grand approfondissement. Déjà apparaît l'idée que le matérialisme marxiste est autre chose, dans son aspect théorique, qu'une ontologie ou une théorie de la connaissance, que, s'il est *fondé*, ce n'est pas au sens où un système comme celui de Descartes ou comme celui de Husserl déclarait être fondé. Cependant, si l'on examine le type de justification que les présentations actuelles du marxisme apportent en lieu et place du fondement traditionnel, on s'aperçoit à la fois qu'il est incapable de convaincre le philosophe et qu'il fait surgir au sein même du matérialisme des contradictions graves » (F. Chatelet, *Logos et Praxis.* Recherches sur le signification théorique du marxisme, Paris 1962, p. 50; cf. anche a p. 104 s. la nota sull'opera, notevole del resto, di H. Lefebure nella quale « ... il est trop souvent admis comme allant de soi qui le matérialisme est " fondé " du fait qu'il possède l'instrument de la vérité ». E si obietta a ragione: « L'objectivisme [scientifico, a cui ricorre il Lefebure], à cette égard, bien qu'il représente une compréhension plus profonde de la tâche théorique du marxisme, apparaît comme aussi peu justifié que le "subjectivisme de classe " et le " messianisme du prolétariat " »; cf. anche pp. 182-183). L'A., per suo conto, pensa di ovviare a siffatte deficienze « ... par la redécouverte du mode de pensée nouveau défini et appliqué par Marx » (Appendice, p. 197). Ma non è stato lo stesso Marx a porre l'ambiguità radicale di struttura da cui scaturiscono quei disagi insolubili? Discutendo il problema del cosiddetto « indeterminismo fisico », il fisico P. Jordan afferma che con la scoperta fatta da Planck dei quanti di energia, da cui è sorto quel problema, nulla è diventato per noi visibile al di fuori delle leggi matematiche delle probabilità delle sorgenti dei quanti. È uno spettacolo, scrive, di alta bellezza e di armonia matematica e si può (*kann*) vedere in esso, come Keplero, un'espressione della volontà divina, ma non è necessario (*muss*) vedervelo, in ogni modo, non nel senso di una doverosità scaturiente dalla necessità di leggi logiche o di pensiero. Parimenti si può vedere (ma senza costrizione logica) nella

concludere che il « diversivo scientifico », inalberato da Engels e Lenin e dalla scolastica marxista contro il teismo e la metafisica, si disperde nella fumosità del materialismo positivistico e fenomenistico che gli stessi marxisti[31], per avallare il realismo sociale e politico, sono poi costretti a respingere.

---

pienezza esuberante di sempre nuove decisioni l'azione divina, un dominio e una struttura divina (*creatio continua*). Perciò esula dalla scienza tanto la concezione del « puro caso » quanto quella teologica finalistica (P. Jordan, *Naturerkenntnis gibt den Glauben frei-Abbruch einer Mauer.* Zeitschrift für Religionsgeschichte, Bd. XV [1963], p. 161 s.). Per una più approfondita discussione del principio dell'indeterminismo fisico (Heisenberg), ved.: *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, ed. cit., p. 151 ss. È noto che proprio Max Planck arrivò dalla scoperta dei quanti alla concezione di un finalismo teistico della natura e della scienza; cf. i saggi: *Wissenschaft und Glaube, Vom Wesen der Willensfreiheit, Religion und Naturwissenschaft*, in *Vorträge und Erinnerungen*, Leipzig 1949, pp. 246 ss., 301 ss. Non accetta il finalismo religioso e lo spiritualismo teistico del Planck il marxista H. Vogel (*Zum philosophischen Wirken Max Plancks*, Akademie Verlag, Leipzig 1961, pp. 155, 216 ss.) al quale oppone la coerenza del materialismo ateo di Lenin!

[31] Di qui si comprende come nei paesi comunisti il marxismo non concede respiro ai credenti e riduce la religione ad « affare privato » con l'appoggio dei soliti condiscendenti e scodinzolanti teologi dello « statu quo », come il vecchio Hromadka, M. Machovec, B. Bosnjak (cf. di quest'ultimo: *Die Religion als Privatsache und das Problem des Dialogs*, Marxismusstudien, VI [1969], p. 152 ss.). A p. 153 il principio-guida: « Der Atheismus ist die Basis, von der aus die Religion als Privatsache im Verhältnis zum Staate und zu seiner Funktion aufgefasst wird ». E il teologo si affanna, quasi per compiacere il governo marxista, a distinguere fra « irreligiosità » e « antireligiosità »! Più francamente l'ufficiale « Storia della filosofia » sovietica, mentre dichiara l'impossibilità di avvicinare il marxismo al Cristianesimo, non ha difficoltà a riconoscere che il « dialogo » può giovare sempre ad « ...attirare i credenti dalla parte delle forze progressiste » (*Geschichte der Philosophie*, Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der URRS, Berlin 1968, Bd. VI, p. 425).

CONCLUSIONE

1

IMMANENZA E ATEISMO
DUE TERMINI E UN DESTINO

Se la nostra ricerca non ha sbagliato completamente il segno, si può allora dire che il pensiero moderno ha trovato nella filosofia contemporanea il proprio « momento della verità »: la risoluzione del *cogito* nell'ateismo di struttura della coscienza come tale ovvero in un'ontologia che ha per contenuto l'essere dell'uomo nel mondo e per fondamento la coscienza stessa come intenzionalità ovvero come possibilità di essere nel mondo. La « valenza atea » del pensiero moderno, in virtù di ciò che lo distingue dal pensiero classico ed ha aperto la nuova concezione del mondo, non è qualcosa di facoltativo ma di costitutivo nel senso che ogni concessione diretta e indiretta alla trascendenza è una deviazione e un'incomprensione di quell'immanenza con la quale si è voluto fare il primo passo e lo *status in quo* del pensiero. Tali sono da dire tutti i tentativi di ricupero dell'Assoluto operati dall'interno del principio d'immanenza, da quelli più sontuosi dell'epoca razionalistica a quelli più fiacchi e confusi dei tempi più recenti: cercare Dio a partire dal *cogito* — dopo le chiarificazioni fondamentali di Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche... — è segno di scarsa sensibilità e penetrazione del mondo moderno o almeno (e soprattutto!) della trascendenza di Dio e dello spirito umano.

L'incidenza atea del principio d'immanenza si è manifestata subito, al primo affacciarsi del *cogito* cartesiano, e non c'è stato filosofo moderno di qualche rilievo che non sia stato accusato di ateismo. Questo fatto è significativo ma non costituisce l'aspetto più profondo e attuale del problema. Quel che soprattutto importa, per non fallire il segno, è di riconoscere che la filosofia moderna ha fatto un nuovo inizio della coscienza ed ha perciò capovolto la prospettiva dell'essere operando il più audace e affascinante tentativo dello spirito umano, quello dell'autofondazione radicale del pensiero in se stesso. Il « punto zero » in cui perciò si è risolto — e che professa — il *cogito* nelle filoso-

fie contemporanee costituisce la sua « verifica essenziale » ch'è insieme il riconoscimento definitivo del non-essere o nulla dell'uomo sul fondamento precisamente del proclamato non-essere costitutivo della coscienza. E non a caso perciò il non-essere di Dio è chiarito, ormai senza pentimento, come solidale del non-essere dell'uomo: il cammino di questa « verifica » o risoluzione è stato lungo e laborioso, ma non incerto e neppure inutile nell'economia dello spirito.

Noi intendiamo perciò la « risoluzione » del *cogito* al punto zero come inevitabile e costitutiva: i rinnovati tentativi allora per dilazionare la cadenza atea, che si son fatti sempre più radi e fiacchi, non esprimono che forme di arresto e costituiscono quindi un'incomprensione del principio stesso o, se piace, si tratta d'interferenze dell'atteggiamento personale del filosofo imposte e sovrapposte ad una coerenza che viene ad arbitrio bloccata nel momento decisivo. Perciò consideriamo inautentiche ed intruse tutte le forme di teismo apparse nel pensiero moderno ovvero, in forma positiva, affermiamo che il pensiero non può trascendere l'orizzonte umano che si è dato col *cogito* [1]. Ci s'intenda bene, a scanso di equivoci: a cominciare da Cartesio fino alle più recenti pretese del marxismo e del neopositivismo, i rapporti fra il pensiero moderno e l'avvento della scienza moderna sono stati molto accentuati, ma si tratta anche qui di un equivoco che la scienza contemporanea ha dissipato generosamente. La scienza ha una propria sfera intenzionale ben definita, con metodi, principi e concetti propri, e non dipende dalla filosofia se non per quel tanto che ogni attività umana strutturata può dipendere. Comunque, una filosofia, come quella dell'immanenza, che riduce il contenuto dell'esperienza, e perciò anche della scienza, ad esperienza di coscienza, non presenta

---

[1] « Lotta per la coerenza » (atea), come abbiamo detto. Essa è ormai compiuta nella filosofia contemporanea, ma essa vale e deve porsi e attuarsi per tutto il pensiero moderno, e a nulla serve — contro la coerenza — la volontà o convinzione personale di teismo dei singoli filosofi, di ieri e di oggi. Come giustamente osserva anche un critico contemporaneo di sfondo marxista: « Un autre exemple est celui de Descartes, de Fichte et de Gassendi, gardant tous les trois d'une manière tout à fait sincère leur foi en un Dieu transcendent, bien que l'individualisme — rationaliste, volontariste et sensualiste — qu'ils représentent soit peut-être la seule philosophie vraiment athée qui a existé dans l'histoire. Dans la célèbre querelle de l'athéisme, Fichte avait sans doute raison en allégant la sincerité de sa foi, mais les adversaires plus encore, quand ils alléguaient les conséquences immanentes de son système qui sont autrement importantes que les conséquences personnelles de l'auteur » (L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris 1959, p. 35 s.).

nessun senso e perciò neppure nessun interesse per la scienza. Il punto è importante.

Diverso, e ben più interessante dal punto di vista speculativo, è il « polimorfismo » che il principio d'immanenza ha spiegato nell'arco dei tre secoli del suo sviluppo, frazionandosi di volta in volta per gruppi opposti: razionalismo ed empirismo, fenomenismo e idealismo, neoidealismo e neopositivismo, fenomenologia ed esistenzialismo...: qui si palesa l'avvertenza e l'insoddisfazione del *cogito* ossia del « cominciamento assoluto » che non può essere soddisfatto né dal puro immediato né dal puro mediato. Se non che, a causa dell'assolutezza del principio del *cogito* ossia della coscienza, come doveva apparire egualmente fondata la scelta di ciascuna delle posizioni alternanti così era egualmente evidente la sua arbitrarietà di escludere l'altra, ciò che però *doveva* pur fare per esprimere l'esigenza del *cogito* al punto zero. In questa antitesi di ambivalenza o equivocità — poiché è di equivocità in senso forte che si può parlare — si fa anche manifesto che l'essenza del *cogito* non è propriamente la riduzione della realtà a « rappresentazione » ch'è limitata a qualche forma di empirismo (per esempio Berkeley) e neppure alla riduzione della conoscenza a rappresentazione (per esempio Cartesio, Malebranche, Locke, Berkeley, Hume, Husserl...), anche se questa è la forma più comune di presentare e interpretare l'immanenza moderna.

In sede di giudizio storico non è possibile evocare tutta la ricchezza della problematica del pensiero moderno, che abbiamo indicato come riduzione al punto zero, la quale esprime quell'andare a fondo del principio d'immanenza secondo l'espressione hegeliana e la grande avventura di esplorazione della soggettività umana che ha aperto orizzonti nuovi... Il polimorfismo del *cogito* e il conseguente battagliarsi delle contrastanti alternative non sono stati vani. Nella frenesia di vincere il dubbio, facendo dell'Assoluto la testa di ponte, la coscienza cosiddetta autonoma ha sperimentato in questi ultimi tre secoli la variopinta gamma delle sue affascinanti e terribili possibilità mostrando ch'essa può bensì arrivare al nulla ma non raggiungere l'essere. Da una parte infatti l'uomo si è confrontato con l'Infinito in modo finito, e dall'altra si è confrontato in modo infinito col finito: che in un caso si trattasse di uno pseudo-Infinito di contenuto e nel secondo di una pseudo-infinità di atto, ciò non impedisce di riconoscere la straordinaria ricchezza di valenze spirituali che a questo modo sono state evocate in una forma prima sconosciuta.

È un fatto che nel campo teologico, sia cattolico come protestante,

si è minimizzato fino a qualche decennio fa — e molti lo fanno tuttora — il problema dell'ateismo. Legati ai vecchi schemi, i teologi hanno perso contatto con la nuova realtà che ha capovolto l'asse spirituale del mondo ed il loro discorso è diventato « senza situazione »: i protestanti per eccesso in quanto concepiscono l'ateismo coincidente con la situazione del *Deus absconditus*, che lascia l'uomo abbandonato al peccato; i cattolici per difetto in quanto riportano l'ateismo alle cose vecchie, ossia al materialismo, allo scetticismo, al relativismo e simili. Poi ci si è messa in mezzo la politica ed allora, anche oggi, ci si allarma più per le conseguenze pratiche di un certo tipo di ateismo — verbigrazia quello comunista — senza andare a fondo dei principi e senza toccare la radice della malattia mortale della coscienza moderna ch'è presente e dilaga dovunque non solo nelle sue istanze, ma anche nei suoi effetti.

La *positività* dell'ateismo moderno ha un punto di riferimento sicuro ed inequivocabile ch'è il *principio d'immanenza* ossia il capovolgimento del *fondamento della libertà*, come la nostra indagine ha chiarito procedendo di tappa in tappa nell'avanzare tumultuoso ma inarrestabile della nuova filosofia. In questo irrompere dell'uomo sull'essere, che porterà al suo sprofondarsi nel finito senza possibilità di evasione, si distinguono all'analisi di struttura varie linee di forza o di pulsione intenzionale (se così piace) le quali se da una parte sembrano opporsi, dall'altra collaborano a far « precipitare » il principio d'immanenza verso la sua conclusione. E la conclusione — sia detto con tutta chiarezza e senza mezzi termini — è la più strana e paradossale che mai sia apparsa nella storia dello spirito: ossia mentre con Cartesio e col razionalismo si era partiti per fondare radicalmente il conoscere come fondamento assoluto, si è arrivati alla radicalità del volere che manda all'aria il conoscere; mentre con Kant e l'idealismo si voleva garantire la supremazia della coscienza e l'interiorità dell'Io contro la pretesa invasione dell'esteriorità del mondo, si è smarrito alla fine lo stesso termine di coscienza e l'uomo si configura come un « essere-nel-mondo » dove è l'uomo che scompare per far emergere il mondo e la storia, e l'uomo è disperso e succhiato di volta in volta nella situazione; mentre con la dissoluzione del teologismo hegeliano si pretendeva restituire l'uomo alla sua originarietà autentica e di proclamare il nuovo umanesimo, il risultato è stato di perdere per sempre il senso dell'umano per aver abbandonato l'uomo alle cadute anzi al cadere costitutivo della sua esistenza. L'uomo, che pretendeva fondare la verità dell'essere, è l'unico essere oggi rimasto senza possibilità di definizione perché ha risolto il proprio essere nella possibilità della possibilità o nulla radicale.

Le tappe di questa « risoluzione » sono state varie e apparentemente anche opposte, e così finora le ha considerate la storiografia filosofica ufficiale anche quella marxista che pur aveva tutto l'interesse di svolgere il proprio umanesimo come l'essenza di un'interpretazione unitaria e convergente del pensiero moderno. Nella nostra indagine queste tappe o punti di forza per la risoluzione atea del principio d'immanenza sono soprattutto i seguenti: il dubbio radicale volontario di Cartesio, la possibilità di una morale atea del Bayle, la priorità dell'atto sul contenuto di Locke-Hume, l'assolutezza della ragione dell'illuminismo deistico, l'Io penso trascendentale nello sviluppo da Kant a Hegel, il volontarismo assoluto di Schopenhauer-Nietzsche, l'umanesimo radicale da Feuerbach a Sartre, l'evoluzionismo emergente assoluto da Darwin a L. Morgan-Alexander-Whitehead... Si tratta, in tutti quest'indirizzi, di fenomeni di rottura sempre nuovi che superano una posizione precedente d'immanenza per iniziare un'altra più radicale che vuol tagliare ogni legame di compromesso in cui rimaneva invischiata la precedente: si tratta di « fenomeni di dissoluzione-risoluzione » del principio d'immanenza. Ed è infatti una risoluzione che si risolve in una « caduta » o morte che dir si voglia: si è partiti infatti per fondare l'immanenza cioè l'Io penso e si è finiti nell'esteriorità del mondo, nella perdita totale dell'Io ch'è spappolato dalla « mondanità costitutiva » dell'essere stesso. Oggi l'uomo è tutto per [un essere-per-] la scienza, per la tecnica, per la politica, per la cultura... Ormai è il mondo che definisce l'uomo, o piuttosto la situazione nel mondo ch'è il « caso » e perciò si è detto che l'uomo è l'unico che resta senza definizione e quindi senza conoscenza di sé in questo dilatarsi a dismisura della scienza.

Ma la situazione o fenomeno che abbiamo analizzato è ancor più profondo e intenso. Quando l'una di queste posizioni o tappe pretende di « superare » l'altra, in realtà non le conferisce che un nuovo aspetto o più esattamente non le apporta che una nuova semantica più adatta. Si vuol dire che una volta afferrato il lato veramente costitutivo del dubbio radicale (*cogito, ergo sum*) di Cartesio, si deve anche ammettere con Sartre che l'esistenza precede l'essenza, ossia ch'è la volontà a condizionare la verità: in questo senso teoretico Cartesio, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx... ed ogni filosofo essenziale non sono stati superati, né sono superabili. In questo senso si potrebbe dire che Sartre è più cartesiano di Cartesio e Marx più hegeliano di Hegel: e qualcuno l'ha anche detto. L'osservazione s'impone da sé e non credo necessario svilupparla.

Ma c'è di più, mi sembra. Si potrebbe anche dire che ciascuna delle

soluzioni moderne del principio d'immanenza è divergente-convergente: diverge nella semantica e converge nel riportarsi al fondamento (dell'immanenza). Il volontarismo cartesiano afferma con Bayle l'indipendenza della morale dalla religione, questo stesso volontarismo porta Locke ad affermare la possibilità della « materia pensante »: con questi due principi si può spiegare tutta la filosofia seguente che fa capo all'Io penso e alla morale autonoma di Kant come all'umanesimo materialistico, fenomenologico, neopositivistico, storicistico... È vero che il pensiero moderno è sorto con il proposito di difendere l'Assoluto, la libertà, la trascendenza [2]: è un proposito che si riscontra con oscillazioni e cadute fino alla morte di Schelling (1854) cioè fino ad un secolo fa: queste cose credo di averle imparate ormai anch'io e le ho dette parecchie volte anche in questo volume [3]. Ma allora questi esegeti, che stanno all'etichetta esteriore dei sistemi, come spiegano che proprio Spinoza ed Hegel, cioè i due filosofi più teologizzanti (a parole!), siano gli autori preferiti, cioè più studiati e seguiti, dalle filosofie atee contemporanee che li pongono a proprio fondamento?

[2] « Für Descartes und Malebranche, für Spinoza und Leibniz gibt es keine Lösung des *Wahrheitsproblems* ausser durch Vermittlung des *Gottesproblems*: die Erkenntnis des göttlichen Seins bildet das oberste Prinzip der Erkenntnis, aus dem alle anderen abgeleiteten Gewissheiten herfliessen » (E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, p. 211).

[3] Perciò prego i rispettabili recensori di risparmiarsi la fatica di ricordarmelo, se non vogliono mettermi in sospetto che si sono limitati a sfiorare qualche capoverso senza entrare nel principio-guida di quest'opera. Certamente non l'ha fatto il direttore di un grande quotidiano romano che l'ha considerata come la difesa della posizione... neoscolastica! Invece la *Rivista di filosofia neoscolastica* (1965, p. 694 ss.) ha visto in essa, e con ragione, la critica radicale ad ogni qualunquismo teoretico. Il quale qualunquismo, passi il bisticcio, può avere due sensi o motivi: o la mancata avvertenza dell'opposizione di fondo del fondamento (un altro bisticcio, ma necessario per la chiarezza della diagnosi) fra la filosofia dell'essere e la filosofia del conoscere, fra Parmenide-S. Tommaso e Cartesio-Gentile (per esemplificare), oppure il principio metodologico che la filosofia moderna è ricuperabile nella sua essenza e nei suoi principi, anche se il credente deve respingere le conclusioni. Ossia secondo questi neoscolastici neoclassici... l'errore non è nell'essenza e nell'inizio del principio moderno, ma nelle applicazioni e quindi bisogna essere più cartesiani di Cartesio, più kantiani di Kant, più hegeliani di Hegel, anzi si deve essere più marxisti di Marx, più gentiliani di Gentile... per ritrovare la salda vena della verità dell'essere... Non a caso qualche collaboratore di fondo della medesima *Rivista* (Bontadini) ha sempre negato ogni valore al principio di causa e alle vie tomistiche ed il suo più noto allievo è giunto alla negazione coerente della metafisica ed a considerare lo stesso Cristianesimo, alla stregua del marxismo, come effetto del nichilismo (E. Severino, *Sul significato della « Morte di Dio »*, in « L'analisi del linguaggio teologico », Roma 1969, p. 390 s.).

Restano e devono perciò rimanere valide le istanze poste nell'Introduzione: anzitutto, l'istanza di dissociare la coerenza teoretica dei principi dal proposito soggettivo dei singoli pensatori: quella appartiene alla ragione che prende sempre maggior consapevolezza della forza risolvente-dissolvente del suo principio-inizio, e questo dipende dalla situazione esistenziale che si dilegua se appartiene al soggetto empirico come tale (Cartesio, Kant...) e non al principio stesso. Poi, l'istanza di riferirsi ad un Dio che sia Dio a tutti gli effetti della sua « qualità metafisica »: ossia non solo Assoluto ma Creatore, non solo Creatore ma Spirito, non solo Spirito ma libero, non solo libero ma Persona e Provvidenza. Certo si richiede molto, l'ammetto; ma non c'è altro modo per evitare di farlo « cadere » o nel mondo o nell'uomo e perciò di rovinare il destino di tutti e tre.

Restano perciò valide sul piano teoretico della coerenza interna — ed è la conclusione del volume — le conseguenze di ateismo radicale, proclamate dalle diverse filosofie contemporanee che non si lasciano in questo scalfire da osservazioni di carattere marginale. La critica — chi la voglia fare — all'ateismo moderno non riguarda il problema di Dio ma il problema dell'essere ossia il « problema del cominciamento » posto da Cartesio e riproposto di volta in volta da Locke, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Heidegger..., ossia il problema del rapporto coscienza-essere rispetto al fondamento. Solo chi inizia con l'*ente* e fa leva sull'essere può arrivare all'Assoluto di essere ch'è Dio; chi parte dal fondamento della coscienza, deve finire per lasciarsi risucchiare dalla finitezza intrinseca del suo orizzonte ossia per perdersi nel nulla di essere. Così la finitezza diventa la struttura trascendentale della coscienza stessa in modo ch'essa in tanto la solleva dal nulla in quanto la deve riportare ogni volta in questo stesso nulla. Ed è in questa finitezza dell'orizzonte umano, posto a fondamento dell'apparire e del darsi e farsi dell'essere, che consiste l'ateismo essenziale ossia costitutivo del pensiero moderno così che la sua qualifica di umanesimo è sinonimo di ateismo e questo ateismo non ha più il senso di opposizione a Dio o di polemica contro Dio, di antiteismo, ma di assenza e carenza intenzionale radicale della « fuga di Dio » dall'uomo e della « fuga da Dio » dell'uomo.

I teologi protestanti contemporanei, pur riconoscendo la « positività » dell'ateismo moderno, parlano di un processo continuo di « secolarizzazione » che ha la sua colpa originale nella pretesa di una « teologia naturale » ed ha avuto nella speculazione della scolastica il suo incentivo: ma Lutero ha respinto con orrore la « ragione meretrice »

(*die hure Vernunft*)[4]. Secondo questi teologi l'effetto vale la causa e il nichilismo in cui si attua ed al quale è detto terminare l'ateismo moderno costituisce la sua essenza e la conseguenza del processo di secolarizzazione del mondo: « La secolarizzazione può semplicemente essere caratterizzata così che il mondo è rappresentato dall'uomo come oggetto e quindi diventa oggetto della tecnica. In tutti i campi della vita si compie questa secolarizzazione: nell'etica, nel diritto, nella politica »[5]. Ma, osserviamo, la sfera del Sacro non può andar disgiunta da quella dell'Assoluto: quella dà il segno del valore, questa il fondamento e la chiave dell'interpretazione. La religiosità protestante si è compromessa alla radice col principio moderno d'immanenza da quando, prima ad opera del pietismo e poi con la teologia nuova che ha accolto con Hamann-Kant-Jacobi il principio d'autonomia e di libertà, ha abbandonato le forme scolastiche della teologia protestante del Settecento, per riscoprire e riproporre il principio d'interiorità come « libertà costitutiva », affermato da Lutero, secondo l'affermazione di Hegel[6]. È qui tutto il dramma dell'ateismo risolutivo del Novecento, nell'andare con sé della libertà come struttura ultima trascendentale della coscienza.

---

[4] Cf. M. Horkheimer, *Theismus-Atheismus*, in *Zeugnisse*, Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1965, p. 10.

[5] « Der im Nihilismus endende Atheismus ist vielmehr die Folge der *Säkularisierung der Welt*, von der die objektivierende Naturbetrachtung nur eine Teilerscheinung ist. Die Säkularisierung kann einfach so charakterisiert werden, dass die Welt vom Menschen als Gegenstand vorgestellt wird und damit zum Gegenstand der Technik wird. In allen Lebensgebieten vollzieht sich diese Säkularisierung: in der Sittlichkeit, im Recht, in der Politik » (R. Bultmann, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*, 1963, ora in *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965, Bd. IV, p. 115 s.). Giustamente il Bultmann si riallaccia nella sua analisi al concetto di *Subjektität* di Heidegger (nel saggio su Nietzsche, in *Holzwege*, p. 236) ch'è ontico e va distinto da quello di *Subjektivität* ch'è psicologico-gnoseologico. Ma così non si va al fondo dell'opposizione immanenza-trascendenza e si resta, con Heidegger, prigionieri dell'immanenza sia pure in un senso capovolto rispetto a quella prekantiana.

[6] « Was *Luther* als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im *Begriffe* zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist » (G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 17). Più intensi ma meno conosciuti sono i riferimenti a Lutero, nello stesso contesto, che si trovano nelle opere contemporanee: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Leipzig 1930, p. 878; *Vorles, über die Geschichte der Philosophie*, II Aufl., Berlin 1844, Bd. III, p. 230 (sul rapporto Lutero-Hegel si parlerà con più agio nello studio in preparazione su « Gesù Cristo nel pensiero moderno »).

Al fato antico, ch'era la razionalità o λόγος della φύσις, cui dovevano assoggettarsi anche gli dèi, il pensiero moderno ha sostituito il destino (*Geschick*) ch'è la lotta dell'uomo col nulla che emerge ormai senza misura dalle conquiste della scienza e della tecnica con il suo avanzare incessante nella ricerca dell'ente senza l'essere: condannato a vagare attonito nei silenzi immensi degli spazi infiniti, oblioso di sé perchè negatore di Dio.

Era un dramma che la coscienza, prima o poi, doveva affrontare, ossia il rischio della propria solitudine cosmica: bisogna riconoscere che la varietà di prospettiva nell'espansione del *cogito* ha creato nuove discipline e nuovi campi d'indagine in tutti i settori dello spirito, assai più aderenti e pregnanti delle distaccate analisi e classificazioni delle tradizioni formalistiche e più vicine — sia pur per contrasto — alle più profonde intuizioni della metafisica. Soprattutto l'affermazione dell'originalità della coscienza e dell'assolutezza della libertà, malgrado la mistificazione e deviazione radicale che si profila fin dal primo apparire del *cogito* e che ora si è consumata nel punto zero, è stata a suo modo un'espressione dell'originalità costitutiva del pensiero e quindi della lotta che la filosofia conduce per salvare l'uomo dal risucchio del nulla. Fatto perciò il giudizio di fondo sull'opposizione di principio, nulla impedisce di entrare a viso aperto in contatto col mondo, nella tensione della tecnica e della dialettica con gli altri uomini, nei conflitti dell'etica e nelle oscillazioni della storia, nelle dispersioni della natura e nelle istanze della libertà.

Il giudizio di ateismo radicale e costitutivo ch'è stato qui portato al pensiero moderno potrà sembrare da una parte eccessivo e dall'altra impertinente ossia indifferente in sede di analisi di struttura: la storiografia filosofica ufficiale infatti o considera inessenziale la caduta teologica e limitata ad episodi di deviazionismo sporadico, oppure ne fa l'argomento del conseguimento di quel punto di Archimede che il *cogito* pretende di fondare. Per il primo punto si può riconoscere che nel suo presentarsi storico l'accusa o « giudizio di ateismo » non è stato spesso molto felice. Atei fin da principio furono giudicati non solo Hobbes, Toland, Collins, Spinoza..., ma anche i cattolici Cartesio, Malebranche e il fondatore del deismo, De Cherbury, secondo il quale la religione costituisce il carattere essenziale dell'uomo e l'esistenza di Dio una verità insita nello spirito umano. Termini pressoché equivalenti ad « ateismo » furono già a partire dal Seicento quelli di « naturalismo », di « libero pensiero » (*Freethinking*), di « libero pensatore » (*Freethinker*), di « spirito forte » (*esprit fort*), di cui fecero le spese

soprattutto i deisti. Nel fervore delle polemiche il termine « ateo » e « ateismo » finì per significare ciò che nell'antichità s'indicava con « barbaro » e « barbarie »[7]: ossia era detto ateo e accusato di ateismo chiunque presentasse un concetto di Dio e delle cose divine che non quadrasse col proprio, ch'era ritenuto adeguato e intangibile. Si può convenire quindi che per un paio di secoli — fino alle diagnosi radicali di Feuerbach e Kierkegaard — le parti in lizza, stordite dal fumo della battaglia, non afferravano sempre con esattezza il nodo obiettivo della controversia. La scissione della cristianità, causata dalla Riforma, eliminando l'autorità obiettiva nel campo della fede, contribuì in modo decisivo all'abbandono del cristianesimo come religione storica di salvezza per prospettare quel « cristianesimo eterno » o « cristianesimo della ragione e senza misteri » che si mostrò come il prologo e la preparazione dell'ateismo positivo e costruttivo delle filosofie dell'Ottocento e soprattutto del Novecento.

Ma il problema dell'ateismo non è affatto semplice. Esso s'incunea nel groviglio più arduo della vita e del pensiero, perché la sua risposta deve concentrare in sé la più alta esigenza speculativa della verità e intensificare insieme l'impegno estremo della persona come nucleo di libertà e rischio di responsabilità.

---

[7] Cf. G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, ed. cit., p. 450 ss.

INDICI

INDICE DEGLI ARGOMENTI

INDICE DEGLI AUTORI

INDICE DEI TERMINI STRANIERI

INDICE GENERALE

INDICI . . . .